UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MIGUEL COLAÇO BITTENCOURT

FLUXOS DE COMUNICAÇÃO FULNI-Ô: COSMOLOGIA, TERRITORIALIDADE E PERFORMANCE

Recife
2022

MIGUEL COLAÇO BITTENCOURT

FLUXOS DE COMUNICAÇÃO FULNI-Ô: COSMOLOGIA, TERRITORIALIDADE E PERFORMANCE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.
Área de concentração: antropologia.

Orientador: PhD. Edwin B. Reesink

Recife
2022

Catalogação na Fonte
Bibliotecário: Rodriggo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

B624f Bittencourt, Miguel Colaço.
Fluxos de comunicação Fulni-ô : cosmologia, territorialidade e performance / Miguel Colaço Bittencourt. – 2022.
415 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Edwin Boudewijn Reesink.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2022.

Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Antropologia. 2. Índios Fulni-ô. 3. Etnicidade. 4. Cosmologia. 5. Territorialidade. 6. Performances. 7. Práticas tradicionais. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2023-096)

MIGUEL COLAÇO BITTENCOURT

FLUXOS DE COMUNICAÇÃO FULNI-Ô:
COSMOLOGIA, TERRITORIALIDADE E PERFORMANCE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Antropologia. Área de concentração: antropologia

Data da defesa: 09/09/2022

Resultado:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edwin B. Reesink: _____

Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFPE - (orientador)

Prof. Dr. Renato Athias: _____

Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFPE - (examinador interno)

Prof. Dr. Peter Schröder: _____

Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFPE - (examinador interno)

Prof. Dr. Sandro G. de Salles: _____

Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFPE - CAV - (examinador externo)

Prof. Dr. Marco Tromboni de S. Nascimento: _____

Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFBA - (examinador externo)

Dedico esta tese ao pássaro martim-pescador,
que pousou nas nossas vidas,
presenteando-nos com o pequeno Martim.

AGRADECIMENTOS

Os meus agradecimentos são muitos. Elaborei essa tese atravessando muitas etapas de vida, obtive financiamentos para a pesquisa, tive a abertura e a amizade de muitos indígenas da aldeia Fulni-ô assim como um grande suporte do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Também tive meu primeiro filho no ano de 2019, e no ano seguinte enfrentamos uma pandemia que quase acabou com boa parte da minha família. Então, não foram anos fáceis que acompanharam a consolidação desse trabalho, porém, posso assegurar que esta tese foi o que me manteve motivado a pesquisar e refletir os contextos étnicos nos dias fáceis e difíceis.

Inicio minha lista agradecendo à totalidade do povo Fulni-ô, àqueles que hoje estão do "lado de lá e do lado de cá", mas, que se assumem enquanto pertencentes à mesma etnia. Posso citar muitos nomes, certamente os que mais contribuíram para este trabalho foram: Dona Ita e seu Mauro, com seus filhos: Francisco, Ary, Yoran, Itanara e Elpidio, Luana e Ribeiro, Marcinho (que fez o desenho da capa da tese), Irma e Mara. Essa família Fulni-ô sempre me recebeu de braços abertos e esteve disposta a conversar comigo durante muitos dias, inclusive, foi Dona Ita que me apelidou de: "filho branco", revelando o apreço que construímos nos meus dias de envolvimento etnográfico e de amizade que superou as tensões das observações antropológicas.

Também expresso minha gratidão à família de torezeiros: seu Abdon dos Santos, Dona Tereza e ao seu filho Sarapó, que muito me ensinaram sobre a socialidade musical Fulni-ô, acerca da tradição e dos saberes sonoros da etnia. Do mesmo modo, agradeço à professora Dona Solange, ao seu esposo Thuny/ Antônio e aos seus filhos. Agradeço os pifeiros (Mestre Matinho e Marcos Matos), aos guerreiros e artistas da tradição: Wyho, Rafael, Victor, Txhalé, Juracy, Lualisson, Khal`Txowa. Agradeço ao sr. João/ Thxyxá (em memória) por sua alegria e disposição em fazer um circuito turístico indígena nos estados brasileiros (junto ao seu sobrinho já mencionado Thafkhêa/ Elpidio) e por detalhar a sua visão acerca do uso indígena da jurema indígena.

Agradeço aos professores indígenas: Telson e Ediraldo pelo apoio prestado e disponibilidade de contribuir com este trabalho, principalmente, no que se refere às traduções das cafurnas do *yaathe* para o português, assim como as reflexões em torno da tradição Fulni-ô. Agradeço aos cineastas indígenas que também atuam como professores, mas, que desenvolvem um olhar singular no audiovisual: Coletivo Fulni-ô de Cinema: Hugo de Sá,

Expedito e João Victor. Do mesmo modo, ao coletivo Thulsê que se fortalece através dos trabalhos de Tahyo/ Bruno e demais integrantes.

Agradeço à professora indígena Marilena de Sá Araújo, que tem lugar especial nas minhas reflexões, pois, com poucas conversas muito me ensinou sobre a construção da educação indígena e sobre o desenvolvimento da língua materna *yaathe*.

Agradeço ao amigo Eric Caldas pela escrita musical e ajuda para a formulação das partituras, assim como pela abertura em conversar sobre as variações musicais e tipos de juremas.

Agradeço aos professores e toda a equipe de profissionais que compõem o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Também agradeço aos colegas pesquisadores do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) e do Laboratório de Antropologia Visual (LAV). Em especial agradeço ao meu orientador, PhD. Edwin B. Reesink, pelo apoio, diálogo, disposição e esclarecimentos durante meu processo de doutoramento.

Agradeço ao apoio da minha família (Renata e Martim) e dos meus pais (Paulo e Dui) no meu processo de formação. Do mesmo modo, agradeço aos demais familiares que - de perto ou distante - somaram forças neste projeto e de algum jeito foram apoiadores.

Agradeço aos incentivos e fomentos que possibilitaram esta pesquisa e o meu processo de formação: a bolsa inicial da Propesq em 2016.1; a contemplação da bolsa 2016.2 do edital da FACEPE; a aprovação do edital da Lei Aldir Blanc de Registro e Salvaguarda de Mestre da Cultura Popular em 2020/ 2021, que permitiram as idas ao campo de pesquisa e a realização total da pesquisa.

Agradeço ao mundo encantado, animado, visível e invisível das plantas que nos ajudam a criar sentidos de vida.

“O conhecer-se através do conhecimento de outros implica em relativizar-se e, dessa forma, minar todo o etnocentrismo sobre o qual se alicerçam a incompreensão e a intolerância” (OLIVEIRA, 1976b, p. XX).

> O entrelaçamento dessas trajetórias que sempre se estendem compreendem a textura do mundo. Se a nossa preocupação é habitar este mundo ou estudá-lo – e, no fundo, as suas coisas são as mesmas, uma vez que todos os habitantes são estudantes e todos os estudantes habitantes – a nossa tarefa não é fazer um balanço do seu conteúdo, mas seguir o que está acontecendo, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam. Rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta à vida. (INGOLD, 2015, p. 41).

RESUMO

A tese - Fluxos de comunicação Fulni-ô: cosmologia, territorialidade e performance - é resultado de um estudo de caso com a etnia Fulni-ô, localizada na microrregião da bacia do Ipanema, na região hidrográfica do Baixo São Francisco, situada nas caatingas do sertão e agreste nordestino. Tal estudo propõe conciliar temáticas da cosmologia, noções/ processos territoriais e ações performáticas para destacar no contexto da interculturalidade sistemas de classificação, identificação, saberes e conhecimentos que estão em interação e contraste. A partir das considerações e análises das interações entre humanos, entidades, plantas e objetos tal trabalho apresenta uma tentativa de observar e reanimar os estudos cosmológicos localizados em uma parte especifica das Terras Baixas da América do Sul, visto atualmente como o Nordeste indígena brasileiro. Logo, diversos complexos e práticas Fulni-ô são etnografadas para descrever a dinamicidade e criatividade cultural através de rituais, "trabalhos", saberes, concepções e expressões da vida social, associadas às práticas do Ouricuri [da palmeira *Syagrus coronatta*], das juremas [*mimosas*] e do juazeiro [*Ziziphus joazeiro* Mart.]. Ao descrever tais relações apresentam-se as transformações sociais em que os Fulni-ô estão envolvidos e quais as formas de preservação da noção de pessoa Fulni-ô para ser e estar em diversos locais (áreas rituais, zonas rurais, cidades). Concomitantemente, realiza-se uma revisão histórica para inserir a articulação étnica Fulni-ô na contemporaneidade, de tal modo que apresentamos situações históricas e atuais como o processo de territorialização, modulações socioeconômicas e ritualísticas, o calendário cosmológico e um conjunto de proposições, apontamentos e elaborações em torno das performances Fulni-ô associadas com as suas noções cosmológicas e territoriais.

Palavras-chave: etnicidade; cosmologia; territorialidade; performance; práticas tradicionais.

ABSTRACT

The thesis - Fulni-ô communication flows: cosmology, territoriality and performance - is the result of a case study with the Fulni-ô ethnic group, located in the micro-region of the Ipanema basin, in the Low São Francisco hydrographic region, located in the caatingas of the sertão and northeastern agreste. This study proposes to reconcile themes of cosmology, territorial processes/ notions and performative actions to highlight in the context of interculturality systems of classification, identification, traditional knowledge and academic knowledge that are in interaction and contrast. From the considerations and analyzes of the interactions between humans, entities, plants and objects, this work presents an attempt to observe and reanimate the cosmological studies located in a specific part of the Lowlands of South America, currently seen as the Brazilian indigenous Northeast. Therefore, several Fulni-ô complexes and practices are ethnographed to describe the dynamics and cultural creativity through rituals, "works", knowledge, conceptions and expressions of social life, associated with the practices of Ouricuri [of the Syagrus coronatta palm], of the juremas [mimosas] and juazeiro [Ziziphus joazeiro Mart.]. In describing such relationships, are presented the social transformations in which the Fulni-ô are involved and what are the ways of preserving the notion of the Fulni-ô person to be and be in different places (ritual areas, rural areas, cities). At the same time, a historical review is carried out to insert the Fulni-ô ethnic articulation in contemporary times, in such a way that we present historical and current situations such as the territorialization process, socioeconomic and ritualistic modulations, the cosmological calendar and a set of propositions, notes and elaborations around the Fulni-ô performances associated with their cosmological and territorial notions.

Keywords: ethnicity; cosmology; territoriality; performance; traditional practices.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1-	Foto Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendajú. Fonte: (IBGE; IPHAN, 2017).	47
Imagem 2-	Linha do Tempo Fulni-ô.	67
Imagem 3-	Planta da extinta Aldeia do Ipanema, Província de Pernambuco pela Comissão de Mediação, 1887. Cópia de 12 de março de 1914. Fonte: (OLIVEIRA, 2011, n.p.).	70
Imagem 4-	Planta de demarcação da Terra Indígena Fulni-ô. Fonte: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste, 1993.	76
Imagem 5-	Fotografia da Serra do Comunaty - a caminho da "Reserva Canto dos Guerreiros".	180
Imagem 6-	Caminho de volta da Aldeia Ouricuri que liga a Aldeia Sede, no dia da "abertura do ouricuri".	183
Imagem 7-	Registro da fotografia em que o ex-cacique João de Pontes (em memória), reuniu-se com os demais caciques, por convocação da FUNAI para uma cerimônia solene.	191
Imagem 8-	Da esquerda para a direita Cícero de Brito com o Coletivo Mebêngôkre na Aldeia Ouricouri,	192
Imagem 9-	Registro do "Juazeiro Sagrado" no dia da Missa de Abertura do Ouricuri.	197
Imagem 10-	Velório do antigo cacique, João de Pontes.	201
Imagem 11-	Os protestos Fulni-ô costumeiramente fecham a BR 423.	206
Imagem 12-	Calendário cosmológico, ecológico e climático Fulni-ô.	209
Imagem 13-	Fotografia de seu Thxyxá/ João ao lado de uma jurema preta.	228
Imagem 14-	Preparado da bebida jurema.	228
Imagem 15-	Índios Fulni-ô fumando "chanduca" na Cachoeira do Lamarão.	243
Imagem 16-	Pintura rupestre registrada na Serra próxima à Aldeia Sede que demonstram as evidencias da territorialidade e presença autóctone na região do nordeste indígena.	246
Imagem 17-	Fotografia de uma jurema preta florida no paredão da Aldeia Sede, por Rafael Fulni-ô.	248
Imagem 18-	*Aricocó*: objeto mágico utilizado para comunicações extra-humanas com a fumaça e o tabaco.	279

Imagem 19-	Desenho representativo de uma “flauta” de tíbia.	281
Imagem 20-	Formula rítmica do toré Pankararu registrada por Martin Braunwieser e transcrita por Carlini (2000) e, posteriormente por Sandroni (2005).	286
Imagem 21-	Transcrição registrada por Nascimento (1998, p. 178).	287
Imagem 22-	Ilustração vetorizada do “pife Fulni-ô”.	293
Imagem 23-	Ilustração vetorizada da organologia do “búzio” e da maracá.	294
Imagem 24-	Gráfico do “tolê”.	295
Imagem 25-	“Toré de búzio” público realizado no Ponto de Cultura Fulni-ô	296
Imagem 26-	“Toré de búzio” público realizado na “Festa da Santa” na frente da Igreja após a procissão	296
Imagem 27-	Conjunto de imagens realizadas a partir da gravação audiovisual da confecção de um tipo de par de “búzio” Fulni-ô,	308
Imagem 28-	Imagens realizadas a partir da gravação audiovisual da confecção de um tipo de par de “búzio” Fulni-ô, realizada nas margens da Aldeia Ouricuri e na Aldeia Sede	309
Imagem 29-	Ilustração do toré de búzio realizado no oitavo Congresso Regional de Saúde Indígena Fulni-ô,	313
Imagem 30-	Atividade da bata de feijão realizada em lembrança aos antigos.	320
Imagem 31-	Grupo Fulni-ô sob lideraça do compositor Towê.	327
Imagem 32-	Foto de Xixiá/ Abdon dos Santos cantando cafurna	334
Imagem 33-	Registro do Mestre Matinho	338
Imagem 34-	Fonograma 1: cafurna unakesa	343
Imagem 35-	Fonograma 2: a briga do cachorro com a onça.	343
Imagem 36-	Trecho da partitura da cafurna: unakesa	344
Imagem 37-	Trecho da partitura da música: briga do cachocorro com a onça	344
Apêndice A-	(plantas em exsicatas)	383
Apêndice B-	(cafurnas e partituras)	390
Anexo A-	(arquivos)	403

LISTA DE QUADROS

Quadro 1-	Etnodenominações e noções clânicas	95
Quadro 2-	Lideranças e cargos da etnopolítica Fulni-ô	104
Quadro 3-	Troncos, famílias, territorialidades e significados Fulni-ô	105
Quadro 4-	Classificações identitárias dos Fulni-ô na revisão bibliográfica	108
Quadro 5-	Cafurna yahatxo	257
Quadro 6-	Canto Foowa em *yaathe* e sua tradução	269
Quadro 7-	Cafurna Chuva Grande/ Dilúvio	298
Quadro 8-	Reza de Yasakhlane em yaathe e sua tradução	317
Quadro 9-	Cafurna Unakesa	335
Quadro 10-	Cafurna Yatxtxo nine	336
Quadro 11-	Geração do índio (música Mestre Matino)	340
Quadro 12-	Lista de propriedades da planta jurema	388
Quadro 13-	Lista de entidades, espaços e clãs registrados na etnologia	410

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CBHSF	Comitê da Bacia Hidrográfica do São Francisco
CELPE	Companhia Elétrica de Pernambuco
CHESF	Companhia Hidro Elétrica do São Francisco
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
H.S.A.I.	HandBook of South American Indians
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
OIT	Organização Internacional do Trabalho
SIL	Summer Institute of Linguistic
SPI	Serviço de Proteção do Índio
SPILTN	Serviço de Povoamento e Localização de Trabalhadores Nacionais
T.I.	Terra Indígena

SUMÁRIO

1	**Introdução .....**	17
2	**As partes do todo: perfil étnico Fulni-ô .....**	21
2.1	As raízes da identidade	21
2.2	Tapuias: antigos antepassados	26
3	**Os caminhos da constituição Fulni-ô .....**	43
3.1	"Carnijós"	43
3.2	No tempo da epidemia, da guerra e da fome	55
3.3	A "resistência, o sagrado e o segredo do *ouricuri* / *keyxathka-lhá" .....*	59
4	**O reconhecimento do *Keyxatka-lhá:* o território de *Eedjadwá* .....**	68
4.1	Processos de estratificação, demarcação territorial ..... e criação do Posto Indígena	68
4.2	Reconhecimento, levantamento e demarcação	71
4.3	A retomada Fulni-ô: resistência e segredo no cenário de mobilidade étnica	76
4.4	Etnólogos na T.I Fulni-ô	79
4.5	Apontamentos do yaathe: a língua materna Fulni-ô	90
4.6	As dialéticas do segredo e as fronteiras simbólicas	93
4.7	A presença, a visibilidade e as identificações Fulni-ô	107
4.8	Direitos históricos e originários Fulni-ô	109
5	**Etnicidade e cosmologia .....**	113
5.1	Os caminhos da interseção étnico-cosmológica	113
5.1.2	*Fases e paradigmas*	118
5.2	Etnicidade	120
5.2.1	*Memória, cosmologia, mito-práxis e performance*	124
5.3	Planta, Complexo e Símbolos: as juremas e os seus significados	130
5.3.1	*Arqueologia, história, difusão e sagrado*	133
5.3.2	*A visibilidade das juremas*	138
5.3.3	*A jurema indígena: uma planta diacrítica*	142
5.4	Comunicação indígena, ritual, "trabalho"	146
5.5	A (re)vegetalização indígena: o cosmos da territorialidade	148
6	**Aspectos teórico-metodológicos .....**	159

6.1 Breves apontamentos da noção de pessoa 159
6.2 Metodologia 163
6.3 O estudo de caso 165
6.4 Entrada no campo de pesquisa 171
6.4.1 Práticas performáticas 175
6.4.2 Práticas etnobotânicas 177
7 Situação atual 180
7.1 O habitar Fulni-ô: antropologia, arquitetura e arte 180
7.2 O Ouricuri e o *tolê* como declaração de pertença étnica 184
7.3 As iniciações étnico-religiosas 186
7.4 Relações Inter-étnicas: 190
Fulni-ô, coletivos Mebêngôkre e o Vídeos nas Aldeias
7.5 O campo religioso: ecologia, ritual e performance ecumênica 193
7.6 Relações intraétnicas e o "racha da Aldeia": 200
o "ouricuri do juazeiro" e o "ouricuri novo do umbuzeiro branco"
7.7 A cidadania Fulni-ô e as suas reivindicações 205
7.8 Calendário ecológico, climático, cosmológico Fulni-ô 206
8 A "tradição" Fulni-ô no turismo indígena comunitário 210
8.1 A revitalização das práticas tradicionais 210
8.2 As "medicinas indígenas" Fulni-ô e o campo do etnoturismo 217
8.3 O movimento das entidades: 223
Eedjadwá, Tupãn, Encantados e o Grande Espírito
8.4 *Kotcha*: a jurema Fulni-ô 226
8.5 Interculturalidade e a enteogenia da jurema no etnoturismo 230
8.5.1 Contextos e atores sociais 234
8.6 Vivências, trilhas e ancestralidade na T.I. 240
8.6.1 As "reservas" do turismo indígena 242
8.6.2 Trilhas sagradas: Ouricuri, pintura rupestre e lamarão 244
8.7 Entre palhas e penas: os sinais distintivos na representação do índio .. 246
9 A perspectiva Fulni-ô no contexto das práticas tradicionais 249
9.1 A autonomia do cuidado através das plantas 249
9.2 Os remédios: "do mato e da farmácia" 254

9.3 As práticas tradicionais e as normas do sagrado no contexto das “drogas” 258
9.4 Concepções de movimento, vida, morte e comunicação 262
9.4.1 A “tradição” em disputa 265
9.4.2 O movimento de Oyaa txtxosoo: a Mãe D’Água 266
9.4.3 Foowa: a personalização da Serra do Comunaty 269
9.5 A perspectiva ameríndia nordestina Fulni-ô 270
10 A ecologia musical do búzio 280
10.1 O sagrado instrumento musical do “tolé” 280
10.2 A organologia dos instrumentos indígenas (búzio, maracá e pife) 290
10.3 O *tolê* Fulni-ô e o seu acontecimento 295
10.4 “O búzio é um quebra-cabeça” 302
10.5 A política da tradição e a cópia autenticada do búzio 310
10.6 A comunicação e o transe do “tolê” 311
11 Sociabilidade musical e os saberes sonoros 10 314
11.1 Yakhletxaka-sê: o canto da gente 314
11.2 Das ecologias e trabalhos agrários aos palcos e teatros 317
11.3 Redes musicais e comunicação indígena no Nordeste 323
11.4 Tradição, sociabilidade e aprendizagem musical 326
11.4.1 Mestres da cultura tradicional Fulni-ô..... 332
11.4.2 Unakesa: vamos procurar nossos direitos 333
11.4.3 A Banda de Pife Fulni-ô e o grupo cultural Fetxhá 338
11.5 Possíveis indicações, traduções e representações (pauta e fonograma) 341
12 Considerações finais 345
Referências 352
Apêndice A (plantas) 383
Apêndice B (cafurnas) 396
Anexo A (arquivos) 403
Anexo B (mitos) 410

1 Introdução

A etnohistória Fulni-ô e dos seus "antepassados" pelos Sertões e Agrestes contém mais de 4 séculos de contato com muitas incertezas e fronteiras materiais/ simbólicas, que remetem aos tempos coloniais, pós-coloniais, regimes, assimetrias e conflitos sociais. É possível identificar no processo social da etnia enfrentamentos diversos por uma contínua luta pela terra e por direitos indígenas específicos expressados em seu modo de viver e estar nos locais (aldeias e cidades). A etnia tem em sua memória coletiva maneiras de narrar a sua "história" e os percursos dos seus "troncos antigos", resguardando o tempo "sagrado" e uma série de conteúdos pelo "segredo". Ademais, o território indígena assume um leque de particularidades, pois além de ter sido um dos primeiros do Brasil a receber a instalação de um posto do SPI, na década de 1920, também tem uma divisão por lotes de terra na área indígena e um conflituoso processo agrário, em consequência das políticas dos arrendamentos. Tais questões apontam problemáticas nos processos adaptativos dos indígenas para a integração com a sociedade nacional dominante de classes.

Por outro aspecto, os Fulni-ô resguardam uma relação singular de habitar o seu território com diversas práticas sociais, sendo o "rito do ouricouri" a instituição cosmológica de maior centralidade na preservação e revitalização da vida indígena acionada através da língua materna *yaathe*. O rito que passou por fases históricas e processos de ressemantização ganha uma série de traduções, sendo hoje o "ouricouri" um tempo de reclusão e uma forma de explicação indígena do que significa o ritual de longa duração dos Fulni-ô no espaço do *Keyxatkalha (a cabeça do lugar)*. São transformações de espaços, pessoas participantes, simbolismos e sentidos que ganham sua ressemantização no decorrer dos movimentos históricos e adaptativos, sendo também um elo de iniciação e manutenção do pertencimento étnico Fulni-ô com uma intima relação de construção simbólica intra-étnica. Como veremos adiante tal preservação está intimamente ligada com os atributos da constituição da pessoa – *setso Fulni-ô*. Diante destas questões, tal trabalho aponta as transformações cosmológicas e performáticas do habitar Fulni-ô através da memória coletiva e das práticas tradicionais em torno das plantas consideradas "sagradas", em uma série de atividades que expressam fechamento e abertura a partir de casos etnografados da situação atual, do turismo indígena, intermedicalidade e sociabilidade musical Fulni-ô. De modo geral, busca-se compreender como os Fulni-ô narram a perenidade da vida étnica em sua relação com um sistema assimétrico nacional de dominação.

Logo, há o objetivo de análisar o processo histórico e as suas repercussões diretas na qualidade de vida contemporânea Fulni-ô para realizar comparações no estudo de caso em questão. A proposta de um 'fluxo de comunicação Fulni-ô' procura conciliar uma extensa revisão bibliográfica, sob a temática da etnohistória com a intenção de apontar no paradigma do tempo linhas de continuidades e trocas simbólicas a partir de práticas rituais e "tradicionais" que envolvam plantas nativas com prestígio comunitário, como o "ouricouri, juazeiro e a jurema". O intuito é problematizar a noção de história e territorialidade para compreender a dinamicidade das ações humanas que abrangem construções de significados e dinamicidades sociais, assim como mudanças nos ambientes, territórios, expressões e modos de vida que resultam em conflitos ontológicos, espistemológicos e de convivência. Ao se debruçar nos estudos de cosmologia, territorialidade e performance há a intenção de compreender o processo histórico e as suas repercussões na qualidade de vida atual dos Fulni-ô. Deste modo, aborda-se as adaptações e interações da identidade na formação da pessoa (*setsô Fulni-ô*). Muitas vezes as plantas e os ambientes são vistos como meros objetos estáticos que não exercem influência na humanidade, por isso, parece-me fundamental trazê-las (as coisas) de volta à vida ao destacar as suas interações e de como são fundamentais aos olhares, ouvidos e sentidos indígenas.

Esta tese tem a proposta de exercitar um *diálogo dos complexos* ao destacar a dialética e adaptação cosmológica performática de dois complexos: 1. do toré Fulni-ô (através do "rito do ouricouri" e dos aerofones "sagrados" do "búzio"), e 2. da jurema. Diante destas questões questiona-se: quais as adaptações cosmológicas e performáticas possíveis de serem mencionadas no caso Fulni-ô? Quais as interações e conteúdos das aberturas Fulni-ô em torno da "jurema" e dos "búzios"? Tais questionamentos se esbarram no "segredo do sagrado" Fulni-ô e em uma série de adaptações socioculturais e econômicas. Portanto, ao descrever um fragmento das trocas econômicas simbólicas do Nordeste indígena, tenho enquanto pressuposto a tentativa de apontar uma perspectiva ameríndia nordestina, onde as plantas são elementos centrais nas relações cosmológicas, de alteridade e de constituição de um "eu, nós, eles", assim como de acesso ao campo do sobrenatural.

Para tal, a tese é organizada em três partes. A primeira se refere ao aparecimento dos "Tapuias, Carnijós e Fulni-ô" nos registros e literatura antropológica, não pretendo reconstruir a totalidade da historicidade indígena e nacional, mas destacar breves eventos marcantes para os rumos da vida indígena nos Sertões e no Nordeste brasileiro. De tal modo, procuro descrever a partir do contato o processo de territorialização dos Fulni-ô e a sua noção de territorialidade utilizada para reivindicações diversas. Na primeira sessão (caps. 1 – 4) é apresentada uma

extensa revisão bibliográfica com a intenção de aprofundar e compreender as possíveis comparações temporais ao estudo de caso. Pode-se afirmar que os Fulni-ô procuram concluir a demarcação (ainda sem conclusão) do seu território e retomar partes da sua territorialidade reivindicando os percursos dos seus "antepassados". Logo, é perceptível pela dinamicidade e combinatória cultural os fluxos de comunicações étnico-cosmológicas no Nordeste que estão vinculados a um difusionismo de práticas, que resguardam um particular e a reverência aos locais "sagrados". Desta maneira, construí uma linha do tempo Fulni-ô para pontuar alguns marcos históricos da etnia, também tentarei destaca-los em um amplo contexto indígena no Nordeste, a partir das redes de relações e das maneiras de ser indígena nas Terras Baixas da América do Sul.

A segunda parte do trabalho - que engloba os capítulos cinco ao sete – destaca questões teóricas-metodológicas do estudo realizado por um recorte do estado atual da situação Fulni-ô - registrada nos anos de 2016 – 2021. Ao descrever o estado atual e demais eventos dos Fulni-ô procuro apresentar através de um comparativo com demais plantas e as dinâmicas sociais do rito as transformações nos arranjos etnopoliticos e simbólicos que revelam uma compreensão do tempo, para tal ilustro um calendário cosmológico, ecológico e festivo que representam algumas relações e dinâmicas dos ritos dos ouricouris.

A terceira parte do trabalho descreve a ecologia musical do búzio e a sua confecção, que se torna de grande valor etnográfico, pois também destaco um regime estético em torno do objeto e do "tolê" Fulni-ô. O "búzio" é um instrumento musical utilizado no Nordeste com amplas finalidades, se nos registros etnológicos os objetos assumem grande importância nos ritos de iniciação Fulni-ô (BOUDIN, 1949, 1950), hoje em sua apresentação pública eles se tornam "a parte revelada do segredo" de ampla complexidade em seu aspecto diacrítico, sendo apenas um fragmento de um sistema cosmológico maior. No "jogo" político das situações e representações, o "toré de búzio" público demonstra que os indígenas em Águas Belas/ PE estão vivos fazendo o que os "antepassados" faziam, mas de um modo singular e contemporâneo. Logo, a etnografia aponta para a habilidade Fulni-ô em resguardar saberes e autenticar cópias da sua "tradição" para traduzir semânticas ao extra-étnico. O último capítulo detalha a partir de professores (e músicos da tradição) como os Fulni-ô indigenizam o mundo a sua volta ao desenvolverem habilidades que resguardam o "tolê" e criam abertura às cafurnas para apresentar uma "cultura autêntica" aos demais olhares no contexto intercultural. Portanto, tais transformações estão associadas com criatividades coletivas e biografias que ligam territórios,

trocas simbólicas, grupos sociais e adaptações socioeconômicas ao destacar as formas em que se preserva e se adapta um modo de ser e estar Fulni-ô.

A organização deste trabalho relata sobretudo o percurso do pesquisador para registrar e coletar dados de campo com um Povo Indígena que assume um afastamento com antropólogos e pesquisas de modo geral. O "segredo" envolve uma série de comportamentos e silêncios que demonstram conteúdos inacessíveis que ditam os rumos epistemológicos. Logo, uma das formas possíveis de apresentação da pesquisa de tese foi iniciar a etnografia e conversas nos contextos do turismo étnico comunitário, pois se tornou um campo consolidado com um regime especifico na 'representação do índio' sob as modulações Fulni-ô. Depois fui impulsionado pelos interlocutores e colaboradores para finalizar o campo de pesquisa nas aldeias conversando com professores indígenas sobre a sociabilidade das performances nas transformações cosmológicas e socioeconômicas dos modos de vida Fulni-ô. O que possibilitou diversos *insights* e associações sobre como ocorreram as adaptações cosmológicas/ performáticas e de como o toré continuou por ter um lugar reservado aos indígenas. Por outro aspecto, no estudo etnográfico, os Fulni-ô também demonstraram possíveis reflexões na perspectiva ameríndia nordestina uma vez que certas plantas e locais "sagrados" do território têm vida animada em um campo interespécies no mundo humano e extra-humano. Logo, falar de plantas, cosmologia e performance demonstram atribuições compartilhadas entre o "eu" e o "nós" com ambientes e espécies, que através de práticas identitárias formam sentidos culturais e saberes locais.

2 As partes do todo: perfil étnico Fulni-ô

2.1 As raízes da identidade

Colocar palavras em sequências cronológicas torna o exercício de contar algo como uma tarefa árdua e preocupante, porque lidamos com vazios historiográficos e alguns dilemas na construção do conhecimento antropológico. Para tecer um caminho narrativo possível ao estudo de caso, sigo o movimento cronológico dos eventos com a intenção de apontar as adaptações e economias simbólicas étnico-religiosas, no que diz respeito aos "regimes" compartilhados pelas suas memórias, cosmologias, práticas e territórios. São muitos os agentes e personagens com distintos modos de contar as "histórias" que estão em questão. Por isso, entre mitos, contos, memórias, eventos, instituições e atores em diferentes contextos, parece-me mais didático respeitar o tempo cronológico e seguir as evidências possíveis dos registros e dados etnológicos.

Para nos aproximarmos de uma possível interpretação do processo sócio-histórico Fulni-ô, a observação inicial parte por três fases situadas cronologicamente. Primeiro, destaco os relatos e registros surgidos por instituições coloniais, missionários e viajantes com a intenção de compreender a formação de termos discriminatórios atribuídos aos "outros" e, qual o *locus simbólico* social que essas pessoas eram designadas. Segundo, partimos para a observação de uma etnologia inicial para destacar como os Tapuias e os Carnijós foram mencionados nos registros históricos e no *locus simbólico* societário. Por fim, destaca-se o protagonismo indígena para descrever o contexto intercultural Fulni-ô e o seu sistema de identificação, o qual mesmo em contato com a regionalização e colonização secular, ainda, demonstra-se acima de tudo: indígena. O objetivo principal é destacar as políticas da tradição através de emblemas cosmológicos, práticas tradicionais e performances. Estamos tratando do tema de: identidades, saberes e economias simbólicas, que estão em fluxo e revelam práticas identitárias-étnico-cosmológicas, um senso de existência coletiva e individual, com um estatuto autodeterminado no regime de morais e valores, que circundam e envolvem todos os pertencentes na interculturalidade.

No período inicial da revisão bibliográfica do processo de formação da etnia Fulni-ô e da sua ideologia de pertença, observei que as informações existentes dos trajetos étnico-religiosos se concentram nos relatos de agentes coloniais que demonstravam uma tensa relação com os indígenas. Geralmente, ainda que estes dados e escritos forneçam uma base de informações importantes do seu contexto histórico, eles são de natureza etnocêntrica, pois carregam a tendência de inferiorização e exclusão da identidade étnica da "História". Por conseguinte, carecem de melhor esclarecimento acerca dos contextos e assimetrias sociais.

Apenas com a constituição de um campo etnológico no Brasil, os indígenas ganharam uma nova visibilidade, que se distanciava dos pressupostos coloniais e neocoloniais de inferiorização. Desse modo, ao longo dos anos, os grupos étnicos formaram-se enquanto sujeitos coletivos entendidos como unidades políticas remanescentes, que reivindicavam historicamente os seus direitos de propriedade coletiva de terra e condições de justiça social (WEBER, 1999; BARTOLOMÉ, 2017; REESINK; CARVALHO, 2018).

A possibilidade de narrar a etnohistória Fulni-ô se apresenta de duas formas, inicialmente, pelos documentos ditos oficiais e, segundo, pela história oral dos indígenas. A consciência dos contextos de poder, dos aspectos narrativos e da ideia de uma história de conflito em comum, torna o ato de 'narrar uma história' e revelar um tempo vivido uma demonstração de uma consciência histórica fruto de interações sociais e das chances de sobrevivência em um mundo perigoso, no qual a identidade étnica está em conflito e redefinindo os seus espaços simbólicos. Como destacado por antropólogos, historiadores e sociólogos (CUNHA, 1992; VIVEIROS DE CASTRO, 1999; DÍAZ, 2015; BARTOLOMÉ, 2017), a tentativa de reconstrução de um passado é difícil, sendo, muitas vezes, desfocada diante da distância das experiências, temporalidade, gerações, registros, informações e dados já perdidos no tempo. Por isso, uma narrativa que considera os relatos etnocêntricos dos agentes religiosos, cronistas e relatórios coloniais se torna corriqueira nas pesquisas para compreender as dinâmicas das atuações políticas e territoriais, em seu aspecto temporal e espacial, por parte dos diferentes atores que compõem o cenário social. Esta perspectiva revela uma historicidade contada apenas de um lado, de fora para dentro, que nos diz bastante sobre as imprecisões, distanciamentos e equívocos nas classificações, repercutindo em violências decorrentes das epistemologias coloniais de dominação (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; SAID, 2007[1978])[1]. Geralmente, essa forma de contar a "História" tem como pressuposto um simples binômio dos polos dominador versus dominados, que, na realidade oculta a relação de interdependência com os nativos que já estavam estabelecidos em suas terras (MONTEIRO, 2001). Portanto, para não

[1] Os autores mencionados trazem aportes teóricos que merecem consideração, SAID (2007[1978]) ao destacar as concepções ideológicas do "ocidentalismo" e "orientalismo" em uma escala ampla como um sistema de marcadores socioculturais que criam semelhanças e diferenças junto com a construção de um projeto de dominação e poder. Por outro viés, Viveiros de Castro (1996) salienta como uma política epistemológica operou no sistema de dominação e sujeição nas Américas de modo material e simbólico nas pessoas, instituições, terras e territórios, sendo a colonização do pensamento uma consequência da internalização da sujeição e de uma série de comportamentos morais. Pode-se dizer ainda que o autor (ibid.) aprofunda uma critica ao analisar na formação acadêmica antropológica brasileira um conjunto de concepções político-epistemológicas da etnologia e depois da antropologia indígena no Brasil que se pauta pelas relações de dominação, contato, interação e relações internas/ externas dos centrismos societários que destacam a situação de contato como limitante e apenas como parte que envolve a sociedade nacional, como se a etnohistória indígena fosse um semento e/ou parte da história nacional.

cair nesses enganos históricos aplica-se a compreensão dos indígenas enquanto: sujeitos históricos e atores políticos nas suas próprias tramas.

Falar em como os Fulni-ô esculpiram o seu destino é detalhar os seus processos sócio-históricos e a sua percepção no mundo, assim como as situações em que estiveram envolvidos e como se organizam politicamente enquanto unidade social - no sentido weberiano (1999). O fato é que estes indígenas expressam em sua constituição uma linhagem de descendência e uma noção de continuidade histórica. “Tapuia, Carnijó, Folá, Fokhlassa e Fulni-ô” são algumas das classificações que revelam em sua natureza elementos históricos e semânticos. A partir da situação de contato, que perdura por muitos anos, há uma disputa simbólica entre grupos sociais que procuram espaços e formas de valorização de si. No caso dos grupos étnicos (cujo aporte teórico encontra-se no 4º capítulo) esses conflitos dirigem-se aos seus termos classificatórios, sentidos e valores associados. Se do lado de fora, a criação da alter-classificação tende à construção de um corpo simbólico de inferiorização, do lado de dentro da comunidade de pertença, as auto-classificações se revestem de sentidos e significados que firmam uma auto-valorização (REESINK, 2020). Essa relação de contato e conflito (FERNANDES, 2009 [1975]) dos grupos sociais são concretizadas por fronteiras materiais e simbólicas (BARTH, 1969, 2000). A força e hegemonia desses valores e noções simbólicas criam um campo de estruturas, que poderão ser estruturantes em sua sociabilidade e na construção do *habitus* (BOURDIEU, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 1999; SCHRÖDER, 2012).

A partir da consolidação de uma linhagem antropológica autores como Galvão (1960), Melatti (1983 [1970]), Cardoso de Oliveira (1976a), Manuela Carneiro da Cunha (1986, 1992), Viveiros de Castro (1999), Seeger (1980), Mata (1989), Reesink (1999) e Oliveira (2011) elaboraram noções em torno das áreas culturais e da etnohistória no Brasil, com a intenção de se livrar dos equívocos da história nacional e, por conseguinte, compreender como a identidade étnica se situa em sua organização política lidando com projetos de poder em curso. A aplicação da etnohistória se situa sob o arcabouço de uma ‘antropologia histórica’, com a intenção de compreender os sentidos vividos e reelaborados, derivados da situação de contato. O conjunto temático está conectado à memória social e aos seus enraizamentos individuais e coletivos. Em última instância, buscamos compreender quais são os sentidos históricos e criatividades culturais acionadas para se retratar à etnia de pertença como categoria classificatória fundamental.

Por essa razão, caracterizar a etnia Fulni-ô é sobretudo um estudo da resistência étnica, diante da colonização e da formação do Estado-nação (DÍAZ, 1983, 1992, 2015; FOTI, 1991).

Consequentemente, adentramos numa área de transformações sócio-históricas intensas provocadas pela regionalização, industrialização, estratificação e globalização, onde as identidades dos grupos étnicos se formam pela perenidade e diálogos de oposição/ contraste à identidade nacional (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011; CANCLINI, 2000). A complexidade do aspecto temporal e espacial envolvem a noção processual dos rearranjos sociais permeados por tensões e conflitos que negociam identidades (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940; GLUCKMAN, 1987), através de ações simbólicas em um sistema classificatório discriminatório (LÉVI-STRAUSS, 2013 [1962]). Descrever uma etnia junto com o que sabemos dos seus marcos sócio-históricos, torna-se um trabalho de compreensão do tempo/ espaço que procura as estruturas invisibilizadas[2] e os múltiplos sentidos históricos. Nesse aspecto, a etnohistória, ou, melhor, a história dos povos indígenas realizada *com, para* e *pelos* índios trazem uma perspectiva contra-hegemônica acerca de sua posição no mundo, havendo a possibilidade de contar o tempo vivido e de perceber gerações, saberes, ambientes e sensorialidades de um modo não corrompido pelo etnocentrismo (SCHADEN, 1946). A resposta a esta diretriz antropológica é uma abordagem mais analítica acerca das motivações, interações e complexidades dos grupos sociais. Quais são os pontos de vista que integram um determinado estatuto histórico? Como os indígenas Fulni-ô se colocam como agentes criadores de história? Como se posicionam e "escrevem" a sua história? São algumas das questões que procuro dialogar. Certamente, não respondo essas questões por definitivo, estes são questionamentos abertos que se somam no decorrer dos anos e das transformações sociais. Entretanto, aponto visibilidades e fragmentos importantes em um cenário de injustiça e invisibilização pelo Estado nacional no decorrer dos anos.

Em sequência, detalho apontamentos nas reorganizações indígenas e nos processos formadas no decorrer das situações de contato e dos seus recorrentes conflitos para destacar as organizações políticas interculturais existentes na territorialização Fulni-ô. Assim, apresento com quais estratégias esses índios reivindicam a sua identidade étnica e procuraram adquirir direitos. No nosso caso de observação, o sistema cosmológico foi e é a fronteira de demarcação para não se deixar envolver unicamente pela identidade nacional (REESINK, 2015). Os Fulni-

[2] Utilizo o verbo invisibilizar no sentido de que diferentes partes (instituições e atores sociais) criam e disputam um *locus simbólico* ao construir uma "história" com narrativa que criam valores, morais, comportamentos, códigos sociais, funções sociais e estruturas que acionam um projeto ideológico de descendência. Outros termos também são aplicados nessa ideia para detalhar a noção de estruturas e atores sociais em conflito, como: ocultadas e marginalizados. Ambos emitem a ideia de forças sociais que são visíveis e invisivilizadas por algo ou alguém em interação que compõe uma rede com centros e periferias. O termo subalternos proposto Spivak (2010) remete as reflexões das disputas de representação e dos atos políticos do discurso hegemônico ao excluir sujeitos inseridos nas negociações das classes sociais.

ô através da sua autonomia cosmológica trataram de desenvolver mecanismos de união no tempo do "sagrado", que assume o centro de sua vitalidade étnica. Tais particularidades das práticas rituais e cosmológicas demonstram possíveis linhas de continuidades em transformação (REESINK, 2000, 2018), que correspondem favoravelmente à narrativa de um percurso histórico resultante em processos de territorialidade, territorialização e educação da atenção às identificações e economias simbólicas da alteridade.

A formação da etnia Fulni-ô e o aparecimento da sua autodenominação faz parte de uma ação conjunta de resistência étnica, frente ao regime imposto de organização territorial pela Coroa portuguesa, que resultou numa determinada situação no contexto da República, com muitas consequências negativas para os indígenas, sendo o arrendamento, a invasão e a redução das terras indígenas uma das consequências mais graves atualmente. Desse modo, os Fulni-ô ilustram o caso indígena no Nordeste de resistência, fusão, segredo e sagrado, que, mesmo diante de tantas forças coloniais e neocoloniais adversas, eles mantiveram uma identidade indígena com bastante habilidade em estabelecer diferenças. Por isso, que hoje eles cantam nas cafurnas: "*yôo setsô Fulni-ô"* (*nós somos índios Fulni-ô*).

Muitas exteriorizações já foram feitas, ao ponto que, falar dos Fulni-ô e descrever o seu sistema de organização étnico-cosmológico não é algo simples e fácil de traduzir. As informações que tratam a respeito destes índios não lotam as bibliotecas e não estão em quaisquer estantes, porém, também não estão escondidas ou impossibilitadas de serem consultadas. É possível encontrar algum material a seu respeito, mas a qualidade deste já é outra coisa, muitos deles mostram apenas um lado dos acontecimentos ou estão sobrecarregados de etnocentrismos e falso empirismo (como em: VIANA, 1966), impondo ao índio a condição de congelado no tempo, estático, "em vias de extinção" e prejudiciais ao desenvolvimento. Estes registros estão presentes em fases coloniais e pós-coloniais, concordantes com a tentativa de dominação completa das identidades étnicas, sendo um projeto que perdura por muitos anos e caminha conforme a passagem dos tempos, desde o século XVI até a atualidade (REESINK, 2000; OLIVEIRA, 2004, 2011; FERNANDES, 1975; RIBEIRO, 1995; SCHRÖDER, 2019).

Como os Fulni-ô compreendem o seu lugar na história e a sua formação étnica? uma vez que eles assumem em sua pertença vínculos de filiação e descendência com etnônimos que sugerem ligações de parentescos com "grupos tribais" anteriores, ditos como os "de origem". Para elucidar essa questão colocaremos em paralelo os registros coloniais, indígenas e antropológicos que possibilitam uma historiografia. Infelizmente, os dados disponíveis não

distinguem com clareza a sociogênese e etnogênese[3] Fulni-ô na completude que almejava, todavia, em contrapartida, é possível formular hipóteses e compreender como estes ameríndios foram hostilizados por não-indígenas que arrendavam e invadiam suas terras. Dessa forma, sua relação territorial está imbricada com a criação dos aldeamentos indígenas e dos projetos coloniais, imperiais e republicanos. Os vínculos de pertença, ditos pelos Fulni-ô como "tapuias" e "carnijó", demonstram uma relação secular de convívio com um acúmulo de classificações internas e externas de sentidos diversos. Ao consultarmos a bibliografia, foi visto que o termo tapuia aparece primeiro nos registros históricos, com maior abrangência no que se refere à classificação de grupos sociais habitantes nos interiores do Nordeste. Visto a aplicabilidade genérica destas classificações na construção histórica oficial e oral, indaga-se: quem são os "tapuias" e os "carnijós" que os Fulni-ô se referem? Esse capítulo busca relacionar as construções sócio-culturais e identificações Fulni-ô que se encontram neste campo de dinâmica territorial e cosmológica.

2.2 Tapuias: antigos antepassados

As Grandes Navegações nas ditas Américas tiveram como consequência diversas interações e negociações econômicas, o território litorâneo e costeiro Sul-Americano foi explorado por diferentes povos, que viam no "Novo Mundo" uma possibilidade de crescimento e domínio, a exemplo dos ingleses, franceses, lusos, flamengos e batavos (STADEN, 2010 [1576]). Ao longo dos séculos XVI e XVIII estes estrangeiros estabeleceram diferentes alianças e desavenças, entre eles e com os povos já residentes. Os distanciamentos das barreiras linguísticas e comunicativas eram muitos entre ambos os lados, a entrada na costa também não ocorreu de modo acelerado, sendo progressiva e conflituosa com o passar dos anos.

No primeiro momento, os impulsos exploratórios portugueses foram direcionados e acordados por um acordo de unificação com a Espanha, que culminou no Tratado de Tordesilhas de 1500, estabelecido com os espanhóis após as expedições como a de Vicente Y.

---

[3] Como destaca Bartolomé (2017, p. 263), o conceito de etnogênese foi estabelecido - de modo emergencial diante da transfiguração étnica - para destacar "processos sociais designados pelos grupos étnicos" submetidos a relação de dominação e marginalização, que se unificaram e se adaptaram juridicamente enquanto Povos Indígenas, ou, "nações sem Estado". Para o autor, "Povos Indígenas" se refere à dignidade cultural atribuída aos grupos etnolinguísticos como "uma comunidade de comunicação e de reconhecimento mútuo, que possibilite uma orientação e ação compartilhada para o cumprimento de objetivos públicos" (BARTOLOMÉ, 2017, p.272). Deste modo, a partir do caso Fulni-ô pode-se considerar que houve uma etnogênese de segundo grau no contexto de reconhecimento estatal, principalmente, devido ao reconhecimento continuo existente das diferenças por longa duração - dos tempos coloniais aos democráticos, que teve como consequência a integração por circunstâncias históricas. Logo, impulsionados no contexto do reconhecimento, há a posteriori uma necessidade de afirmação e agrupamento dos grupos étnicos para a reivindicação de direitos "originários" que reorganiza a identidade e seus objetivos políticos.

Pinzón, que aportou na região costeira de Pernambuco. O próprio nome derivado de *Parnambuco* sugere significados a partir da entrada na costa pelos canais marítimos e pela comercialização do Pau-Brasil. O Tratado definiu linhas demarcatórias imaginárias e donatárias, chamadas de Capitanias Hereditárias (1533 – 1821) que visava a "doação" e distribuição das terras conquistadas para os portugueses e espanhóis na colonização das terras. A época das grandes navegações é marcada historicamente pelas expedições exploratórias, como a de Martim Afonso de Souza, em 1530, com a intenção de obter controle e definição territorial, frente aos outros estrangeiros exploradores e povos indígenas. No entanto, devido aos empecilhos das Capitanias, em 1548, D. João III nomeia Tomé de Souza como Governador Geral e coloca uma forma de controle da Coroa na sua colônia em formação (HOHENTHAL, 1960; POMPEU SOBRINHO, 1934).

A primeira fase exploratória portuguesa buscou a acomodação para a posterior consolidação territorial, em um momento inicial, os portugueses se empenharam em colonizar os tupis, que eram vistos como os protótipos dos índios da terra. Mas, a realidade é que inicialmente o fracasso colonial invadiu o sentimento dos viajantes e missionários que eram impedidos pelas distâncias linguísticas e culturais. No séc. XVI poucos indígenas começaram a atuar como tradutores, inclusive, viajando para os países europeus. Tais ações visavam construir uma rede de interdependência para a exploração e invasão de terras, visto que nos primeiros séculos da colonização os colonizadores eram mais dependentes dos nativos do que o inverso. Durante a entrada inicial, os portugueses também entraram em combate com outros grupos durante as suas invasões, como os Caétes[4] e mais nações indígenas. Por isso, frente ao fracasso missionário e bélico, numa tentativa de estabelecer modelos de convivência, os lusos apostaram temporalmente na transformação religiosa pela conversão que induzia ao contato sem mistura, autorizadas pelo papado de Paulo III em 1537 pela ordem das bulas *Veritas ipsa*

[4] Os Caétes - descritos em Hohenthal (1960, p. 37-38) - eram inimigos ferrenhos dos portugueses, por volta dos anos de 1560, esse grupo fez diversas migrações e frentes de combate à Coroa portuguesa, que impediu as expedições aos interiores nas regiões do rio São Francisco, sendo muitas nações indígenas contrárias a invasão e de difícil abertura à sujeição colonial da Ordem de Cristo e da Coroa (HOHENTHAL, 1960; POMPEU SOBRINHO, 1934, PINTO, 1956). Diversos movimentos e acontecimentos ocorreram contra as imposições religiosas coloniais, a exemplo dos Caétes e dos ditos "tapuias bárbaros" aliados dos batavos e dos mamelucos que configuraram uma contracultura religiosa ao catolicismo e aos eclesiásticos. Fato é que a educação por sujeição dos religiosos portugueses também resultava em muitas violências contra os indígenas, havendo em geral um clima de tensão nos agrupamentos populacionais pelo surgimento de conflitos. Temos como exemplo a Guerra dos Bárbaros que se inicia com conflitos desde os anos de 1650 e termina por volta de 1720, como evento de rejeição dos Tapuia à imposição cristã e colonial. A oposição ameríndia ao mundo cristão teve como resposta a morte de diversos núcleos indígenas tapuias, os quais não se sujeitaram ao regime e estabeleceram antes de tudo, uma relação de vida ou morte com a Ordem de Cristo e a adequação missionária cristã, capuchinha e jesuíta. Durante as Missões os postos de autoridade dos agentes religiosos e coloniais foram os eixos centrais na formação das aldeias e subgrupos organizacionais.

e *Sublimis Deus*[5], que ambas certificaram a capacidade do índio em ter liberdade, alma e propriedade, mas, por outro lado também entender e converter-se à religião católica sem a escravidão. Essa diretriz partiu do papa Gregório I, na colonização europeia, que buscou reorientar a cultura nativa em vez de destruí-la. A ordem do papado de Paulo III sanava três questionamentos da época: se os índios eram gente, se podiam ser convertidos e se realmente tinham o direito à terra, de tal modo que dava diretrizes para agrupar indígenas, mas, não lhes tratar como escravos. Logo, a conversão foi uma maneira de agrupar e atrair os nativos para uma ideologia e modelo organizacional no campo do trabalho da "liberdade colonial". Porém, vale ressaltar, que, em muitos casos, não livrou os indígenas de uma relação escravocrata, pois, conforme os registros da primeira lei de 1570 que determinou a "liberdade", ela também legitimou o aprisionamento pelo uso do trabalho compulsório justificado por "guerras justas". Em outras palavras, o uso da violência dos agentes coloniais se justificava caso houvesse rejeição e negação dos nativos à conversão e a missão espiritual/ temporal dos agentes religiosos (PUNTONI, 2002).

Nos relatos coloniais existem muitas dúvidas acerca dos etnônimos e da veracidade dos registros, o termo tapuia demonstra essa questão ao ser descrito de distintos modos nos relatos de missionários, crônicas e registros "oficiais". O relato de Anchieta, em 1584, revela que havia uma disputa nas alianças coloniais com os grupos indígenas, a exemplo dos costeiros falantes do tupi com os do interior, que possivelmente realizavam um tipo de percurso sazonal, também eram caracterizados por construção de casas, dormirem ao ar livre e serem mais inclinados à caça. Conforme sugere Anchieta, o termo tapuia parte dos Tupi com a tradução de "escravos e não-aliados", os ditos inimigos contrários numa tradução que derivou da aliança tupi com os lusos, resultando em uma troca cultural enorme (POMPEU SOBRINHO, 1939; REESINK, 2002; CUNHA, 2011).

As descrições de Gabriel Soares de Sousa, no Tratado Descritivo do Brasil, em 1587, nos dão algum indício de como os *tapuias* eram apontados. A obra tenta construir uma imagem

[5] "Nós, que, embora indignos, exercemos sobre a terra o poder de nosso Senhor e buscamos com todas as nossas forças recolher as ovelhas dispersas de seu rebanho no aprisco a nós confiado, consideramos, no entanto, que os índios são verdadeiramente homens e que eles não só são capazes de compreender a fé católica, como, segundo nos informaram, anseiam sobremaneira recebê-la. Desejosos de prover amplo remédio para estes males, definimos e declaramos pela presente Encíclica, ou por qualquer sua tradução assinada por qualquer notário público e selada com o selo de qualquer mandatário eclesiástico, a quem se deve dar os mesmos créditos que às autoridades originais, que, não obstante o que quer que se tenha dito ou se diga em contrário, os ditos índios e todos os outros povos que venham a ser descobertos pelos cristãos, não devem em absoluto ser privados de sua liberdade ou da posse de suas propriedades, ainda que sejam alheios à fé de Jesus Cristo; e que eles devem livre e legitimamente gozar de sua liberdade e da posse de sua propriedade; e não devem de modo algum ser escravizados; e se o contrário vier a acontecer, tais atos devem ser considerados nulos e sem efeito." ([escrito por Paulo III em 29 de maio de 1537] Bula do Papa Paulo III, acervo do Centro de Estudos de História do México, 1755).

da história indígena e sugere uma narrativa para diferentes grupos indígenas em relações de paz e guerras na região interiorana e da costa. Os Tapuias são colocados como os diversos grupos interioranos, sendo os índios dos sertões que migraram dos interiores para a costa e foram expulsos pelos Tupi (agrupados em Tupinambá, Caeté, Tupinaés, chamados de indígenas costeiros). Segundo consta no relato do senhor de engenho e explorador de minério, o termo tapuias foi retratado como uma classificação para os diferentes grupos, sendo um grupo de "*diferentes castas, costumes diferentes e contrários entre si"* (SOUSA, 1851 [1587], p. 341). No relato do cronista, as regiões dos interiores dos sertões e agrestes são descritas como habitadas por tapuias com diferentes características.

> Ao longo deste rio vivem agora alguns caetés, de uma banda, e da outra vivem tupinambás; mais acima vivem os **tapuias** de diferentes castas, tupinaés, amoipiras, ubirajaras e amazonas; e além delas vive outro gentio (não tratando dos que comunicam com os portugueses), que se atavia com jóias de ouro, de que há certas informações. Este gentio se afirma viver à vista da Alagoa Grande, tão afamada e desejada de descobrir, da qual este rio nasce. E é tão requestado este rio de todo o gentio, por ser muito farto de pescado e caça, e por a terra dele ser muito fértil como já fica dito; onde se dão mui bem toda a sorte de mantimentos naturais da terra (SOUSA, 1851 [1587], p. 341, [grifo de minha autoria]).

Através das descrições de Gabriel Soares, em torno da região do São Francisco, observa-se que a classificação de tapuias era genérica e abrange distintas unidades sociais, sendo utilizada pelos colonizadores portugueses para designar a posição geográfica de diferentes indígenas com seus conflitos intergrupais. Desse modo, tapuias não representava uma unidade cultural, mas sim uma classificação genérica para uma pluralidade sociocultural. O cronista e viajante também nos apresenta uma série de descrições em torno das características musicais e espirituais de grupos tupi e não tupi, abordamos especificamente os instrumentos de sopros indígenas (búzios feitos de concha do mar, trombetas e trompas utilizadas como instrumentos)[6].

A classificação tapuia também é associada à categoria de "índios amansados", aqueles que foram aldeados e que ajudavam nas missões dos aliados portugueses, demonstrando que estes grupos estavam em contato e estabeleceram um convívio, com o estabelecimento de uma distinção cultural (PINTO, 1956). Robert Lowie (1946, p. 553) chegou a afirmar sobre o

[6] "Trazem os amoipiras os beiços furados e pedras neles como os tupinambás; pintam-se de jenipapo, e enfeitam-se como eles; e usam na guerra tambores que fazem de um só pau, que cavam por dentro com fogo tanto até que ficam mui delgados, os quais toam muito bem; na mesma guerra usam de trombetas que fazem de uns búzios grandes furados, ou da cana da perna das alimárias que matam, a qual lavram e engastam num pau. Em tudo o mais seguem os costumes dos tupinambás, assim na guerra como na paz, dos quais fica dito largamente no seu título. Estes amoipiras têm por vizinhos no sertão detrás de si outro gentio, a que chamam ubirajaras ['senhores dos paus'], com quem têm guerra ordinariamente, e se matam e comem uns aos outros com muita crueldade, sem perdoarem as vidas, quando se cativam" (SOUSA, 1851 [1587], p. 336).

aspecto classificatório genérico: "*The inevitable conclusion is that "Tapuya" is a blanket term like "Digger Indian" or "Siwash" in North America. No good purpose is served by considering them as a linguistic or ethnic unit.*". Desse modo, o que está em evidência é um sistema de relação que procura através de categorias classificatórias atribuir características e valor para definições de grupos sociais. Pompeu Sobrinho (1939, p. 225) demonstra essa questão quando afirma: "[...] os *tupís* consideravam os *tapuias* como gente inferior, espécie de *bárbaros* americanos. Para nós, *tapuia* é o índio não tupi, o ameríncola que não se expressa na língua geral ou qualquer dos seus dialetos, mas fala uma *língua travada*, conforme a pitoresca designação dos cronistas coloniais". De acordo com o relato, o sistema de relações ditado pela separação e oposição de identidades por características, aponta a língua como um alto demarcador étnico, sendo a língua geral duas possibilidades para os colonizadores: 1. decorrente do tupi, 2. uma língua geral que se desenhava nos sertões sob influências desconhecidas. Logo, é possível formular que diferentes nações indígenas habitavam estas regiões, de modo relacional e dinâmico com migrações, intercâmbios e trocas culturais. Como destaca o relato do reposteiro do príncipe Maurício de Nassau, Zacarias Wagner, acerca dos Tapuias: "*êsses índios não permaneciam por muito tempo em um mesmo lugar, mas vagueavam acima e abaixo, em busca de todo tipo de raízes estranhas, de cobras e pássaros silvestres*" (apud PINTO, 1935, p. 192).

Pelos registros a região da bacia hidrográfica do rio São Francisco agrupava diversas nações indígenas que caçavam, migravam de modo sazonal, aproveitavam da água e do clima favorável para a possibilidade de uma horticultura de curto e médio prazo (HOHENTHAL, 1960). Desta maneira, é comum na literatura a descrição de que estas unidades sociais desconhecidas tinham como característica uma rota sazonal de migrações e deslocamentos por percursos/ terrenos já conhecidos na temporada do caju (planta nativa da região) e demais, a que Reesink (2002) atribui a uma espécie de *trekking*, configurado como expedições e deslocamentos que aproveitem territórios conhecidos - por descendentes e investigações – com saída temporária.

De acordo com John Monteiro (2001) esta visão histórica pautada pelo binômio tupi e tapuias indica um simples jogo de aliança e conflito com colonizadores e as diversas nações indígenas, mas, que, como detalhado, invisibiliza a questão de uma pluralidade étnica e processos históricos a que o próprio binômio nos indica. Como detalha o autor, numa visão geral da colonização, somos levados a pensar que existiam apenas dois grandes grupos: tupis e tapuias, significando em primeiro momento àqueles que são os contatados na costa e aqueles

que estão além do litoral, situados nos sertões costeiros. Essa ideia que descreve aliados e não aliados marca a construção histórica do senso comum, fundamentada numa ideia positiva de estaticidade, evolução e progresso, escrita hegemonicamente pela história dos dominadores, ou, exclusivamente por uma visão histórica fruto da oposição: dominados x dominadores / perdedores x vencedores. Em contrapartida, torna-se necessário destacar os múltiplos pontos de vista e sentidos históricos presentes nos regimes de memória.

Desse modo, as complexas imagens que a nossa história guarda são distintas do ideal de uma colonização linear totalmente impulsionada do lado europeu. Os cultos e missas católicas eram feitas nos idiomas nativo e estrangeiro, enquanto os cristãos pegavam seus instrumentos, roupas e rezas para compor o seu sagrado católico, os Tupi pegavam suas flautas e chocalhos para mostrar como se protegiam dos espíritos e dos mortos, utilizando os instrumentos como tática para as guerras e comunicação, conforme indica o relato de Gabriel Soares (1587). É desse modo que os feiticeiros e curandeiros surgiram aos olhos dos missionários como pessoas detentoras de práticas e categorias de oposição ao regime da fé que procurava se instalar. Os circuitos "no mato", uso de instrumentos materiais, práticas cosmológicas, de adivinhação, beberagens e técnicas cinegéticas dos indígenas foram vistos como coisas ou manifestações do diabo por parte dos missionários[7]. O uso de bebidas fermentadas que "embebedavam", ditas por Martin de Nantes (1979) e Bernard de Nantes (1709) como equivalentes aos vinhos europeus, agrupou futuramente um conjunto de beberagens sagradas, incluindo, o cauim, o culto da jurema, caju, fruto do ouricuri. A luta religiosa contra as bebidas nativas ocupa um lugar central, segundo Fernandes (2004, p. 358): "a embriaguez cerimonial inspirou os *Catecismos* em língua Kariri escritos pelo jesuíta Luis Vicente Mamiani (1698) e pelo capuchino B. de Nantes (1709)". O estranhamento dos religiosos para com os "costumes gentílicos" dos "feiticeiros" e vice-versa operava como um teste de eficácia de cada sistema religioso mágico-curativo de acordo com as situações vivenciadas e as curas almejadas, as quais muitas vezes eram inalcançáveis. Todavia, na tentativa da consolidação temporal e espiritual da fé, só o que lhes restara seria uma alta rejeição e diabolização das práticas mágico-religiosas curativas e exóticas. Entretanto, os nativos não se

[7] Diante de um vasto campo de práticas indígenas (continuidades e descontinuidades) ao longo do tempo e do espaço, procuro visibilizar práticas localizada no Sertão e Caatinga das Terras Baixas da América Sul, onde o ouricuri, a jurema, o juazeiro, o imbu e demais vegetais nativos têm uma relação de prestígio através da valoração das metas particulares de cada grupo social. Consideramos também que tais práticas aparecem sob o ponto de vista da etnohistória como forma de visibilizar atores sociais e a colonização do colonialismo por parte dos indígenas. Quantos missionários conhecemos que atuaram de algum modo nos tempos coloniais e imperiais? Porém, quantos indígenas feiticeiros sabemos e que estão na memória orla como mitos?

sujeitaram completamente à conversão, o que causou uma frustração e cansaço por parte dos jesuítas cujos agiram com o "ardor" da violência. O padre Anchieta (16/4/1563) chegou a dizer que: "*para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro [...]*" (Cartas Jesuíticas Avulsas, [1550 – 1568], 1931; VIEIRA, 1949; LEITE, 1939; DANTAS, et al., 1992; CORRÊA, 2018). Logo, os ditos "índios" estavam para os "civilizados" como seres mais próximos da natureza, a qual representava também uma animalidade e selvageria.

Em consequência, os missionários foram vistos na "história brasileira" como religiosos construtores de jardins para armazenamento de plantas alimentícias, medicinais e terapêuticas. Entretanto, a realidade é que muitos grupos indígenas manuseavam vegetais e os classificavam ao seu modo. É deste modo, que, muitos termos conhecidos advêm do tupi, como: *caju, cajá, jurema, caatinga.* Consequentemente, inicia-se uma tensão entre as concepções classificatórias em conjunto as suas ontologias e epistemologias gerando um conjunto de estigmas e marginalizações em torno de práticas religiosas com uso de plantas terapêuticas que se atrelavam a reprodução social. A implementação de um regime religioso e moral foi posto em prática pelos portugueses para atender a necessidade de controle territorial, através do agrupamento e reorganização dos diferentes grupos que estariam sujeitos a um sistema de lideranças e aos postos de autoridade.

Os estrangeiros visavam o controle das rotas do comércio para a exploração das regiões e dos recursos naturais. Depois, a instalação das colônias para forçar a escravatura aos "naturaes da terra", "primitivos" e "selvagens"[8], cujos passaram do escambo para a mão-de-obra com relações escravocratas. Essa relação inicial de dependência entre índios e colonos para o alojamento das colônias e bases militares, é vista no relato de um velho nativo Tubinambá do Maranhão que apontou a similaridade do mesmo modelo colonial entre os *peró* [portugueses] e os franceses[9]. O relato desse Tupinambá demonstra a construção de uma relação de interdependência nas Terras Baixas da América do Sul.

---

[8] Termos usados respectivamente por Pero Vaz de Caminha, padre Anchieta (1534 - 1597) e pelo frei Yves d' Évreux (1577 – 1632) como projeções ocidentais aos que ali já habitavam.

[9] Este é um registro anterior e tão marcante quanto a carta do cacique Seattle, em 1855, que consagrou a oposição cosmológica *Suquamish* frente ao governo dos EUA. "Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência […] Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades para morarem conosco […] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação […] Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizeste somente para traficar […] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vós contentáveis com visitar-nos uma vez por ano […] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo que careciamos. Agora já falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso,

A conquista apresenta em seu histórico uma relação de forças pelos seus protagonistas. No século XVII, dentre os agentes coloniais estavam: colonos, agentes da Coroa e missionários. Essa tríade compunha um conjunto de forças e projetos de expansão distintos. Os religiosos assumiram uma posição ambígua, pois ao mesmo tempo em que tinham conflitos com os "índios", também buscavam protegê-los das investidas e violências dos colonos e demais autoridades locais. Desse modo, os agentes religiosos como: os capuchinhos franceses, os protestantes batavos e os jesuítas portugueses representavam interesses específicos, mas, concordantes com as suas matrizes[10] (SERAFIM LEITE, 1940; POMPEU SOBRINHO 1939; REESINK, 2002; FERNANDES, 2009 [1975]). A indução forçada da ética cristã utilizou dos chamados *curumins/ curumí/ colomin*, vistos pelos missionários como os intermediários da cultura, sendo os agentes de uma moral em construção induzida pelas diretrizes de reorientar a cultura nativa tendo como vetor os valores católicos (FREYRE, 1984).

Os holandeses que promoveram o protestantismo ocuparam Pernambuco até a região de Paulo Afonso (1630 – 1654), eles estabeleceram relações de exploração das rotas de comércio e, posteriormente, de guerras com os portugueses. Ambas as frentes coloniais batavas e lusas formaram invasões exploratórias e linhas de batalhas para conquistar as terras, garantir as colônias e prosperar politicamente. Os batavos além de enfraquecer as missões e promoverem o protestantismo, também formaram alianças com os ditos tapuias, vistos nos documentos como os inimigos dos portugueses e dos Tupi. As alianças com determinados grupos tapuias foram por intermédio de Willem Glimmer e de Jacob Rabbi, cujo segundo atuou como intérprete na Companhia das Índias Ocidentais Holandesas e liderou um grupo de Potiguares e Janduí, em alguns confrontos nos engenhos portugueses de cana de açúcar. Tais conflitos resultaram em grandes batalhas definidoras para o futuro colonial. O evento marcante entre os portugueses e os holandeses - com seus respectivos aliados para a dominação territorial - é referente aos confrontos da Batalha dos Guararapes em 1648-49, que teve como consequência a derrota e a negociação da saída dos holandeses da costa. Este evento é conhecido como parte da Insurreição

trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo […] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio: agora os pedis e os quereis como eles no fim […] (CUNHA, 2011, p. 15, apud Abbeville, trad. Sérgio Milliet, 1975 [1614]:115-6)

[10] Em 1549, o jesuíta Antônio Nóbrega chega na costa e após três anos de permanência declara, que, devido aos conflitos decorrentes do regime religioso, a tese de que era lícito conservar alguns costumes do *gentio* que não fossem contrários à fé católica. Por outro lado, estas ações não livraram todas as práticas, pois alguns costumes eram duramente reprimidos sendo a "desmoralização e os castigos físicos as técnicas para afastar a ação dos pajés" (THALES DE AZEVEDO, 1959, p. 86). A carta de A. Nóbrega ilustra a tentativa de contenção de determinados conflitos religiosos e territoriais entre os grupos que se reorganizavam nos aldeamentos impostos pelos portugueses e missionários, que buscavam sancionar a fé e impor uma moralidade católica (SERAFIM LEITE, 1940).

Pernambucana, que foi estabelecida pelo Tratado de Taborda, em 1654, no qual os holandeses abdicaram das terras e posses conquistadas do Novo Mundo. Após essa guerra, em sua segunda fase exploratória, a Coroa portuguesa investiu nas Missões e formação de agrupamentos na região do São Francisco, com a intenção de desterritorialização e destribalização.

Na segunda fase, após a expulsão dos holandeses, a colônia portuguesa explorou os sertões para dominar as terras do rio São Francisco[11]. Após os desgastes dos conflitos foram necessárias novas medidas da Coroa de Portugal para uma nova administração das terras, sob a tentativa de estabelecer o controle dos Povos Indígenas e concretizar os aldeamentos. As atividades portuguesas de conversão e exploração das terras tiveram as suas principais repercussões a partir de 1650. A criação da Junta Geral das Missões, em Lisboa, no ano de 1655, realizou o projeto colonial das expedições e aldeamentos dos índios do sertão, que subordinava as Juntas das Missões nas Capitanias para o reconhecimento e controle do território. Como ocorreu nas regiões da Bahia em 1688, no Pará em 1701, na cidade de São Paulo no ano de 1746 e no Rio de Janeiro em 1750. Na região de Pernambuco o projeto colonial ocorreu por ordem do governador, Luiz de Brito Almeida ordenou uma exploração aos sertões - nas terras do rio São Francisco - pelas Capitanias Pernambucanas para vistoriar e implementar as aldeias indígenas. Tais investidas resultaram em inúmeros conflitos e impasses com os povos indígenas interioranos, tendo como resultado a criação da Junta das Missões, por carta régia em 7 de março de 1681, com representantes das Ordens Católicas, Capitão-Môr e o Governador de Pernambuco, cujo recebeu o título de "defensor público dos índios e tapuios" (HOHENTHAL, 1960; PINTO, 1956).

Durante o período colonial a tentativa de formar Companhias portuguesas para expulsar os estrangeiros europeus e marcar uma frente exploratória foram constantes, por meio da formação de postos de autoridade que marcava hierarquias, criação de fazendas e vilas, as quais tiveram a imposição temporal e espiritual da religião católica. A principal ação e função católica era comandar um agregado de "índios" para facilitar as explorações, para isto, foi estabelecido o foco nas traduções dos idiomas para uma comunicação comum, vista posteriormente como a "língua geral". Sob determinação do Rey, os agentes coloniais tinham o objetivo de sujeitar os grupos e seus segmentos sob o domínio temporal, na tentativa de impor um modelo de moral e valor. As forças religiosas representavam um enorme apoio ao projeto de colonização dos seus países e a estruturação dos aldeamentos. Ao mesmo tempo em que o contexto religioso

[11] O rio São Francisco foi visto e registrado pela expedição de Américo Vespúcio, em 4 de outubro de 1501. Entretanto, podemos considerar que o rio e os seus afluentes sempre foram meios para a sobrevivência dos grupos nativos que utilizavam dos seus recursos naturais.

construía um corpo simbólico no espaço social, a pecuária dominava as terras usando o gado como instrumento de expansão. Estas ações estavam associadas à necessidade de controle territorial e dos recursos, se de um lado a religião católica procurava reunir os índios "descidos"[12] dos sertões para atuarem como vassalos dos portugueses, do outro o gado se espalhava pelas terras (PERRITONE-MOISÉS, 1990). Logo, ao longo dos tempos, os modelos de organização das fazendas, vilas e aldeamentos planejados pela Coroa portuguesa buscaram descaracterizar o estilo indígena e vida tapuia, com a intenção de remover a política organizacional territorial e autonomia étnica. No entanto, para os agentes coloniais administradores da Coroa era favorável criar acordos de submissão entre colonos e indígenas, uma vez que as alianças com os distintos grupos reunidos legitimam o poder da Coroa e consolidam áreas de bases militares para as guerras, que resultaram em benefício fundamental para a Coroa, sob a ideia e imagem de "proteção" com o escudo do governo que reflete a luz do Deus cristão. Essa tríade de agentes constituiu muitas divergências em torno das "guerras justas" e da relação do trabalho escravocrata indígena, estando o acervo ideológico e conflito cultural como elemento central no desenvolvimento societário (CUNHA, 2011; GALINDO, 2010; DANTAS, 2010; SCHRÖDER, 2012).

As dinâmicas territoriais tiveram enormes repercussões com os regimes impostos de submissão (FERNANDES, 2009 [1975]) os quais formaram as colônias, fazendas e, posteriormente, as vilas no final do século XVII. As forças da Coroa e da Igreja exerciam o poder colonial nas explorações e disputavam o controle acerca da imposição de um sistema hierárquico. A Capitania de Pernambuco doada pelo Rei Dom João III ao Capitão Donatário, Duarte Coelho Pereira, foi um dos poucos locais de sucesso inicial na formação da colonização. A Capitania pernambucana foi responsável pelo cultivo da cana-de-açúcar e expansão açucareira, ainda, que, com os seus "altos e baixos" econômicos, ela serviu de pólo de desenvolvimento. Se no período quinhentista pré-colonial o tema era explorar e realizar o escambo, sendo o *Ibirapitanga*/ Pau-Brasil (*Paubrasilia echinata*) e demais recursos naturais a marca exótica do "Novo Mundo". Nos anos seiscentistas a preocupação colonial era manter a exploração, definir territórios, cooptar mão de obra praticamente escrava e conquistar alianças para formar aldeamentos. Eram grandes os conflitos territoriais, o cenário de insegurança que

[12] Como indica a autora (PERRITONE-MOISÉS, 1990, p. 118): "Constantes e incentivados ao longo da colonização (desde o Regimento de Tomé de Souza de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757), os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do "sertão" de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar".

ocorria entre os exploradores e os já habitantes era constante, inclusive, nos espaços religiosos que se formavam. Diversas investidas exploratórias e invasões acabaram em mortes e fracassos de ambos os lados, fazendo com que houvessem muitas migrações e reorganizações dos grupos, derivadas dos conflitos para aquisição e exploração das terras (PUNTONI, 2002; POMPA, 2011).

Se na primeira fase da colonização houveram excursões em direção aos "índios", no segundo momento, surgiram as tentativas de agrupamentos dos "índios" em núcleos sob a autoridade da Coroa, impondo uma forma de integração forçada pautada pela educação por sujeição, que visava a desconfiguração dos modelos nativos e consequentemente a implementação do sistema de dominação. Conforme os relatos, os "índios" dos sertões e interiores foram vistos como difíceis de serem convertidos pela sua mobilidade e circulação, sendo de difícil permanência, estando próximos da possibilidade da conversão, mas, ao mesmo tempo, distantes em sua prática, sendo vistos como "brabos" e "instáveis por natureza" pelas suas fugas e hábitos de ir ao mato.

> Sobre os Indios, que fugirem de umas Aldeas, se não admittirem em outras, nem os moradores os consintão em suas cazas
>
> Caetano de Mello de Castro: amigo: Eu El Rey vos envio muito saudar. Mandando vêr o que escreveu o Bispo d'essa Capitania pela Junta das Missões sobre as queixas, que ha entre os Padres da Companhia, Carmo e Sam Bento, Capuxos, e Congregados de lhes fugirem de umas Aldeas, para as outras os índios das que administram do Rio de Sam Francisco da Nação Cabocollos, o que o dito Bispo entende **não ter remedio pelo perigo de fugirem para o matto**, quando não sejão admittidos nas Aldeas, para onde fogem : Me pareceu ordenar-vos informeis expecialissimamente desta materia, e achando que não ha perigo, que considera o Bispo, passeis as ordens necessarias, para que os fugidos de umas Aldeas se nam admittam em outras, nem os possam receber os moradores em suas cazas, e havendo o dito perigo lhe apliqueis aquelle remedio, que a experiencia tiver mostrado que é mais conveniente para se conservarem na doutrina da fé, que tem adquerido, ou seja em umas ou em outras Aldeas, e ao Bispo se encommenda o mesmo pelo que lhe toca.
> Escripta em Lisboa a 10 de janeiro de 1698 = Rey (Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 1906 [1908], p. 386-7 [Sublinhado e grifo do autor])

Como demonstram os registros da Capitania de Pernambuco, a organização dos aldeamentos impulsiona um novo padrão organizacional que impôs modelos éticos e estéticos. Dessa maneira, os postos de autoridade e as alianças eram centradas em determinadas lideranças indígenas e não-indígenas que visavam o benefício próprio e uma forma de manipular um lugar na sociedade que se moldava por essas ações. Nestes relatos, os tapuias carregavam uma ambiguidade, pois eram vistos como instáveis em sua sujeição. Essa tensão que pairava nos conflitos e rearranjos dos territórios entre agentes coloniais (moradores,

donatários, sesmeiros, posseiros, capitães, agentes religiosos) e indígenas demonstram distintas estratégias e forças nas dinâmicas territoriais que criaram impasses em sua organização. As fugas também eram mencionadas pela insuficiência dos recursos destes agrupamentos sob domínio missionário, fazendo com que muitos indígenas que herdaram o costume da circulação fugissem ao mato por conhecimentos territoriais anteriores adquiridos, através das redes de parentesco e do ato próprio de existir.

No que se refere às forças dos agentes coloniais religiosos houve uma rede de relações complexas de intrigas e exercícios de autoridade, se de um lado os missionários portugueses, italianos e franceses forçaram a conversão, sob a ideia do "Bem Spiritual das almas na propagação da sancta fé"[13], que também resultava em castigos físicos e violências, na tentativa de extinguir certas práticas consideradas mágicas e diabólicas (por parte dos ditos "índios"). Por outro lado, os missionários serviam de barreira aos posseiros e demais autoridades locais que tentavam reprimir os nativos (POMPA, 2011; PERRONE-MOISÉS, 1992). Todavia, em essência, como demonstra Thales de Azevedo (1959) "a utilidade material da conversão" foi a imposição de um sistema de relação dos modos de colonização do pensamento e dos costumes, visando a sujeição e a dominação a longo prazo, em seu aspecto temporal e espacial.

Estas disputas entre missionários e moradores colonos envolviam a dita "liberdade" dos "índios, que submissos à conversão das forças temporais da fé se inseriam no colonialismo e na contraditória relação de escravidão e de trabalhador assalariado. Os índios "livres" estavam enquadrados nas missões e agrupamentos como mão de obra acessível, sendo, em meados do século XVII, os missionários os responsáveis pela administração destes "serviços" disponíveis à agricultura e às guerras. Como destaca Perrone-Moisés (1990) a "questão abrasadora" do motor colonial foi o uso da violência, aquisição da mão de obra e a sua condição pré-estabelecida por normas jurídicas, o que se tornara o início das leis indigenistas, visto que "o sistema jurídico é um dos fundamentos das ações dos homens" (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116). As muitas leis e decretos coloniais atendiam as difíceis relações de convívio na ampliação das Capitanias, a categoria genérica de "índio" foi formada como reconhecimento colonial dos *outros* à expansão portuguesa e a propagação da fé, àqueles contrários a esta administração temporal que estavam sujeitos às "guerras justas", morte e escravidão. É neste sentido, que a

[13] Conforme a referência, el Rey envia uma carta ao Governador de Pernambuco para detalhar a importância do exercício espiritual nos aldeamentos através da "conversão da gentilidade" e "propagação da fé católica", porém, destaca que a conversão deve ocorrer com menos fervor e severidade, inclusive el Rey ameaça a expulsão dos religiosos que não fizerem o bom exercício da santa fé e da conversão da gentilidade. Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 1906 [1908], p. 381.

presença missionária atuava na tentativa de controle da violência legitimada pela Coroa: as "guerras justas". Desta forma, é que salientamos três categorias: *índios livres* que se sujeitaram pacificamente como estratégia de sobrevivência ao aldeamento, *índios escravos* legitimados pela Coroa e os *índios escravos ilegítimos* usados ilegalmente pelos moradores colonos que não estavam dentro dos critérios de guerras juntas da Coroa. Vale destacar, que, o princípio legitimador das "guerras justas" era a hostilidade dos "índios", a antropofagia e a salvação de outros silvícolas da condição de escravos[14] (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Segundo os registros coloniais da Capitania havia um conjunto de intenções contrárias entre os posseiros, agentes religiosos e a Coroa. Os distanciamentos entre as ordens da Coroa e os agentes colonos que realmente estavam no território através de sesmarias, doações e mercês eram enormes, muitas vezes, os interesses seguiam aspectos contrários e a ambição de dominação territorial entre os posseiros. A Coroa ao designar a doação de terras e as mercês visava a manutenção da ordem e da obediência – como forma de manter a aliança e a sujeição - dos colonos e dos grupos nativos que se localizavam nos agrupamentos, sendo também locais estratégicos de combate militar. Como o sucesso da Coroa também estava associado à aliança da interdependência com os posseiros e com os grupos indígenas, foi vantajoso aos portugueses estabelecer uma relação de convívio para favorecer as bases militares de proteção territorial, ou, impor as suas "guerras justas". Várias cartas e ordens eram expressas pelo Rey, ao Governador de Pernambuco, direcionando como proceder nas guerras, na "liberdade", inclusão dos índios nas vilas, nos trabalhos e na religião. Inclusive, para evitar a sua fuga ou rejeição à colônia. Tais diretrizes orientavam os missionários capuchinhos que iniciaram os trabalhos catequéticos no São Francisco, convertendo os indígenas à fé católica, buscando agregar diferentes grupos e instaurar o regime da fé na realização das missas. Porém, isso não impediu que, no final do século XVII, os levantes e as "grandes inquietações" na região do São Francisco fossem enormes, com os chamados índios "tapuia" e os demais grupos de quilombos (VIEIRA, 2011, p. 78), sendo a Guerra de Palmares (meados do séc. XVII), Confederação dos Cariris (1682 – 1713), Guerra dos Mascates (1710-1711), Guerra dos Cabanos (1835-1840) e as migrações exemplos de acontecimentos históricos que marcaram os destinos societários (PUNTONI, 2002; CUNHA, 2011; DANTAS et al., 2011). Por conseguinte, instalou-se um

[14] Uma das imagens históricas colocadas no Brasil recorrente na etnologia (FREYRE, 1984; HOLANDA, 1995; SCANTIMBURGO, 1971) parte das comparações entre os processos e tentativas de escravatura dos "negros" e "índios" em decorrência dos seus processos de desterritorialização, da submissão da autonomia e não permissividade a escravização, no entanto, detalho que a complexidade histórica se revela de modo mais amplo. Para uma análise mais precisa consideramos que é necessário resgatar trajetórias históricas relacionadas com as mudanças de posições sociais, ver: Perritone-Moisés (1990), Corrêa (2018) e Cunha (1985).

cenário de conflitos por terra e poder entre posseiros, religiosos e indígenas nos sertões, que teve como consequência a desterritorialização e destribalização com base na violência resultado em fugas, migrações e rearranjos étnicos. Dessa maneira, os conflitos coexistiam com as tentativas de apropriação das terras, visto que a invasão e as conquistas formam um cenário de desterritorialização, expropriações e rearranjo organizacional.

O reconhecimento dos "índios" enquanto antigos donos da terra - por parte dos agentes coloniais (colonos, posseiros, religiosos), tratou-se de uma relação ambígua, pois as colônias em expansão eram projetos ainda na tentativa de consolidação. Dessa maneira, a concessão de terras da Coroa às Missões passava pela rejeição da Casa da Torre e de Garcia de Ávila, que via nessa ação uma diminuição das suas futuras conquistas e autoridade. O termo "légua em quadra" foi surgido em 1663 e disposto em carta régia por El Rey, em 1695, destinado à concessão de terra para o estabelecimento dos aldeamentos, sob o regime religioso e da lei. Como detalha Reesink (1984), o próprio termo da época é referente à marcação e definição dos limites da terra conforme a instalação das igrejas e casas de apoio nos aldeamentos. Este marco aponta para um regime mediado pela fé, sendo a Igreja a saída das coordenadas principais para o *pião*, ou seja, os *rumos ou vestígios* de definição da *légua em quadra*. Como visto por Reesink (1984) nos casos dos Kaimbé e Kiriri a definição de terras varia conforme as circunstâncias e a própria interpretação dos procedimentos de mediação, assim como na concordância entre a *demarcação de fora (missionários) e a demarcação de dentro (indígenas)* (REESINK, 1984, p. 133), sendo estas circunstanciais com disputas de poder que conferem reconhecimento e legitimidade à demarcação e modelo de habitação da porção de terra. O notório exemplo do território Kiriri assume como forma um octógono, devido à referência de *auto-demarcação* - das léguas em quadras - associada aos rumos ou lados da época pelos oito pontos cardeais: a rosa dos ventos (REESINK, 1984).

Em muitos casos, os missionários se tornaram elementos mediadores entre os "índios", a Casa da Torre e o Rei de Portugal, sob o intuito de reconhecer e doar terras às Missões e aos aldeamentos. As tensões provocadas pelas disputas territoriais entre os missionários e a Casa da Torre - que gerenciava as sesmarias - envolveram na reiteração das leis de terras nos séculos seguintes. Como forma de apaziguar os conflitos decorrentes, a Coroa decretou o Alvará Régio de 1700, que resultou na "doação" e agrupamento de um mínimo de população indígena em aldeamentos, com medição da época de uma "légua em quadra" de terra.

Consequentemente, o Alvará citado documentava oficialmente a posse e domínio territorial como sendo dos "índios". Porém, de modo prático estas ações surtiram pouco efeito

nos posseiros e sesmeiros que controlavam fazendas e lidavam diretamente com os nativos. Este choque nas relações de apropriação e uso dos recursos naturais resulta em uma série de respostas dos "índios", os quais eram protagonistas das suas vidas. Ainda, em 22 de maio de 1703, o rei enviou uma carta régia ao desembargador, Cristóvão Soares Reyman, ordenando o cumprimento da criação dos aldeamentos, com os seguintes termos:

> Se os indios não se quizeram aldeiar, se ham de obrigar com o poder das armas […] Se fugirem á minha obediencia, e **se forem para o mato** paresse se fazerem transfugas pois em lhe faltando de comer no certam vem roubar os Portuguezes no Povoado em assaltos e passam a traidores e ladrões e ficam dignos de morte e de se lhes fazer a guerra (carta del Rey, 22 de maio de 1703) [Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 1906[1908], p. 384].

Segundo a carta régia, a menção de "ir ao mato" ou "fugir para o mato"[15] nos fornece indícios de que tal prática possivelmente era corriqueira na criação dos aldeamentos, uma vez que a menção na carta já prevê uma diretriz para as ações coloniais que coloca à disposição o "poder das armas", que, em outras palavras é o uso da violência por "justa-causa" para agrupar e conter os indígenas. Podemos pensar que, por parte dos índios, fugir ao mato significava um modelo de operação para a manutenção do modo de vida autônomo, preservando vínculos territoriais e saberes, que apenas o "índio" teria sabedoria e acesso, ou, poderia indicar locais de apoio já conhecidos para a sua sobrevivência. Portanto, a formação de sítios coexistiu com os rearranjos sociais organizacionais e territoriais em uma disputa de forças.

Alguns teóricos como Meyer Fortes e Evans-Pritchard (1940) destacam nas sociedades africanas paralelos nos polos estruturais das relações de interdependência decorrentes de situações de coerções e conflitos, moldadas pelo modo de ser, ter e saber dos grupos em contato/ tensão, assim como pelos papéis sociais desempenhados nos sistemas de linhagem e autoridade na estrutura política. Segundo os autores, as adesões através dos símbolos de solidariedade organizam valores finais, que estabelecem uma moldura territorial e valorativa dos grupos que atuam com significado ideológico. Uma preocupação central dos autores ocorre pela

[15] A menção também era atribuída aos "Callambollas" em sua fuga aos "Quillombos" como demonstrado na carta da Informação da Capitania de Pernambuco. Ilustra-se, dessa maneira, para ambos os casos, dos quilombolas e dos indígenas, uma menção à fuga e rejeição ao estilo de vida e controle colonial. Desde os relatos do padre Anchieta (apud MENDES JÚNIOR, 1912, p. 21), os indígenas fugiam ao mato para escapar das tiranias da escravidão colonial e da consequente separação dos seus familiares. Em outras palavras, aqui, busco apontar a preservação de espaços de resistência e de práticas culturais - contraculturais à colônia - que estabeleceram uma continuidade religiosa e territorial com a ideia de "ir ao mato". Conforme detalha Lindoso (2007, p. 38), o Quilombo dos Palmares como o oitero do Barriga utilizava de táticas tupinambá (e mais povos étnicos) de acampamento e defesa, chamadas de *cercas reais,* no duplo sentido de agregar um corpo de pessoas com posições semelhantes e fornecer tática de guerra de proteção com vigas de madeiras entrelaçadas. Tais táticas foram inicialmente descritas em H. Staden (1556) na sociedade tupinambá no litoral paulista.

justaposição de categorias (religião, classe, nacionalidade) que se apresentava como equilíbrio no contexto de mudança cultural, mas, que apresenta em sua estrutura o conflito pelo fator de coerção destas identidades. Segundo M. Weber (1999), a localização partilhada cria vínculos afetivos de solidariedade e direciona a ação humana, formando uma unidade coletiva que se reconhece como pertencente à mesma localidade de trabalho e base comunitária. Em consonância, Carvalho (1983) destaca na construção da identidade indígena, no Nordeste, que o senso de localização corresponde a base da comunidade, sendo essencial às condições de integridade, produção e reprodução da vida social. Inclusive, Carvalho (1983) relembra que em muitos casos, os etnônimos são os mesmos termos das localidades das terras indígenas, pois, há uma imbricada relação coletiva ao local de origem e pertença da comunidade de partilha. Estas construções semânticas sócio-históricas de signos classificatórios salientam as linhas de descendência e habitação, territorialidades e representações coletivas atribuídas às paisagens, objetos e meios de produção do trabalho humano.

As medidas de regulação das terras dos índios surtiram pouco efeito nos posseiros e sesmeiros, que buscavam ampliar seus domínios e lutavam com unhas e dentes pela expropriação nativa. Em resposta, a Carta Régia nº 33, de 05 de junho de 1705, escrita pela rainha da Grã-Bretanha e infanta de Portugal, ordenou a Francisco de Castro Morais o necessário respeito, reunião e doação aos "índios" de "uma légua em quadra" (MELO, 1930; PINTO, 1956). Desta forma, registra-se oficialmente a execução do cumprimento da doação de terra aos índios e o início de uma longa questão territorial, acerca da criação dos aldeamentos e das suas delimitações, uma vez que o termo de definição "légua em quadra", a depender de cada caso, é ambíguo em sua demarcação (AGOSTINHO; CARVALHO, 1999). Por outro lado, a constante presença missionária como elemento mediador na consolidação das Missões e dos aldeamentos indígenas, foi um fator de discórdia na detenção dos direitos à terra, tendo a Coroa que determinar a posse como sendo dos "índios" e não dos missionários.

A invasão e conquista das terras com fins coloniais também usou como estratégia de expansão territorial a pecuária, por parte de fazendeiros com pequenos núcleos coloniais, que resultou em diversos conflitos, uma vez que os limites das terras se confrontavam com as atribuições ao uso do solo e dos seus recursos. Para os indígenas que sobreviviam das atividades cinegéticas, os animais estavam notórios à caça em seu território, enquanto para os donatários/ fazendeiros os bois e peixes eram roubados das fazendas. Galindo (2011, p. 200) ressalta nos aspectos historiográficos da "subemergência tapuia" que o choque entre a formação da propriedade pública e a privada ocorreu pelos conflitos provocados pelos usos do solo e das

suas atribuições. As fazendas que se expandiram usando o gado como estratégia econômica colonial de sustento e exploração se contrastam socioeconomicamente com a caça indígena e os seus modos de subsistência, que via o gado como disponível para a alimentação. Desse modo, os modelos de subsistência e as distintas concepções ao território estavam aproximando mundos distintos para uma situação de contato e conflito. Segundo Galindo (2011, p. 168), no final dos anos seiscentistas se inicia uma espécie de "lumpesinato" [16]– que se caracteriza pela saída das comunidades originais para as periferias das oligarquias regionais. Dessa maneira, através da instalação do "trabalho" formal, os grupos étnicos se agregavam na população marginal dos assentamentos.

Reesink (1983, 2000, p. 372) ressalta na formação de uma sociedade "cabocla*"* as configurações sociais que se integram no estilo camponês pelo incentivo de núcleos agrários produtivos. Reesink (2000) cita o termo "campesinidade" que se reveste pelo sentido de instalação do modelo rural, porém, ao mesmo tempo, reveste-se de um fortalecimento étnico pelo campo religioso. Em suma, o que a literatura nos detalha é que o projeto dos agrupamentos de unidades populacionais agrárias, na América Latina, formou-se com a presença de categorias objetivadas pelas distribuições de terras aos coletivos sociais. Sob as forças coloniais este projeto seguiu duas formas no estabelecimento das populações de base agrária: a étnica e a camponesa. A instalação de grupos étnicos e camponeses em propriedades coletivas rurais tiveram aspectos semelhantes em sua organização, porém, com atuações distintas nos processos de formação e ação enquanto sujeito coletivo político (WEBER, 1999; PERRITONE-MOISÉS, 1990).

[16] Como destaca Galindo (2011), essa proposta teórica faz uma alusão aos estudos da sociologia marxista – *Lumpenproletariat* - que propõe a relação entre os indicadores de camada social e consciência política através das atividades marginais do mundo do trabalho e da produção social.

3 Os caminhos da constituição Fulni-ô

3.1 Carnijós

Os termos tapuia e carnijó quando associados aos "índios de língua travada" - àqueles diferentes dos "índios da língua geral" e dos "tupi" - estabelecem uma continuidade curiosa com o caso Fulni-ô e com o cenário indígena no Nordeste brasileiro. O termo Carnijós (com semelhança à Carijó) aparece com diferentes sentidos semânticos na literatura etnológica, supõe-se que serviu para classificar escravos indígenas considerados pelas Capitanias como os "índios amansados". Por outro lado, também é associado aos canoeiros levados pelos bandeirantes paulistas na conquista de Goiás (DÍAZ, 2015; PINTO, 1956; POMPEU SOBRINHO, 1934, 1939). Todavia, estes termos não se associam à auto-atribuição e a atual organização Fulni-ô, que remetem a este termo com orgulho às memórias de dificuldades, conflitos e filiação étnica. Fato é que o termo e o povo Carnijó resistiram aos projetos de dominação e sujeição completa. Em contrapartida, hoje, na etnia esse termo tem uma semântica própria, passando de uma alter-denominação para uma auto-classificação, com uma consciência histórica indígena que se formava no diálogo com a sociedade em formação.

A Informação das Capitanias de Pernambuco surgiu com a finalidade de mapear e organizar a posse das regiões de domínio colonial, sendo a responsável pelo registro do termo associado a um grupo social. Os relatos dos agentes coloniais da Capitania nos indicam que o termo Carnijó foi associado aos "índios" da "Lagoa do Panema". Provavelmente, sob alguma influência tupi[17] que apontava para os agregados de "índios" e "famílias" que viviam na região do rio Ipanema e das serras, a exemplo da Serra do Comunaty. Segundo as hipóteses de historiadores que veremos a seguir. A informação Geral da Capitania de Pernambuco primeiramente publicada em 1749, em virtude de registrar as terras e agrupamentos, relata dois aldeamentos com índios Carnijós: Villa do Penedo e Freguezia do Ararobá, com a aldea da "Ribeyra do Panema" com 323 pessoas. Este foi oficialmente o primeiro registro que se refere a um conjunto de indivíduos "Carnijós", com referência à Serra do Comunaty. Por isso, ao que tudo indica, o termo carnijó aparece como uma alterdenominação com referências tupi, que, posteriormente, foi utilizada pelos colonos para designar grupos indígenas no Sertão. No registro da Informação Geral da Capitania, consta o seguinte:

[17] O jornalista Mario Melo (1930) arrisca uma linha semântica do termo Carnijó, a sua explicação aponta o nome para uma derivação do tupi. "Carijo é palavra tupi, corruptela de cari-ió, descendente de branco, o que tem sangue europeu; carnijó parece, diz T. Sampaio, corrupção cará-ni-ió, o cará se arranca, onde se colhe o cará" (MELO, 1930, p. 182). Ainda que os registros coloniais e dados etnólogicos forneçam tais informações iniciais, as referências e evidências não confirmam uma interpretação única ao termo, mostrando-nos a literatura mais hipóteses e elaborações acerca do assunto.

> [...]Villa do Penedo
> Aldea de São Braz, Invocação Nossa Senhora do O'. o Missionario é Religiozo da Companhia de Jezus: tem duas nações de Cabocollos da Lingua Geral de Nações Cariris, e Progéz,
> Aldea da Alagoa comprida, Invocação S. Sebastiam; não tem Missionario e tem uma só nação de índios Carapotios.
> Aldea do Parn de Assuquar, Invocação Nossa. Senhora da Conçeição, o Missionario é Sacerdote do Habito de Sam Pedro, tem uma Nação de Cabocollos da Lingua Geral chamados Chocós.
> Aldea da Alagoa da Serra do Comonaty Invocação Nossa Senhora da Conceyção, o Missionário é Sacerdote do Habito de Sam Pedro, tem uma **nação de Cabocollos da Lingua Geral chamados Carnijós**.
>
> Freguezia do Ararobá
> Aldea do Ararobá, o Missionario é Religiozo da Congregaçam de Sam Filippe Nery, tem uma nassam de Tapuyos, Chururús, com 642 pessoas.
> **Aldea dos Carnijós sita na Ribeyra do Panema, Lugar da Lagoa**, o seu Missionario é Sacerdote do Habito de Sam Pedro, tem uma nassam de Tapuyos, chamados, e 323 pessoas […]
> (Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1906 [1908], p. 421 [grifos do autor])

Este é um dos principais documentos que vincula a doação de terra por carta régia à formação dos aldeamentos situando a posição e situação dos Carnijós. Este documento aponta para duas diferentes aldeias de Carnijós, situadas nas regiões serranas próximas ao rio Ipanema. Ainda, é possível detalhar, que, nessa época, esses indígenas já enfrentavam uma tentativa de remoção e apagamento da língua e identidade indígena, através da imposição da denominação de "Cabocollos" e da inclusão com uma "língua geral", que pode indicar uma língua utilizada nos sertões com diferentes influências como o Kariri, uma vez que a presença tupi foi pouco relatada[18], ou, ainda há a probabilidade de ser simplesmente a desinformação e falta de informação da realeza portuguesa. Todavia, essa informação se situa historicamente em uma época próxima à reorganização da Coroa portuguesa.

Em 1757, foi instituído o Diretório Geral dos Índios, impondo uma série de medidas administrativas para o exercício do Estado, com a finalidade de proteger o território colonial e o fortalecimento das unidades metropolitanas. Dentre as ações da era pombalina para o controle político-administrativo do governo português estavam: a consolidação fixa dos impostos; criação de companhias de comércio; a expulsão dos jesuítas para aprofundar a reforma educacional; e no que tange aos índios foi estabelecido um controle da escravatura pela diferenciação entre os "índios" chamados de "negros da terra" e os "negros" com origem étnica

[18] Os estudos linguísticos foram tão escassos no período colonial, que, apenas a abrangência das famílias linguísticas Kariri que abrangia o Ceará, Paraíba e sertão setentrional da Bahia foram classificadas: Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sapuyá, pelos estudos de Mamiani (1698) (DANTAS; et al., 1992).

oriunda prioritariamente do Congo e de Angola, assim como foi estabelecida a imposição do português às línguas indígenas e africanas (GARCÍA, 2009). Para tal, foi preciso restabelecer as unidades populacionais indígenas que estavam abandonadas pelo fracasso de algumas missões e restituir a "liberdade" do índio, que seguia ameaçada pelas invasões e conflitos diversos. O Marquês de Pombal viu nos nativos e na sua restituição da "liberdade", a possibilidade de aliança e, sobretudo, a formação de vassalos para a consolidação e fortalecimento do território colonial. Com a finalidade de regulamentar a administração temporal religiosa, o uso e posse das terras, a conciliação dos conflitos entre os posseiros que haviam realizado benfeitorias nas terras e os indígenas que detinham de fato a doação da "légua em quadra" - declarada por Alvará (1700) e Carta Régia (1703, 1705, 1707). Além destas questões, a política pombalina considerou assimilar os índios considerando-os como incapazes de se autogovernar completamente, porém, instituindo cargos de autoridade para as povoações indígenas (PERRONE-MOISÉS, 1990; 1992).

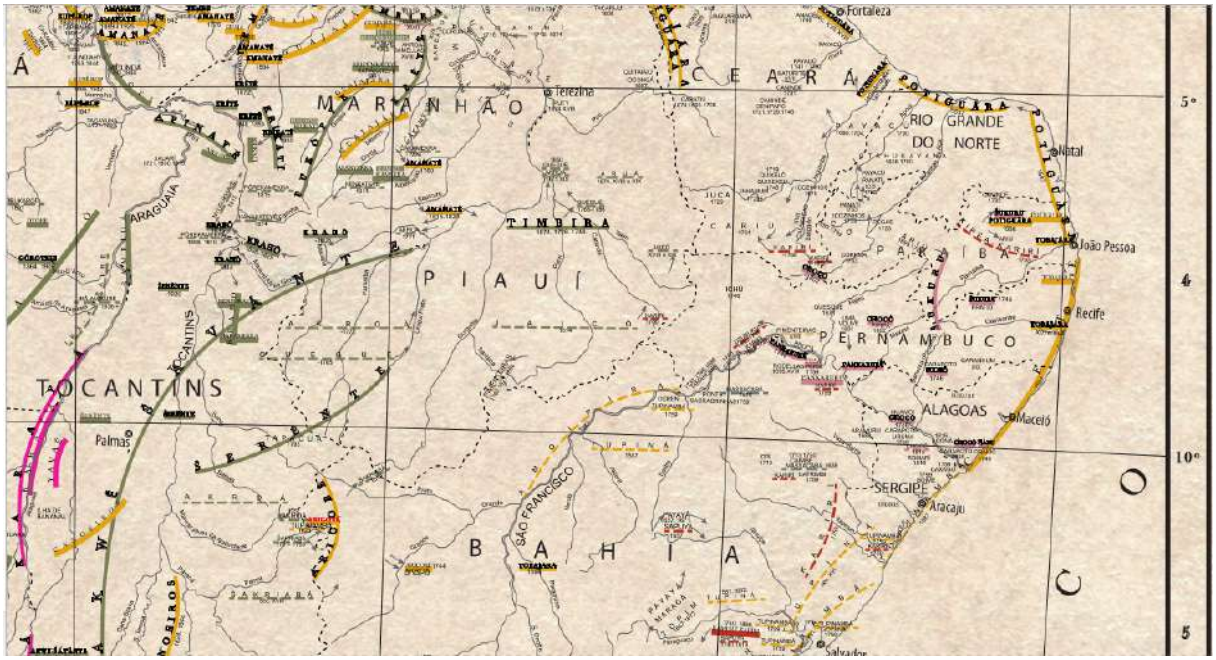
Com as repercussões do decreto pombalino publicado em 1757, o governador de Pernambuco reconheceu a nação de "índios Carnijó do Comunati" enquanto uma "povoação da ribeira do Panema". O decreto pombalino ordenou que as antigas aldeias de missões que contivessem menos de 150 indivíduos/ 100 casais virassem povoados, caso houvessem mais pessoas seriam transformadas em vilas (PINTO, 1956; SCHRÖDER, 2012). O Marquês de Pombal - diante da crise econômica portuguesa - visava a ampliação territorial e o estabelecimento das rotas do comércio, utilizando os indígenas como exploradores e combatentes de frente, em prol dos interesses do Estado, acarretando em muitos conflitos e deixando os indígenas em uma dupla posição. Pois, ao mesmo tempo em que eram vistos pelos locais como um impasse à organização colonial, também eram úteis nas linhas de frente das batalhas.

Dantas (2010, 2015) em sua pesquisa acerca da historiografia indígena nos revela uma relação intrínseca entre terras, identidade étnica e colonização de modo sincrônico, relacionada à divisão de capitanias, sesmarias, mercês e doações de "légua em quadra" de terras, as quais reproduzem um determinado modelo de colonização que impôs adaptações de pequenos grupos com cerca de 80 famílias, ao mesmo tempo em que impunham uma forma organizacional atribuídas aos postos de autoridade: governantes, sargentos, capitão-mor, missionários. Como demonstra a autora (ibid.), a sujeição ocorreu pela imposição de capitanias, sesmarias, vilas e aldeamentos frutos das missões no São Francisco.

> Tendo em vista as imbricadas redes de relações entre índios e não índios na região, torna-se necessário analisar brevemente também um pouco da formação do aldeamento do Ipanema, em conjunto com o lugar de Águas Belas durante o período colonial. O aldeamento do Ipanema, tal como se tornou conhecido no final do século XIX, estava numa área entre a Serra do Comunati e o rio Ipanema, um dos afluentes do rio São Francisco. O aldeamento foi constituído por fluxos diversos de populações que habitavam a região, sendo estabelecido a partir de duas aldeias ali existentes em meados do século XVIII, ambas de índios Carnijó. Antes dessas aldeias, foram fundadas uma aldeia de índios Carapotó na serra do Comunati, entre 1681 e 1685, e outra de índios Xocó na ribeira do Ipanema, em 1688 (Costa, 1962: 162; Vasconcelos, 1962: 19). Além da instalação das aldeias, na segunda metade do século XVII foram feitas doações de sesmarias a alguns indivíduos que haviam combatido do lado português nas lutas contra os holandeses, iniciando-se assim a criação extensiva de gado no interior da capitania, aliada a um novo impulso colonizador com o objetivo de consolidar a possessão americana de Portugal (DANTAS, 2011, p. 414).

A hipótese histórica vista em Dantas - pelas referências de Costa (1962) e Vasconcelos (1962) - nos apontam para distintos aldeamentos que se formaram em diferentes épocas nas regiões serranas próximas ao rio Ipanema. Nas referências se constatam a presença de índios Carapotó e Xocó (1681 - 1688) e, posteriormente, o aparecimento nas informações de duas aldeias Carnijós no séc. XVIII. Os nativos “Carnijó” e “Carapotó” estavam próximos à região da Serra do Comunati, tal qual também é ilustrado (com base nas mesmas referências) pelo mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (IBGE; IPHAN, 2017; IPHAN 1987 [1944]). Conforme Hohenthal (1960), o holandês Barleus faz menção a um líder “tapuya de Carapotarum”, no ano de 1659, depois, registra-se nos ofícios das capitanias de PE que foi o Frei José de Bluerme que realizou a missão de catequização (1681-85) do grupo da região serrana do Comunati. Segundo os registros, o frei Bluerme teve grande êxito na conversão de grupos autóctones dos Sertões. O primeiro relato e menção deste grupo aparece pela tradução do latim como: “Kurupoto”, em Elias Herckmans (Ehrenreich, 1907), geógrafo, cartógrafo e Governador da Capitania da Paraíba da Companhia Neerlandesa da Índias Ocidentais, de 1636 a 1639. O geógrafo descreveu uma liderança chamado de Carapotó, o líder dos Caririaçu. Segundo Hohenthal destaca, a presença da descendência aos Carapotó foi verificada em demais localidades de Pernambuco e Alagoas (SCHRÖDER, 2012, p. 21; HOHENTHAL, 1960, p. 53). Nos registros etnológicos de Pinto (1956), alguns indígenas ainda se reconheciam como pertencentes a linhagem na década de 1930, porém, com o passar dos anos, [...] “apesar dessa informação e da existência, em Pernambuco, de três topônimos de igual nome, não existe, nas tradições atuais da tribo, nenhuma lembrança de tal contato” (PINTO, 1956, p. 69).

Figura 1- Recorte com ênfase no bioma Caatinga da readaptação do Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de Curt Nimuendajú (1883-1945), de 1944. Nesta versão do mapa, destaco as aldeias de "Carapotó" (1746) e de "Chocó" (1746), na região do Nordeste que levantam hipóteses da presença indígena e das suas linhas de continuidade.



Fonte: (IBGE; IPHAN, 2017).

Todavia, visto a falta de precisão e confusão das denominações através das migrações forçadas pelos "fluxos diversos" de deslocamentos por diferentes causas (DANTAS, 2011), há nesses registros históricos arbitrariedade na atribuição de etnônimos e a impossibilidade de confirmar uma sequência cronológica na totalidade da filiação destes grupos. Portanto, torna-se difícil construir uma continuidade nas transfigurações das filiações étnicas e dos grupos que habitavam os aldeamentos, ou seja, quais permaneceram e quais migraram, visto que o próprio termo *fluxos* nos aponta para uma indeterminação e ocultamento na construção dos dados históricos. Como dito, cruzamos à falta de informações e um grande hiato histórico em determinadas épocas, onde as poucas referências não são suficientes para desvendar esse percurso, tornando qualquer metodologia classificatória frágil. Nesse grande hiato histórico, as hipóteses apontam para uma migração dos "Shocos" (1680-1720) e, possivelmente, para um desaparecimento, transformação toponímica ou rearranjo étnico dos Carapotó. Suponho, que, considerar os Fulni-ô apenas e exclusivamente como remanescentes dos Carapotó e Xocó seja uma falsa imagem histórica, a qual é frágil pela ausência de informações e a sua não equivalência com a história oral. Também existem relatos de migração dos Carnijó para Pernambuco, em 1725, porém sem nenhum dado adicional. Costa (1983) aponta para uma

possível migração dos Carnijós através das expedições das bandeiras, por volta de 1722-1725 nos sertões, que derivou nos aldeamentos dos "Carijós/ Carnijós", mas, não há como relacionar estes fatos e saber se falamos dos mesmos nativos, uma vez que as classificações genéricas e apontamentos históricos soam imprecisos[19].

Nessa correspondência de reagrupamentos dos aldeamentos se formava uma identidade que remodelava os padrões da época. Em resposta El Rey teve como projeto instituir uma condição – termo da "qualidade das pessoas que compõem o país" - às muitas pessoas de descendência étnica (ameríndia e não ameríndia) ignoradas *a priori* pela Coroa, que incluídas no regime da lei eram direcionadas ao reconhecimento racial derivado pelos termos genéricos e fenotípicos (índio, negro e branco) como vetor sócio-moral ao associar a ideia de substância das pessoas ao seu comportamento (REESINK, 1999, 2011, 2017). Como destacado na literatura, as mulheres índias e pretas se tornaram o foco das observações no controle dos cruzamentos matrimoniais e nascimentos, estando as "índias" e "negras" em posição subalterna semelhante na formação dos "mestiços". Este controle também esteve ligado ao controle de escravos e impostos na colônia (CUNHA, 1985). Dentre os instrumentos da colonização que objetivavam a "conversão", sujeição e dominação estavam o uso da "língua geral" (caracterizada como uma língua comum derivada do tupi) e a identificação com o termo "caboucollos"[20], como àqueles que a grosso modo se submetiam ao regime da fé e do rei.

> Qualidade de Pessoas de que compõe o Pays
> Brancos-Pretos-Mullatos, que são filhos de Brancos com negras.
> Caryóz, que são filhos de India com negro, que tambem lhe chamão, Mistiçoa
> Mamallucos, que são filhos de India com Brancos
> **Tapuyas** são os naturaes da terra, que vivem no Certão, e não fallão uma lingoa geral, senão cada naçam a sua particulare
> **Cabocollos**, são os que moram na Costa, e fallão lingoa-geral.
> A estes naturaes é comum o nome de Indios tanto aos que vivem na Costa, como no certão.
> Coribocas sam filhos de mullato com negra, e tambem dão o mesmo nome aos filhos de mamallucos com negra, e no certão chamão a estes Salta atraz.
> (Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 1906[1908], p. 483 [grifos e sublinhado do autor])

[19] Se formos correlacionar os eventos históricos registrados com a memória oral atual, pode-se destacar a história mítica da junção de dois grupos (os *Fowkhlassa* e os *Carnijó)*, que, segundo os relatos, formaram os atuais Fulni-ô. O entendimento do encontro de povos "tribais" foi etnografado por volta dos anos 30 - descritos por Melo (1930, p. 183), como: "canijós de Cumunati e carnijós de Ipanema". Um documento de 1688, conforme destaca Pinto (1956, p. 67), destaca a presença da nação Xocó, no entanto, Boudin (1949) afirma um possível neologismo semântico, não confirmando a pertença clânica. Veremos futuramente na tese que a formação do aldeamento e processo de territorialização Fulni-ô envolve um conjunto de narrativas na história oral, registros institucionais e etnológicos.

[20] (Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 1906[1908], p. 483 [grifos do autor]).

Essas classificações coloniais se pautavam pelo modelo classificatório (*unidade social, local e língua)* que estabelecia um regime de contato, o qual projetava o status civilizatório e a imposição ideológica societária que a Coroa destinava aos habitantes e as gerações seguintes. Genericamente, a aplicação fisiológica e racial das classificações da Coroa renegava as linhagens de descendência dos indivíduos para impor um modelo civilizatório pela conversão da Coroa, empurrando os recém-convertidos à sua "liberdade". Em resumo, era imposto o *regime de liberdade* que interconectado aos demais regimes (religioso, econômico, familiar) impuseram a classificação de índio e as suas derivações (*caryóz, mistiço, cabocollos, coribocas, mamallucos*) a um *locus* social marginal, porém, mais integrado à Colônia do que o "índio". Logo, a imposição do termo "caboclo"[21] tem um vínculo de parentesco com "índio", numa espécie de meio termo, pois, não é índio e não é civilizado, representando a política evolucionista da assimilação, que procurava impor na autoclassificação uma alteridentificação genérica. Logo, a transformação de índio a caboclo é fruto de uma imposição identitária que estava relacionada à sujeição, aquisição de mão de obra e ao desenvolvimento de um capitalismo mercantil. Em suma, o termo "caboclo" teve diferentes designações, inicialmente, foi atribuído ao mestiço com o Tupi, depois, também foi utilizado para o próprio Tupi, cabendo mais tarde a todo "índio manso" (HOHENTHAL, 1960; CUNHA, 2011; REESINK, 1983).

As cartas dos agentes coloniais nos registros da Informação da Capitania de Pernambuco citam constantemente a "conversão da Gentilidade", que significa em sua totalidade a transição e assimilação do "gentio", no sentido de sobrepor o não-índio convertido pela "aceitação da liberdade" a categoria de índio sem religião. Ora, sabe-se que a tal aceitação foi imposta pela espada, ferro e fogo, num projeto colonial, que tentava sobrepor a identidade "civilizada"[22], negando-lhes o direito aos seus antepassados e a sua noção histórica de laços de parentesco e descendência. O termo "gentio" que derivou na classificação genérica similar aos índios

[21] Mendes Júnior (1912) destaca que os nascimentos frutos de cruzamentos interétnicos formaram condições e status sociais que a Coroa se preocupava em administrar e controlar. "Em summa, pode-se affirmar, sem perigo de erro, que muitos casaram-se aqui com filhas de europeus, porém mais de duas terças partes se alliaram, por consórcios e por concubinatos às indígenas, e d'ahi a geração dos que depois foram chamados mamelucos. É verdade que, nos últimos annos do seculo XVI, já principiaram a entrar africanos; mas, a grande massa delles só entrou em meados do seculo XVIII, isto é, depois de 1755. Os mamelucos não eram faceis de cruzar com africanos; ao contrario, os europeus é que foram mais propensos a isso, formando mulatos que, quando cruzavam com indígenas constituiam o chamado – caribóca, e a que alguns extendiam o nome de cabôclos, primitivamente dado somente aos filhos de branco e de india, nos quaes prevalecesse o typo indigena" (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 25).

[22] As referências dos temas estão: Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1906, p. 381 – 400, [Conversão ao Gentio (p. 381), Indios orphãos (p. 400) [grifos do autor]).

pagãos, ou seja, ainda não convertidos, explica como a "gentilidade" era vista pelos religiosos como algo desafiador pois estariam em outras lógicas. O projeto colonial de sujeitar os "naturaes d'essa terra" e os "gentis" foi uma presença constante na colonização, que ocorreu sob uma imposição identitária, coerção e interdependência à mudança da condição de índio para a de não-índio, como visto nos escritos do Rei de Portugal.

> **Regimento dos Governadores da Capitania de Pernambuco**
> "4 – A principal causa, que obrigou aos senhores Reys, meus predecessores, mandarem povoar essa Capitania, e as mais do Estado do Brazil foi a reducção do gentio della a nossa Sancta fé catholica : e assim vos encomendo façaes guardar aos novamente convertidos, os previlegios, que lhe são concedidos, repartindo-lhes terras conforme as leys, que tenho feito sobre sua liberdade, e fazendo-lhe todo o mais favôr, que fôr justo : de maneira que entendão que em se fazerem christãos não somente ganhão o espiritual, mais tambem o temporal, e seja exemplo para outros se converterem : e em seus agravos e vexações provereis conforme minhas leys, e provisões, dando-me conta do que se fizer."
> Registrado no livro 5 de ordens reaes – 1740 -
> (Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749], publicada nos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 1906[1908], p.121)

O trecho acima é emblemático devido a declaração da imposição colonial, sob uma determinada proteção, que tem como resultado normas sociais e uma série de provisões. Entretanto, que não foram atendidas por completo na questão territorial. A tal "liberdade" resultava em obrigações que criavam uma relação de dependência e perda de autonomia, por um tipo de adequação forçada ao modelo imposto. Desse modo, a relação temporal e existencial de indivíduos e coletivos estavam em disputa nos seus contextos, ao mesmo tempo em que procuravam se adaptar às novas configurações sociais. Consequentemente, é que o termo caboclo vem futuramente a ser tão expressivo na continuidade do projeto colonial de inferiorização e de perda étnica. A ideologia dos regionais estava na miscigenação e assimilação que representavam a "integração com a civilização". Todavia, como destacado por Mendes Júnior (1912) e Agostinho (1989), com o decorrer dos anos aos olhos dos regionais, o processo assimilativo da civilização tinha como resultado de sua "integração" a perda da identidade étnica. Obviamente, em cada região ocorreu um processo social que resultou em combinatórias culturais diferentes. Todavia, muitos daqueles que se constituíram enquanto "caboclos" mais tarde reivindicaram de modo coletivo sua identidade étnica e, consequentemente, sua ligação com a terra. O que caracterizou futuramente uma diferenciação entre integração e a assimilação dos movimentos indígenas.

Como destaca Dantas (2011), Secundino (2011) e Schröder (2012) mesmo com a ausência de informações nos anos 1760 – 1830, possivelmente, o decreto pombalino chegou

nos “índios antigos” por volta de 1766, quando a antiga missão foi transformada em paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Panema (MELO, 1930). Depois, em 1787, foi homologada a freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas. Segundo Vasconcelos (1962) e a história oral Fulni-ô, o aglomerado e aumento da população branca ocorreu com a chegada da Igreja e de João Rodrigues Cardoso, cujo foi nomeado para o cargo de Diretor dos Índios pelo decreto pombalino, por Lourenço Bezerra Cavalcanti de Albuquerque, o Governador de Pernambuco da época, que autorizou por missão a união dos aldeamentos existentes para a sua reorganização. João Rodrigues Cardoso foi justamente o responsável pela junção dos aldeamentos e da implementação do vilarejo de Águas Belas. A sua presença derivou na obra conhecida localmente: *Os Cardosos de Águas Belas* (VASCONCELOS, 1962), a qual registra o aumento da presença branca e dos laços matrimoniais familiares.

A inserção da religião católica também foi um elemento marcante para o modo de vida regional, que configurou num plano mítico e simbólico a interação dos mundos cosmológicos. A figura da inserção da “Santa” nos deixa interessantes apontamentos na questão fundiária e no arcabouço simbólico das relações, acerca da descrição mítica do tempo do contato. A figura de uma Santa na colonização do Nordeste que tinha como tonalidade o patriarcalismo é vista em muitos aldeamentos indígenas. Os aldeamentos missionários se formavam, no século XVIII, com o apoio destes elementos simbólicos que arranjavam seus espaços físicos e psíquicos. Dantas (et al., 1992) descreveu um quadro de aldeias missionárias no Nordeste no período de 1749 – 1760, com um total de 91 aldeamentos, destes 11 eram Invocação de Nossa Senhora da Conceição. Todas as reorganizações indígenas têm padroeiros e, em geral, são os próprios índios que representam a imagem religiosa que se torna o centro da igreja e da aldeia indígena (REESINK, 1984; DANTAS; et al., 1992). Dessa maneira, podemos representar como elemento de entrada religiosa das conquistas, as figuras míticas das “Santas” que, numa diretriz colonial procura não guerrear, mas pacificar e abençoar. Entretanto, o falso pacífico atua como um “cavalo de troia”, que revela uma estrutura patriarcal de domínio e tendência, mas, também de dependência do outro/ aborígene. Em outras palavras, o evento da Santa tem em seu corpo semântico a expansão neocolonial que é dependente da aceitação forçada do índio, por essa razão, necessita de cuidado dos próprios indígenas para a manutenção da paz e da ordem do aldeamento. Esta ideia configura a interdependência e relação de apoio mútuo para o predomínio da comunidade em rearranjo. Concomitantemente, também ilustra o elemento de participação indígena na formação colonial. Com o passar do tempo a Santa conquistou terras e espaço material nas T.I., assim como o aspecto afetivo-cognitivo do mapeamento sensorial

dos indígenas que buscaram utilizar dessa assimetria pacífica ao seu favor. A "Terra da Santa" tornou-se uma expressão para se referir à entrada missionária e instalação religiosa, moral e mítica dos aldeamentos indígenas e nos anos posteriores (ALMEIDA, 1989, 2008, 2009; QUIRINO, 2012).

Fato é que as dinâmicas e conflitos territoriais aumentaram com o não reconhecimento das doações das terras e dos direitos indígenas, gerando pressões e casos de violência que se mantiveram por vários anos com a administração das autoridades locais (VASCONCELOS, 1962; SCHRÖDER, 2012; QUIRINO, 2012). Durante este tempo, diante das artimanhas dos postos de autoridade do Sargento-Môr e das táticas missionárias, em 1832, foi registrado que os indígenas "doaram" uma parcela do território à Igreja de N. S. da Conceição. O evento conhecido na tradição oral, como a "doação à Santa" é considerado miticamente como o início da formação da cidade de Águas Belas e da comunicação entre os "índios" e os "brancos" (DANTAS, 2007, 2012b; DÍAZ, 1983, 1992, 2015). A igreja e a religião católica se consolidaram atualmente nas aldeias indígenas, adorada - e ressignificada à la Sahlins (1968) - pelos próprios Fulni-ô em sua dinâmica territorial e cosmológica. A Santa de Nossa Senhora da Conceição transformou-se em *Yasaklhane (Nossa Grande/ Santíssima Mãe)* e tem um enorme papel social na aldeia indígena (QUIRINO, 2012).

> Nós morávamos em Águas Belas. Aqui era tudo mata, o branco veio e achou as terras boas e muitas águas boas também, daí eles tiveram inveja e procuraram nos enganar. Fizeram um povoado e bolaram os índios para correr, queimavam as ocas obrigando-nos a nos refugiarmos mais distante, em KamaKamira, Cacimba Cercada, Bom Conselho, Ipanema.
> Mas sempre voltávamos a nos juntar de novo aqui neste lugar. Como botar os índios para correr não era suficiente decidiram fazer uma **santa de madeira** dizendo ser **Nossa Senhora da Conceição, mãe de Jesus Cristo**, que vinha nos proteger, mas seria preciso dar terras para construir uma igreja para a *Santa* morar.
> Eles botaram a Santa em uma lagoa grande onde os índios gostavam de pescar. Quando a viram pensaram que era uma pessoa, foram até ela, agarraram-na e decidiram levá-la para a aldeia. À noite, um branco tirou a imagem às escondidas e voltou a colocá-la na lagoa. Depois disso se repetir por vários dias, um índio contou o acontecido para o padre que lhe disse: "Meu filho isso significa que a *Santa* está pedindo terra.
> "Foi assim que os brancos tomaram nossa terra.
> (professor indígena Xixiá Fulni-ô/ sr. Abdon dos Santos, [GERLIC, 2001, p. 9-10]).

"A doação à Santa" tornou-se algo controverso na historicidade Fulni-ô, pois como demonstra Schröder (2012), ainda que Pinto (1956) indique informações do documento escriturado da doação, o documento não foi mais achado. Hoje, o único documento que valida a tal "doação" é de 1832, feito pelos: Capitão-Môr, Sargentos e Soldados que atestam em nome dos índios a "doação", porém, sem licença do Governo Geral ou representação de qualquer

indígena. Em contrapartida, está documentado que o Diretor dos Índios Lourenço Biserra Albuquerque Maranhão enviou um ofício ao Presidente da Província de Pernambuco, Domingos de Souza Leão, em 12 de agosto de 1864, para verificar a demarcação de um terreno e tomar medidas acerca desta doação que lhe parecia incoerente. Pois, não era habitual e não havia até o momento o status de sujeito jurídico aos índios. Possivelmente, conforme aponta Dantas (2011) e Secundino (1995), a finalidade da "doação" era favorecer o arrendamento da terra indígena ao não-índio para, consequentemente, dominar o aldeamento indígena, sendo essa uma ação recorrente nas diretrizes da Lei de Terras de 1850. A lei visava à incorporação dos nacionais aos aldeamentos "misturados". Para acompanhar essa estratégia de consolidação territorial, negando o direito coletivo indígena, foi utilizado pelas autoridades locais uma diretriz que já vinha sendo imposta pela colônia, sob a ideia de que nos aldeamentos não existiam mais índios, com a afirmação de que estavam apenas os remanescentes dos Carnijó e "índios misturados".

Desse modo, o aldeamento sofreu uma forte tentativa de supressão, os inúmeros conflitos com os regionais só tendiam a aumentar. Esse hiato nas delimitações da terra Fulni-ô, fruto das dinâmicas dos diversos agentes realizou um hibridismo[23], ou, criatividade sociocultural formado por uma combinatória e reelaboração cultural. Por enquanto, quero enfatizar que o projeto de declarar os indígenas enquanto "misturados" foi uma repercussão do projeto colonial que pareceu se consolidar 200 anos depois, o qual teve como meta final a tomada das terras. Mas, em resposta, o cenário indígena formou uma identidade que se diferenciava dos regionais. Ainda que os indígenas fossem "abertos" às santas, aos religiosos e as dinâmicas inerentes da situação em que viviam. Eles optaram por manter a diferenciação étnica e resistir às imposições das perdas culturais segundo seus próprios valores. No entanto, as dinâmicas territoriais e leis de terras imperiais, que marcaram as ações para o futuro não favoreceram os indígenas que enfrentaram um cenário difícil nos aldeamentos.

Como demonstram (DANTAS; et al., 1992) em seu estudo historiográfico, a estratégia dos agentes religiosos de aldear "índios" com elementos católicos foi um movimento presente no Nordeste, com repercussão em diferentes locais da região do São Francisco. Com o decorrer dos anos, a comunicação intratribal dos aldeamentos por parte dos índios tornou-se uma

[23] Neste trabalho, opta-se pelo termo hibridismo, de acordo com o "processo de estruturação e reestruturação histórica das culturas nativas" (BARTOLOMÉ, 2017, p. 140), com isso, aplica-se nesse conceito a remoção da ideia de pureza, estaticidade e de culturas autocontidas entranhadas na ideia das perdas culturais. Neste caso, enfatiza-se que os símbolos, experiências e trocas culturais lidam com reestruturações mútuas que partem de um processo contínuo e dinâmico atrelados a relações de interdependência e poder.

estratégia territorial para reforçar seus laços sociais, econômicos e políticos para uma (re)emergência étnica. Estes eventos religiosos foram paralelos ao rompimento com o sistema colonial e a consolidação do Império, que estabeleceu mudanças no regime pela separação do Estado e da Igreja, passando a responsabilidade da tutela e controle sobre os indígenas para a Diretoria-Geral dos Índios[24]. Nas cartas do *Rey* aos governadores se registram ordens de afastamento da presença missionária e das Ordens de Cristo das reuniões e das decisões sobre os aldeamentos. Nesse momento, o que se tornou marcante para direcionar e impulsionar os conflitos foram os decretos sobre as Terras do Império, as relações de patronagem que se formaram com os posseiros e a ocupação de determinados cargos de autoridade. Diante destas circunstâncias, como destaca Dantas (2011), os conflitos no processo de regionalização e municipalização ocorreram em paralelo à formação dos posseiros, sesmeiros e autoridades locais que viam no território indígena a chance de ampliação do patrimônio individual.

Uma série de normas foram aplicadas à separação das terras (públicas, privadas) e ao direito do uso do solo, como a Lei das Terras do Império - Lei 601 de 1850 – que confere *terra devoluta* como a "posse privada ilegal de terra" e o "sem uso público". A partir de um movimento de reorganização dos aldeamentos em busca da correção do esvaziamento e demasiadas ocorrências nas vilas, o Império declara em 1850 as "terras devolutas" como associadas às terras "doadas, não cultivadas ou não aproveitadas". Logo, as leis imperiais sobre as "terras devolutas" geraram muita discórdia entre os indígenas e a população local de posseiros, pois além da tentativa de os posseiros expulsarem os indígenas para se apropriarem das terras, muitos grupos étnicos estavam além dos mapas e reconhecimento dos portugueses. Além destas questões, a própria incorporação da mão de obra indígena e sua regulação, ou, compensação se tornaram problemáticas constantes, tendo nos registros coloniais, uma série de leis e decretos contraditórios em sua natureza. Deste modo, com o passar dos anos uma série de conflitos foram resultantes das ações dos posseiros que tentavam retirar os direitos já reconhecidos dos indígenas pela carta régia. Em 1891, o artigo 64 instituiu que passava a pertencer ao Estado as terras devolutas situadas no seu território, sendo este o "tutor" das terras

[24] A obrigatoriedade dos missionários na colonização dos aldeamentos foi estabelecida na Lei de 24/2/1587, no entanto, a presença missionária já era destacada 40 anos antes. Como os missionários trabalhavam na comunicação, tradução das línguas e assimilação pacífica, os mesmos dividiram os esforços dos domínios com os moradores colonos, que nas "descidas" às serras e sertões buscavam agrupar os "índios". Em decorrência, os agentes coloniais visavam manter um poderio e controle no estabelecimento das "utilidades" (mão de obra) das *nações*. Dessa maneira, os missionários foram importantes à Coroa que lhes utilizaram como forma de persuasão e fiscalização da ilegalidade da coação dos moradores colonos. Segundo Perrone-Moisés (1992) destacamos que a presença missionária esteve atuante principalmente na ordem espiritual e temporal da administração colonial desde o Regimento de Tomé de Souza, em 1547, até o Diretório Pombalino instituído no ano de 1757.

e dos povos indígenas. Logo, foi instituído que as terras ganhavam as características de “abandonadas” e “sem usufruto" (SCHRÖDER, 2012). Tais medidas deixavam os indígenas em posição de vulnerabilidade, e a tal proteção conferida anteriormente praticamente não existia, logo, estas medidas a cada ano retiraram a autonomia Carnijó para incluí-la enquanto dado de subsistema inserido em um sistema maior.

3.2 No tempo da epidemia, da guerra e da fome

Podemos detalhar uma série de violências históricas do contato memoráveis por expressões como: “*o tempo da guerra*” e “*o tempo da fome*” (Dona Júlia, anciã Fulni-ô), que marcaram um conjunto de traumas decorrentes do convívio com os regionais. Na historicidade Fulni-ô existem dois traumas sociais compartilhados nas aldeias e expressos constantemente nos discursos aos não-indígenas, que remetem “a*o tempo dos antigos caboclos”*. Em 1856, é relatada a possibilidade de uma epidemia de cólera que diminuiu pela metade o grupo, restando apenas um pouco mais de 360 pessoas. No entanto, ainda que apareça uma leitura semelhante do evento nos dados acadêmicos e na memória oral, torna-se um dado em aberto: o grau de gravidade e abrangência da doença na aldeia. Uma hipótese levantada é que o esvaziamento também está relacionado com as perseguições, que causaram migrações e circulações (PINTO, 1956, p. 25).

O posterior evento traumático ocorreu em 1864, a Guerra do Paraguai resultou na convocação forçada de cerca de 70 índios, estima-se na historiografia e na memória oral que restaram pouquíssimos sobreviventes. Os Fulni-ô contam que os regionais da cidade prenderam alguns deles e, em contrapartida, afirmaram que lhes soltariam se os demais “índios” dançassem um “toré”. Assim, os Carnijó se reuniram para o evento da liberdade, quando, na verdade, descobriram no começo da dança que os regionais pretendiam lhes convocar de modo forçado à guerra. Conta-se na memória oral que em reconhecimento à participação na guerra, a Princesa Isabel convenceu o Imperador Dom Pedro II a tombar o território indígena. A memória oral narra um episódio em que os índios se encontraram com o Rei cujo lhes perguntou: “vocês querem dinheiro ou a terra?” Em resposta o índio disse: “a terra”. Porém, ainda hoje, não se encontrou nenhum documento que comprove a ação demarcatória e o evento. Possivelmente, conforme Schröder (2012) aponta, essa é uma forma de justificar e significar um evento traumático para reconhecer algum mérito interno (dos indígenas) à situação. As memórias compartilhadas destes eventos são tão marcantes entre os Fulni-ô, que definiram a longo prazo uma marca afetiva compartilhada no sistema de relação simbólica interétnica, a qual se

relaciona a partir dessas situações vivenciadas e a herança social da comunidade (QUIRINO, 2012; DÍAZ, 2015, BARTOLOMÉ, 2017; CARVALHO, 1988). Neste sentido, a memória de uma trajetória de descendência compartilhada se torna um elemento de coesão social como causa ao pertencimento.

O processo de municipalização de Águas Belas envolveu diferentes estratégias políticas com diferentes personagens, redes de alianças e dinâmicas registradas pelo evento das eleições gerais de 1860, que desencadeou no conflito entre os grupos políticos locais liberais e conservadores. Nos registros consta que alguns índios Carnijó ao se posicionarem socialmente como sujeitos políticos, aliaram-se aos liberais para evitar uma possível fraude na eleição que resultasse na vitória dos conservadores na eleição de 1860, visto que os conservadores já assumiam as engrenagens burocráticas desde 1856 e estavam crescendo na região. Obviamente, este evento foi composto por atores sociais que tinham uma série de motivações e visavam os benefícios de suas atuações, os quais eram: os benefícios políticos, doação de terras, gado e trabalhos. Este evento teria gerado como consequência uma grande confusão entre as partes e um acirramento das violências às choças dos "Carnijós", que vistos por uma parcela regional como "um atraso" eram expulsos constantemente[25]. "Para os índios Carnijó, o fracasso decorrente da aliança com os liberais no golpe eleitoral de 1860 levou a intensificação do processo de supressão de seu aldeamento" (DANTAS, 2011, p. 419). Ao que tudo indica, a aliança com os liberais não correspondeu a um pacto com toda a aldeia "Carnijó", sendo realizado por um grupo reduzido que procurava apoio local nessas dinâmicas regionais e atividades econômicas que viriam a surgir.

A pressão territorial para expulsar os "Carnijó" ocorreu com a força das autoridades locais, que eram as maiores interessadas neste ato. Elas repetidamente ateavam fogo nas cabanas para afastar e inibir a presença indígena, ao ponto, que, para se protegerem, os "índios" tiveram que migrar longas distâncias rapidamente e montar a sua estadia em outros locais

[25] Seguindo a referência de Vasconcelos (1962), a narração de Dantas (2011) detalha o seguinte: "Os conflitos se iniciaram quando praças da guarda nacional, que estavam alojados numa casa próxima da matriz, abriram fogo contra os índios e os liberais. Quando a troca de tiros foi suspensa, três envolvidos obrigaram o juiz de paz a assinar as atas da eleição que presidira, conferindo a vitória aos membros do Partido Liberal, entre eles o diretor do aldeamento. Em consequência desses conflitos, dez pessoas foram mortas e oito, feridas. Em janeiro de 1861, o juiz de direito de Garanhuns, Teodoro Machado Freire Pereira da Silva, foi designado pelo presidente da província para apurar os fatos, tendo sido deslocados na oportunidade 24 praças do 9º Batalhão de Infantaria de Tacaratu. Além disso, 64 praças da guarda nacional de Mata Grande, da província de Alagoas, foram destacados para capturar os envolvidos. O chefe de polícia, Tristão de Alencar Araripe, foi encarregado de concluir o processo, considerando culpadas 49 pessoas, algumas das quais posteriormente enviadas para a casa de detenção do Recife. No fim do processo, a eleição que causou o conflito acabaria anulada pela Câmara de Deputados do Império (:71-8) (DANTAS, 2011, p. 418).

momentaneamente, muitas vezes, esvaziando o aldeamento e a concentração de pessoas indígenas. Desse modo, uma série de solicitações foram feitas pela Província ao Estado para extinguir os aldeamentos e os índios daquele local.

No entanto, inicialmente, em resposta o Barão de Guararapes pontuou que o aldeamento não deveria ser extinto e pediu primeiramente que se concedesse o cargo de Diretor dos índios para uma pessoa mais enérgica para resolver os conflitos. O novo Diretor deveria não apenas seguir os locais, mas, atuar em favor dos índios. Desse modo, visto a ausência de definição territorial, seria de carácter urgente a demarcação das terras por um engenheiro. Deste modo, o Barão de Guararapes indiretamente indicou a valorização dos interesses dos indígenas como "agentes sociais participantes dos rumos de sua aldeia" (DANTAS, 2011, p. 420). Neste período, as forças locais tentavam ao máximo desconsiderar e invisibilizar a presença indígena no local, havia uma "ideologia do desaparecimento" em curso, com o argumento de que os "índios" estavam extintos, pois fugiram dos aldeamentos e os que restavam estavam misturados com os civilizados. Em 1862, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, Diretor Parcial justifica a dispersão e não concentração indígena: "já não há nesta missão índios genuínos, porque esta raça tem-se de tal modo cruzado com outros, que quase todos os índios existentes são mestiços". A tentativa declarara os índios como extintos, por conseguinte, algumas solicitações procuraram diminuir, misturar e invisibilizar a presença étnica nos aldeamentos, como em todos os casos na época.

Deste modo, a invisibilização Carnijó começa com posseiros e autoridades locais que continuam o projeto do desaparecimento étnico[26] através da declaração da ausência de índios e da proposição jurídica, de que os caboclos por serem misturados, não são mais índios. O processo de urbanização de Águas Belas está imbricado com a relação histórica dos "aldeamentos de Panema". Águas Belas conseguiu sua emancipação como vila em 1871, as suas transformações foram acatadas por decretos sobre a situação das terras, sob as condições de enquadramento dos aldeamentos, que no contexto da República se transformavam para o domínio e propriedade geral do Estado.

As jurisdições do Estado sob a lei das terras devolutas visavam a expropriação indígena e a sua exclusão enquanto detentor e proprietário histórico das terras. Durante a fase de

[26] Como demonstra Galindo (2011) ao apontar dados históricos na formação das Capitanias de *Parnambucco* e das Capitanias do *Pihaui*, a sub-emergência tapuia nos sertões era ocultada dos censos demográficos e de um local maior na construção de uma "história". Os "índios" nos registros coloniais estavam destinados a seguir ordens e serem agrupados conforme as autoridades, o que demonstra claramente uma visão parcial e etnocêntrica, que não deve ser compreendida como 'fato social total' (MAUSS, 2003 [1950]).

preparação da mudança do Império para a República em 1875, o presidente da Província de Pernambuco decreta a extinção dos aldeamentos para o início de novos agrupamentos e acordos políticos das vilas. O presidente da Província Henrique Pereira de Lucena fez um ato, em 4 de maio de 1875, que extinguiu cerca de 43 aldeamentos, entre eles: de Riachão do Mato, Barreiros, Ipanema, Brejo dos Padres e Santa Maria. Este ato foi responsável pelo término e extinção dos muitos aldeamentos indígenas. A tentativa do presidente provincial Pereira de Lucena foi decretar a extinção indígena afirmando que: "não existiam índios por já estarem na sociedade", logo, os aldeamentos já estariam vazios e sem indígenas. Porém, uma outra leitura dos eventos aponta para um processo enorme de fugas que gerou a evacuação e migração momentânea de muitas áreas, devido ao decreto que impulsionou as violentas investidas dos fazendeiros e posseiros locais aos "caboclos" do Ipanema e as suas cabanas. Essa ideia assimilacionista do "abandono" foi um marco para as definições posteriores dos ditos "índios misturados", com a ideia de que estes misturados não eram índios e não detinham território nenhum.

> Em 1850 o governo imperial regularizou a revalidação das suas posses. Quando presidente da provincia, Henrique Pereira de Lucena, futuro Barão de Lucena, por acto de 4 de Maio de 1875 extinguiu os aldeiamentos de Riachão do Mato, Barreiros, Ipanema, Brejo dos Padres e Santa Maria. A extinção dos aldeiamentos não teve o efeito de sonegar os direitos dos Carnijós. O que o govêrno extinguiu foi o serviço de curateia aos selvicolas, tanto que, por outro acto de 30 de outubro do mêsmo ano, foi esclarecido que "as terras dos extintos aldeamentos pertencem as provincias e os foros aos respectivos municipios, respeitando-se as posses dos indios, sendo consideradas devolutas as terras não ocupadas". E em parecer sobre uma resolução parlamentar de 1860, o procurador fiscal dr. Lacerda de Almeida opinou que "a simples extinção de um aldeiamento não importa na devolução das respectivas terras ao dominio do Estado, para o fim de poder este vende-las ou afora-las. A devolução só se opera se houver abandono por parte dos índios, cujo aldeiamento é extinto, como claramente se evidência da lei n. 1114 de 27 de setembro de 1860 e nota do art. 59 da Consolidação das Leis civis de Teixeira de Freitas".
>
> Com a extinção do aldeiamento, porem os civilizados gananciosos entenderam de escorraçar para a caatinga, tomando-lhes os terrenos cultivados, os aborigenes que a coroa portuguêsa aldeiara, numa lêgua de terra que lhes doara, contra a vontade dos sesmeiros.
>
> […]
>
> Mas a ganancia não cessou, antes prosseguiu no regime republicano, e hoje estão os servicolas despojados de uma posse bi-secular, fundada em justo titulo, fazendo crêr os usurpadores que já não existem cabôclos em Águas Belas, quando êstes se mantém na continuidade etnográfica, nos usos dos seus troncos, na religião dos seus antepassados, falando a mesma língua que naquela região se falava antes do descobrimento! (MELO, 1930, p. 188)

Essas dinâmicas territoriais eram correspondentes às disputas no processo de regionalização por cargos públicos da municipalidade, que, também, eram motivos de ajudas e intrigas com as autoridades políticas. Portanto, o processo de resistência Carnijó ocorreu devido

às estratégias de reivindicação nas dinâmicas territoriais e pelas alianças que os índios formaram para resistir à invisibilização local, de que os índios estavam misturados ou não existiam mais nos extintos aldeamentos. Um fator a detalhar é que do ponto de vista das autoridades coloniais, a "mistura" foi vista como negativa e deu continuidade ao projeto de extinção da identidade indígena diferenciada, com a atribuição de senso de valor que tendia a inferiorização pelo outro. Por outro viés, no nosso caso, a "mistura" dos "Carnijó" se torna um ato constitutivo étnico em favor de sua sobrevivência (DANTAS, 2015), uma vez que para resistir aos ataques era preciso reunir pessoas e firmar políticas de convivência. Ao que nos indica, essas políticas "Carnijó" sempre estabeleceram uma diferença étnica, demarcando uma fronteira indígena aos regionais que se instalaram nas margens do rio Ipanema. Desse modo, os Carnijós mantêm a substância de sua vida étnica através das suas políticas de organização, as quais estão atreladas ao sagrado e o segredo das práticas étnico-religiosas.

3.3 "A resistência, o sagrado e o segredo do *ouricuri* / *keyxathka-lhá"*

As violentas investidas ao ex-aldeamento e a reclusão dos indígenas a um retiro religioso está registrada oficialmente desde 1849, quando o capitão dos índios da aldeia do Ipanema, João Correa Caboré protocolou em 1864 um abaixo-assinado ao Diretor-Geral, solicitando a retirada dos não índios e relatando os ataques do diretor do aldeamento, Lourenço Maranhão[27]. Porém, o índio e capitão, João Caboré, não foi atendido. Os registros por parte dos Carnijó não findaram neste ano, o que demonstra a ativa participação nas dinâmicas territoriais, através de reivindicações por cartas feitas às autoridades não-locais. No século XX, o nativo Francisco Pereira Ribeiro solicitou ao delegado de Águas Belas, uma intervenção para retirar os ocupantes do antigo aldeamento extinto, inclusive, os que estavam em situação de arrendamentos, visto o tempo em que estes se encontravam apossados dos lotes. Nessa mesma comunicação, o nativo falou que se retiraria para um lugar chamado Ouricuri com cerca de "80 índios". Nos registros são vistas opiniões dos não-índios que tendiam para a estigmatização e segregação da realização do retiro religioso do Ouricuri. Pois, na comunicação do afastamento dos índios a uma região de 6 – 8 km de distância, os regionais se sentiam ameaçados a circular nas proximidades do local. As acirradas disputas por espaços e terras configuraram uma tensão para ambos os pontos

[27] As reivindicações apontavam violências contra os índios praticadas pelo grupo de Lourenço de A. Maranhão, que envolvia também o subdelegado, João Francisco da Cunha, dentre as reclamações estão: a queima de ranchos no lugar chamado de Jenipapo, agressões aos índios, reclamações de investidas nas terras do aldeamento e a má administração que visava a expropriação Carnijó, não cumprindo os acordos de proteção previamente estabelecidos (DANTAS, 2011, p. 426).

de vista: dos índios e não-índios. Na visão do delegado, o Ouricuri era um "matagal completamente desabitado", já proibido pelos seus antecessores devido aos crimes e roubos cometidos pelos nativos aos animais das fazendas. Consequentemente, os regionais pressionavam as autoridades locais dizendo que se sentiam prejudicados. Outras reclamações dos fazendeiros também se encontram em documentos de 1864, os quais apontavam que as técnicas de caça e pesca a base de ervas nas ribanceiras e riachos causavam efeitos desastrosos no gado leiteiro. Então, para garantir a ordem pública, o delegado atendeu a favor das propriedades locais, que se diziam prejudicadas e solicitavam a expulsão indígena, foi assim que as autoridades acharam por bem e direito decretar a proibição da reclusão e do ritual por perturbação da ordem pública. A proibição ocorreu repetidas vezes, mas os Carnijó não deixaram de se reunir e afirmar uma determinada unidade política em torno do sentimento de pertença e coletividade numa parcela de terra. Logo, fugir aos olhos dos não-índios e manter um mesmo território como espaço de práticas cosmológicas compartilhadas e local de formação política-identitária tornou o Ouricuri como uma forma de resistência étnica e um símbolo de indianidade[28] com alto grau de distintividade (DÍAZ, 1983, 1992; DANTAS, 2010, 2011).

Do ponto de vista indígena, o ritual do Ouricuri e os espaços habitados do extinto aldeamento sofriam investidas constantes dos posseiros, com queimadas criminosas nas cabanas e demais ações, que, inclusive, abrangiam a destruição da flora da região que é importante para a reprodução social e ao estilo de vida dos Carnijós. Os atos criminosos de queimadas propositais iam das habitações indígenas (*choças*) ao coqueiro do Ouricuri - classificado como uma palmeira vegetal *(Syagrus coronata)* - utilizado para alimentação e a confecção das habitações, vestimentas, esteiras, artesanatos e reverência religiosa dos Carnijós.

> Antigamente, o local em que se celebrava o urikuri era plantado de coqueiros do mesmo nome, que, erguendo-se bem alto, acima da caatinga, de longe indicavam o recinto sagrado. Devido a perseguições religiosas, no tempo do império, essas palmeiras foram cortadas pelos civilizados, e o sítio do retiro religioso ficou escondido numa clareira, onde floresce o "juazeiro sagrado" (lo-ô-kê-a lhá), símbolo da união clânica e vitalidade do grupo. O juàzeiro escolhido apresenta duas particularidades: a primeira é não ter espinhos, sendo, assim, considerado como amigo e protetor do grupo, embora quase todos os outros exemplares desta árvore salientem aquela particularidade. A segunda coisa, estranha aos *Fulni-ô*, é o fato de ter o juazeiro sagrado um tronco forte (sêda-i tô), que não ultrapassa a altura de um metro e oitenta, e de ter quatro galhos enormes na base do tronco. Êstes galhos simbolizam os quatro grupos clânicos. Além disso, o juazeiro sagrado é o emblema da virilidade da tribo inteira, sendo proibido às mulheres e aos meninos não iniciados se aproximarem dêle (BOUDIN, 1949 p. 61).

[28] A "indianidade" é um "modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, sendo uma classificação exterior conferida pelo órgão tutelar que conferia a condição ou não ao índio da assistência, a sua operação entendia o índio enquanto estágio transitório frente a civilização nacional (OLIVEIRA, 1988, p. 14).

Deste modo, os Carnijós e as plantas associadas ao seu estilo de vida estavam sob ameaça. Nestas circunstâncias, cria-se na memória e práticas da fitolatria Fulni-ô um movimento de relação simbólica e semântica, sendo o coqueiro e o termo "Ouricuri" revestido de grande poder, expresso nitidamente em sua sociocosmologia e nas práticas socioeconômicas (REESINK, 2000, 2002). Por isso, dentre a hierarquia vegetal o ouricuri, o juazeiro e a jurema são plantas com um alto valor atribuído, devido a produção de um corpo simbólico de significados construídos e reforçados historicamente, que material e imaterialmente auxiliavam os Carnijós a sobreviver, na mesma medida que eles conferem sentido revitalizador ao corpo simbólico vegetal. A simbologia da árvore enquanto *locus* de uma unidade social está associada a vitalidade, fertilidade e união (ELIADE, 2010 [1963]; FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940). É justamente em torno destes indicadores que os Carnijós procuraram organizar o seu tempo e espaço, onde o *sagrado* opera de modo constitutivo em sua organização política. Por isso, a centralidade de sua devoção está no Juazeiro (*Ziziphus joazeiro)* que guardou o lugar e a forma dos seus troncos. Desse modo, a prática ritual opera um tempo mítico de união, ou, retorno ao sagrado, que é o centro do mundo Fulni-ô. O ritual do ouricuri opera mecanismos de fortalecimento da organização do grupo, que, por motivações semelhantes confere na ação ritual um sentido religioso, que engloba suas relações políticas e a continuidade de sua vida social. Isto posto, as práticas indígenas rituais no Nordeste se complexificam em seus entrelaçamentos, conforme apresentam suas particularidades e múltiplos campos semânticos (PINTO, 1956; BOUDIN, 1949; DÍAZ, 1983, REESINK, 2015).

A continuidade destas situações de conflitos teve como resposta da etnia uma reclusão e manipulação de uma prática restrita de coesão social cada vez maior com o passar dos anos. Inclusive, para (de)marcar a população regional e descendentes do entorno: quem são os índios Fulni-ô e o que fazem deles os "índios". Por isso, para responder à supressão do avanço não-indígena, houve um fechamento dos Fulni-ô nas suas políticas de convívio, que, com o passar dos anos ficaram mais rigorosas, em decorrência das violências físicas e simbólicas vistas anteriormente. O rito do ouricuri tornou-se o acontecimento magno e central da identidade Fulni-ô (REESINK, 2015; DÍAZ, 2015).

Como sinal da readaptação em um cenário social religioso, os indígenas interagiam com a criação dos aldeamentos em seu aspecto temporal e espiritual, em troca de proteção e das suas terras, mas, demarcando as fronteiras do seu território com práticas cosmológicas que são fundamentais na constituição da pessoa ameríndia: o *setsô-Fulni-ô*. Se de um lado os índios interagiam com a "Santa" e a "civilização", do outro preservavam práticas que lhes distinguia

dos regionais e compartilhava com os seus semelhantes uma unidade social orientada religiosa e politicamente. Como prova de vitória da sua adaptação e permanência religiosa, os Fulni-ô atribuem grande valor ao “Juazeiro Sagrado”, que, situado no centro do Ouricuri carrega uma associação simbólica fundamental de uma situação de domínio indígena. Nesse sentido, os indígenas ditam as regras do jogo. Na visão Fulni-ô, a sua religião engloba todas as outras. Por isso, para os índios o juazeiro de tronco forte não tem espinhos, pois transmite a noção de continuidade de uma linhagem étnica, que sobrepõe os seus valores normativos aos demais. Desse modo, o rito e tudo que ele educa aos Fulni-ô é fundamental no processo temporal e cosmológico (DANTAS, 2003; FOTI, 2012; DÍAZ, 2015).

Ainda pude encontrar documentos oficiais do SPI de 05/04/1949, que declararam a organização dos mapas escolares de 1948-49, conforme o tempo do rito do ouricuri. O que indica, que os Fulni-ô com o passar dos anos continuaram a realizar o rito e concentrar a sua população que optava pela mesma forma de resistência étnica, através da manutenção de identidade diferenciada. Em segundo, provavelmente, estes documentos nos apontam que, para se precaver das adversidades exteriores, os "Carnijó" utilizaram dos mecanismos do registro oficial para continuar a declarar a sua separação e avisar a “civilização”, acerca da sua concentração e reclusão, uma vez que esta medida poderia protegê-los de possíveis desencontros políticos. Neste documento, a declaração de mudança do currículo escolar, nos indica algo bastante precioso no ritual do ouricuri: a compreensão do tempo e de um posicionar-se no mundo. Pois, havendo uma mudança do calendário escolar e o estabelecimento de um tempo próprio Fulni-ô, os indígenas continuam por preservar uma linha de continuidade cosmológica de um *modus vivendi* de se posicionar no mundo situado no tempo/ espaço, havendo no modo de viver um tempo e um ritmo próprio Fulni-ô. É preciso esclarecer, que, além de alguma proteção nos registros oficiais, os Fulni-ô conduziram uma construção societária, onde a sua noção de tempo se tornava elementos constitutivo principal ao mundo exterior. Após muitas reclamações indígenas por particularidades nas políticas públicas, hoje, as escolas obedecem ao tempo ritual e revertem o modelo curricular ao ritmo indígena.

Desse modo, como descrito, o rito transparece uma multi-semântica que adentra em vários significados. Alguns autores como: Boudin (1949) e Pinto (1956) supõem nas entrelinhas, que o ritual pode ter uma relação de memória com os troncos e linhagens étnicas, tendo inclusive uma prática ritual de representação corporal pelas pinturas expressas nos próprios corpos no momento de sua execução. Se isso ainda existir, digo, a produção de um ritual em que as pinturas corporais representam a organização familiar e o parentesco, seria

possível fazer muitas reflexões, inclusive, relacioná-los com a temática do rito como uma consciência de si através da sua construção histórica, atualizando seu lugar no mundo por uma relação religiosa, uma vez que as pinturas representariam (em tese) animais[29] e uma hierarquia clânica, relacionada com os troncos étnicos[30]. No entanto, como este assunto se torna praticamente um tabu para os nativos (dificultando o acesso às informações do trabalho antropológico), logo, não é conveniente que o assunto seja conversado com os Fulni-ô, ou, até mesmo detalhado textualmente com maior afinco para quem pretende continuar pesquisas com este povo. A resposta será sempre a mesma, um silêncio ensurdecedor, ocasionando na finalização das perguntas e conversas, deixando-nos mais um hiato para as análises, mas, desta vez por parte dos Fulni-ô.

Entretanto, podemos supor, como Reesink (2000) descreve, que, possivelmente, o Ouricuri tem uma multi-semântica de enorme readaptação e ressignificação com o passar dos anos, visto, que, anteriormente a sua realização ocorria nos meses anteriores, iniciado em agosto, assim, tendo possivelmente uma relação agrícola e ecológica. Em casos paralelos há registros de que o ritual dos Kiriri-Kariri, antes de 1700, poderia ser realizado em abril relacionado às Plêiades. Posteriormente, com os rearranjos em decorrência das circunstâncias sociais da colonização, regionalização e municipalização. O rito foi utilizado como uma forma diacrítica de proteção e mecanismo indígena de fortalecimento étnico, como uma maneira de agregar e instaurar uma política de organização étnica. Inclusive, de decidir acerca do seu mundo, selecionar e formar indígenas pertencentes por consangüinidade e laços afins[31]. Desse

[29] Tais registros constam em Pinto (1956) e Boudin (1950) ao detalharem etnologicamente suas impressões acerca do rito do "ouricouri" e seu conjunto de expressão cultural. Para tal, torna-se nece'ário destacar que pelas circunstancias do longo processo e colonização e formas de manuseio, as práticas indígenas do Nordeste atuais carecem de uma maior presença de seres e elementos animais como araras, pássaros, antas, porcos do mato, pois muitos destes animais estão ameaços de extinção ou já extintos, como veremos futuramente.

[30] Durante o evento da VI Jornadas de Estudos sobre Etnicidade (2015) do NEPE-UFPE, o Fulni-ô e antropólogo Wilke Torres de Melo destacou numa conferência que não poderia levantar informações ou responder os questionamentos acerca do Ouricuri. Todavia, neste dia, Wilke nos disse brevemente que durante o ritual do Ouricuri realiza-se atividades de pinturas que trabalham o caráter de reciprocidade, uma vez que indígenas de diferentes clãs tinham como obrigação pintar os seus correligionários da mesma etnia, porém, de clãs diferentes.

[31] Os critérios de seleção de pertença da organização política envolvem relações conjugais entre os Fulni-ô e os não Fulni-ô (brancos e indígenas não Fulni-ô), em conjunto com a formação indígena das crianças, uma vez que segundo a lógica interna, as crianças passam por um processo de amadurecimento e formação indígena. Logo, a inclusão do indivíduo ao grupo através da participação no Ouricuri envolve uma complexidade social singular. Para estes indígenas, há um vetor moral em torno do "sangue", similar ao que foi apresentado por Reesink (2011), no que tange à prática política e moral dos critérios de inclusão e pertença, pois as linhas de consangüinidade são estabelecidas por graus. Existe "o índio puro" de sangue e traços físicos verdadeiros, que teria a descendência indígena de ambos os lados. Assim como, teriam aqueles que se distanciaram e que teriam perdido o sangue e o dom de ser índio, ou seja, o dom referido como capacidade de relações sobrenaturais e políticas através da língua *yaathe*. Em suma, pode-se detalhar que para adentrar no Ouricuri e ser Fulni-ô, a criança tem que ter ao menos um lado familiar (pai ou mãe) com filiação Fulni-ô, além de cumprir as "obrigações" do rito. Caso não haja filiação

modo, os campos do segredo e do sagrado como símbolos (re)adaptativos sócio-culturais foram uma tradução possível e equivalente para resguardar os segredos indígenas dos brancos, mas, também para manter a distintividade da indianidade numa tríade (*terra; língua; sociedade)*, que representava um alto grau de diferença no regime de alteridade. Desse modo, os indígenas fizeram uma apropriação do tupi, dando ao seu rito, o nome comum entre os povos de uma palmeira da flora da região chamada de Ouricuri (*Syagrus coronata*), a qual está associada com o estilo de vida de ser Fulni-ô. Portanto, criou-se uma reelaboração semântica, do *Keyxathka-lhá (a cabeça do lugar)* enquanto espaço ritual para o *Ouricuri,* como o rito secreto e sagrado dos Fulni-ô. Desta maneira, os Fulni-ô se fecharam ao ponto de tornar o seu rito extremamente secreto e de protegê-lo com a própria vida, pois os perigos de sua abertura beiram o desaparecimento e os piores castigos espirituais. [...] "*se não fosse secreto, eles os brasileiros teriam algo a mais para destruir*" (Awassuri – relatório ISA, 2001 – 2006).

Uma das formas de resposta dos Fulni-ô às assimetrias e adversidades foi executar o rito enquanto um conceito magno de coesão e solidariedade social. Torres de Melo (2012, p. 135) apresenta a noção nativa *Safenkia Fotheke,* que expressa o *"sentido de respeito, união e solidariedade"* fundamental para o desenvolvimento identitário. Logo, os Fulni-ô apresentam como resposta uma relação sólida de coesão interna, frente aos avanços da civilização na T.I, para superar os traumas advindos da exterioridade para vencer os seus próprios conflitos e obstáculos internos/ externos. Deste modo, no âmbito primário numa interação ritual "institucionalizada" pela tradição oral, que se encontra uma relação cosmológica e ecológica, os Fulni-ô evocam e são evocados por *Eedjadwa-lhá* (Deus) com toda a sua *Eididi* (força) (FOTI, 2009) para se distinguir e unificar frente ao mundo do "progresso" e, porventura, proteger tudo aquilo que se associa ao Fulni-ô e ao seu modelo aborígene (BARTH, 2000; DÍAZ, 2015), expressos em sua organização social.

> Os apossamentos por não-índios de terras próximas ao Ouricuri, as quais preenchem necessidades vitais para reprodução da ecologia do rito, são alvo, cada vez que avançam, de grande mal estar na aldeia, devido a uma espécie de medo, relacionado a segurança das entidades espirituais, o qual por sua vez, reacende o ideal da retomada, a ponto de faze-lo transbordar para a prática, apesar da intervenção da FUNAI (Proc. FUNAI/BSB/582/99). Outras pequenas 'retomadas' tem sido feitas, mas as dificuldades que os índios enfrentam fazem com que não se sustentem por muito tempo (FOTI, 2009, p. 8).

Fulni-ô, minimamente, de um lado familiar, é impossível alguma criança participar da formação do *setsô Fulni-ô*. Voltarei ao assunto nos próximos capítulos durante a exposição dos dados etnográficos.

Por esta razão, as entidades do plano cosmológico, em especial *Eedjadwa-lhá*, o patrono da aldeia Fulni-ô surge com restrições e normas sociais para resguardar e proteger os indígenas dos infortúnios. A *eidid*i ("força") de *Eedjadwa-lhá* ("aquele que não erra/ Deus") é a lógica central de sua formação individual e coletiva do *setso-Fulni-ô*. Essa relação cosmológica de coesão social por vínculos de solidariedade, atribui-se à proteção de *Eedjadwa* e ao processo de formação, onde a língua assume um eixo central no aspecto cosmológico. É deste modo, que o rito do Ouricuri se torna um critério de seleção, que estabelece o pertencimento Fulni-ô a partir da participação e abertura ao processo de iniciação, inclusão e formação indígena, como veremos a seguir (REESINK, 2015; DÍAZ, 2015; FOTI, 2009).

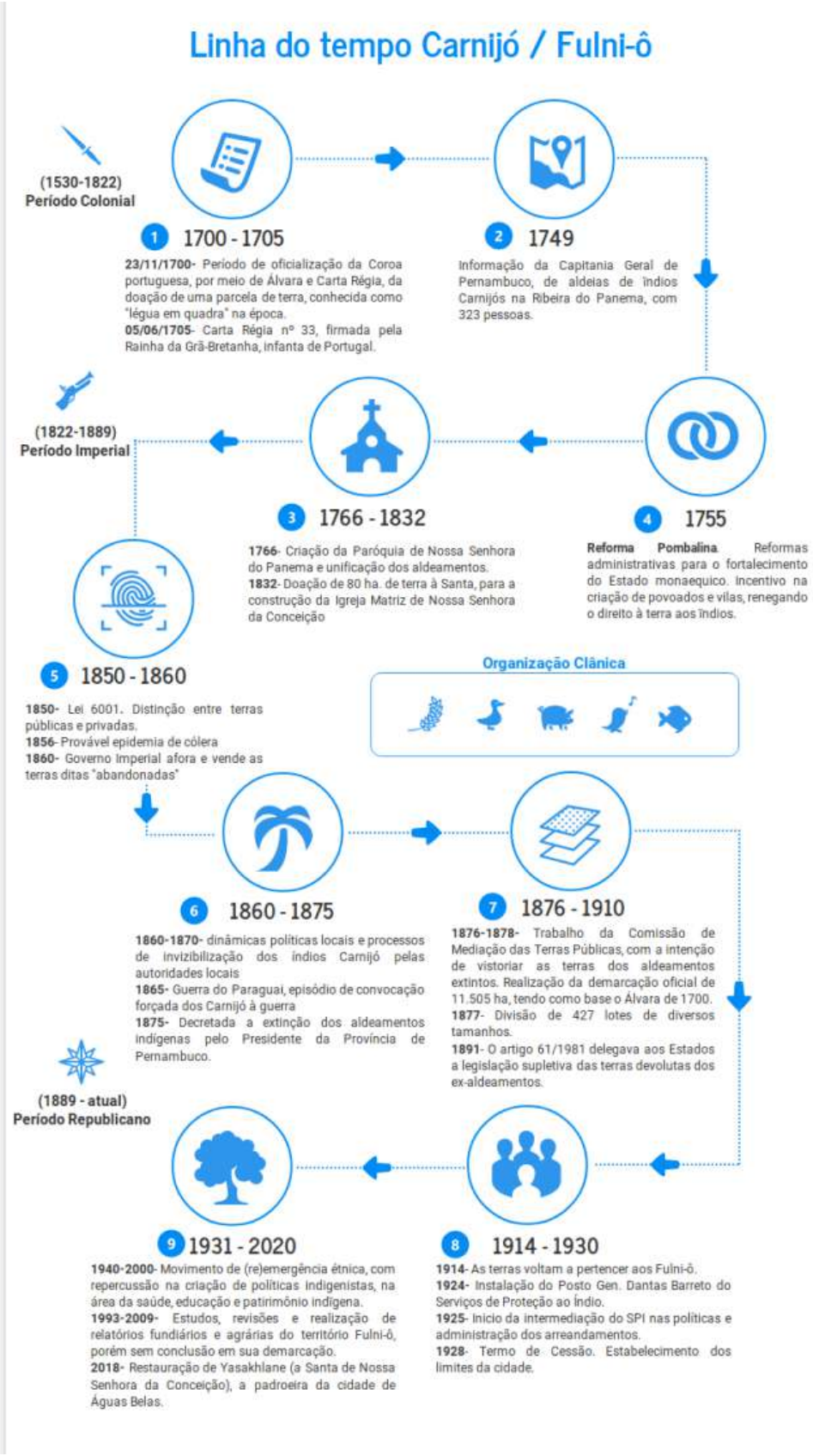
As caracterizações políticas e as práticas que compõem o rito são complexas e fechadas aos não Fulni-ô, com exceção dos Kariri-Xocó que têm a permissão para participar do rito, havendo uma relação interétnica de comunicação e reconhecimento mútuo. Portanto, as práticas rituais ilustram um cenário de mobilidade étnica e territorialidade, onde as informações circulam na medida em que os movimentos e ciclos se renovam. As normas e a "obrigação" do rito ouricuri se tornam o dever religioso principal de cada e todo Fulni-ô, que, com o passar dos anos, através destas situações conseguem estabelecer um sistema classificatório de organização e identificação étnica. Muitos assuntos que se referem ao "particular" Fulni-ô fazem parte das fronteiras do visível e do silêncio, que é existente em todos os indígenas sobre seus ritos, inclusive, dos mais jovens que nada ousam falar. Do lado de dentro dos Fulni-ô, todos sabem e conhecem as regras do silêncio! Ou seja, podemos ver os Fulni-ô andando de um lado a outro das aldeias do "lado de lá", mas, nada contam acerca de sua vida do "lado de cá" e o que costumam fazer (FOTI, 1991).

O ouricuri e a língua indígena (*yaathe*) estão associados ao "sagrado" e ao "segredo", que são os princípios, habilidades e os canais privilegiados da formação Fulni-ô. O seu pertencimento é estabelecido por políticas religiosas/ cosmológicas, onde a língua yaathe exerce um grande papel nos meios de comunicação e iniciação com o plano cosmológico. Assim, o ritual do Ouricuri atua como um mecanismo de inclusão/ exclusão do *setsô* Fulni-ô, uma vez que para ser Fulni-ô é de extrema importância a participação contínua no rito, desde o nascimento, ou, já nos primeiros anos de vida até a morte. Quando o vínculo de pertença está marcado, distanciar-se da prática ritual para o Fulni-ô seria não cumprir com a "obrigação" e enfraquecer seu aspecto cosmológico, o qual é ligado à identidade indígena. Inclusive, os Fulni-ô já desenvolveram uma classificação (*grogojó*) aos sujeitos indígenas que estabelecem vínculo com a etnia, mas, de alguma forma são marginalizados e/ou não cumprem as suas "obrigações"

na aldeia, ocorrendo uma rejeição de variado grau (TORRES DE MELO, 2013; MENEGHINI, 2015). Internamente, com o distanciamento e a perda de vínculo, esse termo adquire um sentido de perda de valor da pessoa indígena que sai da aldeia e não retorna, ou, não lhe ajuda a desenvolver, perdendo o contato e enfraquecendo o laço de pertença. Portanto, podemos colocar como hipótese que haveria uma rejeição interna, considerando, que, àquele que esquece ou não contribui com o desenvolvimento da aldeia não é verdadeiramente o *setsô Fulni-ô*.

Pode-se ver o Ouricuri como uma sala de aula que ensina um tempo e um modo de ser indígena no Nordeste, uma escola ritual onde se socializa uma consciência de um nós e de um eu na mesma ação simbólica, que ensina aos seus semelhantes a incorporar as suas compreensões históricas. Essa internalização individual estabelecida por uma visão coletiva de solidariedade ensina como cada Fulni-ô expressa o seu tempo vivido aos não-Fulni-ô, através das normas do segredo e do que se pode falar. Por isso, só alguns Fulni-ô têm autoridade para traduzir suas memórias ao português. Por causa dessa complexidade, entre o que se pode revelar e o que não pode ser dito, é que muitas pessoas indígenas se negam a contar o seu "tempo". As assimetrias e invisibilidades desencadeadas pelos regimes de dominação deixam marcas incuráveis nas pessoas e nos territórios indígenas. As horas e os anos passam, mas, os Fulni-ô não esquecem os acontecimentos guardando-os em suas memórias.

Figura 2- Linha do tempo Fulni-ô.



Fonte: o autor, 2022.

4 O reconhecimento do *Keyxatka-lhá:* o território de *Eedjadwá*

4.1 Processos de estratificação, demarcação territorial e criação do Posto Indígena

O contexto da regionalização na T.I. Fulni-ô trouxe muitos projetos desenvolvimentistas, a exemplo de estradas (BR-423, PE-244, PE-300) que cortam o território, a casa de farinha, as fábricas, igrejas, aumento de casas domiciliares e arrendamentos. É possível destacar muitas ações e empreendimentos ocorridos no território indígena que se apropriam, cortam ou utilizam das terras Fulni-ô. Tais ocorrências evidenciam uma situação de conflito socioambiental (ACSELRAD, 2004; CAMPOS, 1999), na qual os grupos sociais em oposição - por qualquer natureza que seja - confrontam realidades e discursos para o uso e a apropriação da terra e dos seus recursos naturais. Logo, com o decorrer dos anos, as habitações e noções territoriais indígenas são modificadas. A partir do séc. XX, as habitações das *choças* construídas com vigas de madeira e palha do ouricuri (*Syagrus coronata*) foram transformadas dando espaço às casas de alvenaria, modificando a habitação das aldeias indígenas, relações econômicas e o senso de territorialidade, inclusive, no espaço da Aldeia Ouricuri. Ainda hoje os indígenas constatam tal realidade e dizem de modo geral: "*fomos obrigados a construir de tijolo, os brancos queimavam nossas casas, o que nós íamos fazer*? *hoje, tá tudo assim*".

Com o decorrer dos anos algumas ações, empresas e instituições foram implantadas na T.I., como: o posto do Serviço de Proteção ao Índio na década de 1920, a inclusão de centros alimentícios, conservação de sementes, escolas e demais empreendimentos de energia e água (COMPESA, CELPE, CHESF), os quais demonstram o longo tempo de contato, choque cultural e dificuldades na interação econômica[32]. Muitos embates são possíveis de serem mencionados no processo de estratificação e urbanização, visto os entraves dos Fulni-ô ao se relacionarem diretamente com a formação de uma sociedade nacional de classes (PINTO, 1956; FOTI, 1991; DÍAZ, 2015). Os indígenas lembram dos impactos derivados das instalações das estradas e do sistema elétrico, que tiveram como consequência as perdas territoriais, atropelamentos e acidentes. Em resposta, os índios exigiram uma passagem ao Ouricuri

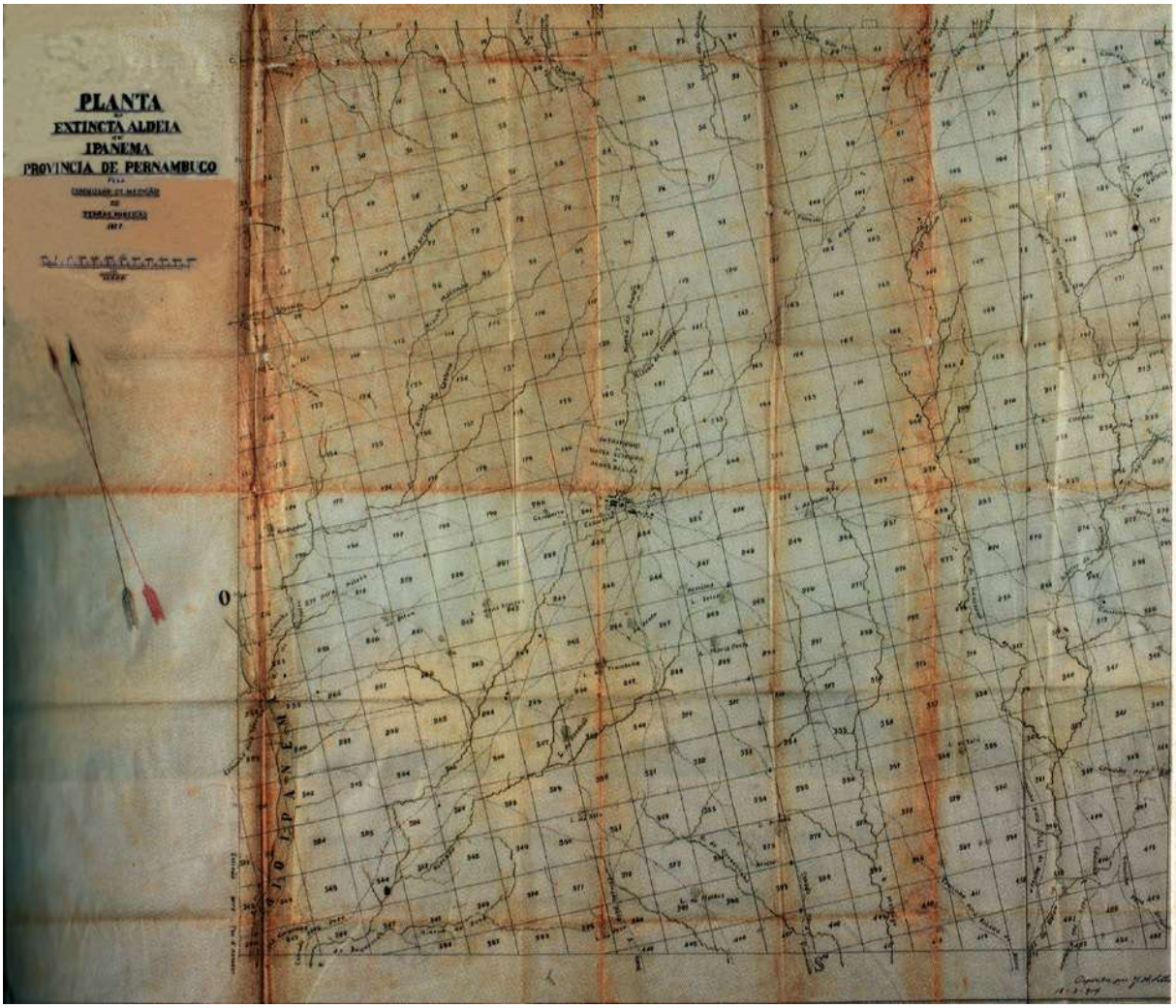
[32] A instalação do sistema energético da Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF) e da Companhia Elétrica de Pernambuco (CELPE) foi realizada em uma parcela das terras indígenas, o que impediu o acesso dos indígenas nestes locais, inclusive, na memória oral se fala que poucos indígenas morreram devido ao perigo de sobrecarga e vazamento da tensão elétrica. De fato, não sabemos a validade e quantificação da informação, mas, de todo modo, isso nos deixa claro como os indígenas se sentem prejudicados com o não acesso das suas próprias terras. Após uma reivindicação foi estabelecido judicialmente que as companhias têm a obrigação de retornar benefícios à comunidade, sendo um destes o não pagamento das contas de energia gerada nas terras indígenas e o recebimento de uma quantia de dinheiro à etnia, com uma certa periodicidade definida em contratos. Por outro lado, isso gera um embate com os regionais cujos veem os índios como "preguiçosos e folgados", por não pagarem suas contas e obrigações. Já de modo intra-étnico Fulni-ô o entrave ocorre em torno da distribuição dos "benefícios" na comunidade, visto que isto resulta no embate dos 'faccinalismos' e das expectativas de quais seriam as melhores ações pelas autoridades locais.

alternativa à estrada (BR 423), para evitar a perda de mais vidas indígenas. A apropriação e o uso dos recursos naturais são questões centrais nos conflitos territoriais, entre as partes envolvidas, tendo variados discursos e motivações, em torno da constituição da propriedade e de sua produção. No caso Fulni-ô, uma das argumentações para a definição territorial é a questão da antiguidade da presença indígena, sendo a sua demarcação um marco nos emblemas da 'indianidade' e na gestão dos recursos naturais, como veremos a seguir.

Durante os anos de 1876 – 1878, o engenheiro Luís José da Silva realiza o loteamento que demarca e entrega o território aos índios, com uma área de um quadrilátero com 11.506 hectares, divididos em 427 lotes, sendo 30 lotes de 302.500m² cada um e 107 de variados tamanhos, dos quais os índios receberam apenas 140 (PINTO, 1956, p. 14; DÍAZ, 2015; FOTI, 2009). A demarcação respeitou a "doação" da Capela de Nossa Senhora da Conceição, com a área de 795.664m², livrou os 80 hectares da igreja e os espaços da cidade. Todavia, mesmo com o loteamento, o cenário dos posseiros que realizaram benfeitorias e os indígenas que foram suprimidos não haviam cessado, revelando-nos uma fase de conflitos territoriais entre os índios e os posseiros locais. Em 1886, a Câmara dos Vereadores, ao considerar a situação irregular das terras, solicitou ao governo a criação de uma Comissão para vistoriar e legalizar as terras ocupadas. À medida que Águas Belas se emancipava na categoria de município autônomo (16/01/1893) e de cidade pela Lei Estadual nº 665 (24/05/1904), a expropriação indígena crescia decorrente dessas normas que atribuíam a noção das terras devolutas as terras indígenas e aos conflitos no processo de emancipação local. Porém, em 1904, o governador Sigismundo Gonçalves determinou a respeito da situação jurídica e dos residentes do antigo aldeamento de Ipanema (DÍAZ, 1992, 2015).

Um evento marcante foi o conflito local entre o diretor do aldeamento do Ipanema, Adrião Rodrigues de Araújo, cujo ocupou e acumulou irregularmente outros cargos, como: delegado de Águas Belas, segundo juiz de paz e suplente de delegado. Ele foi responsável por várias acusações contra os indígenas, chegando a expressar que a extinção dos aldeamentos não foi suficiente e, que, para findar os crimes cometidos seria preciso dispersar os índios aliados ao subdelegado José Lourenço de Oliveira Marques, o ex-delegado da polícia Salustino Cavalcante de Albuquerque e o ex-comissário Nicolau Cavalcanti de Siqueira, que viam nos nativos oportunas alianças para o favorecimento pessoal. Nicolau Cavalcanti de Siqueira era de uma família que adquiriu um número alto de propriedades e tinha uma posição política significativa no município, o seu pai era Salustino C. A. Araça cujo foi o prefeito de Águas Belas, em 1892-94 (DANTAS, 2011).

Figura 3- Planta da extinta Aldeia do Ipanema, Província de Pernambuco pela Comissão de Mediação, 1887. Cópia de 12 de março de 1914. Detalhe para a divisão em lotes da terra indígena Fulni-ô, que se torna uma particularidade no cenário brasileiro de demarcações de terras indígenas.



Fonte: (OLIVEIRA, 2011, n.p.).

Posteriormente, foi Nicolau Cavalcanti de Siqueira quem arrendou as terras indígenas, no período de 1908 a 1914, ao que tudo indica, ele se valeu da sua ocupação política e sua proximidade com alguns índios Carnijó/ Fulni-ô para a negociação das terras e lotes do antigo aldeamento com o Governador do Estado, Sigismundo Gonçalves. Após o tempo previsto do arrendamento, em 1914, os interesses às terras se deram entre o município de Águas Belas e o estado de Pernambuco. O prefeito águas-belense, César Montezuma, dispôs sobre as terras com base na lei orgânica dos municípios que conferia as terras devolutas aos municípios. O prefeito chamou todos os moradores do extinto aldeamento para resolver suas dívidas e impostos. No entanto, essa ação não se consolidou com a troca de governos. Em 1917, Emídio Dantas Barreto

na ocupação do cargo de governador decretou sobre as terras, fundamentado no artigo nº 64 na Constituição Republicana, de 1891, que afirmara: "*pertencem aos Estados as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios*". Assim, as "terras devolutas" foram estendidas e integraram também as terras indígenas (DANTAS, 2010).

Por mais que o governador indicasse diretrizes para um certo favorecimento dos indígenas e controle das terras pelo Estado, uma lei municipal instituíra a retirada dos casebres de palha existentes no ex-aldeamento, em prol de uma desocupação das áreas em interesse dos fazendeiros, com o discurso principal da higiene pública como bem maior do deslocamento forçado dos índios. Essa medida gerou uma série de crimes no ex-aldeamento e nas choças indígenas, que tiveram como consequências a abertura de um inquérito para verificar o ocorrido pelo delegado de Águas Belas, Apolinário Bezerra de Albuquerque. A investigação teve como interrogação poucos residentes águas-belenses que responderam de acordo com o pensamento higienista, que declarava o ex-aldeamento um lugar infecto, sendo a sua extinção uma medida de higiene de papel profilático. Em consonância, as autoridades seguiram com os ataques ao local em que os Carnijós se reuniam no mato para realizar um retiro de reclusão religioso, chamado hoje pelos Fulni-ô de *Keyxatka-lhá (a cabeça do lugar)* e *Ouricuri* - nome atribuído a uma palmeira (*Syagrus coronata*) da região também chamada de "Ouricuri" (DANTAS, 2011; Arquivos SPI [on-line]; SCHRÖDER, 2012).

4.2 Reconhecimento, levantamento e demarcação

De acordo com as considerações de Peres (2011), em paralelo às modificações na empresa do S.P.I., o movimento indígena no Nordeste enfrentou uma passagem do silvícola ao remanescente e do caboclo ao índio. Na década de 1910, o Serviço de Povoamento e Localização de Trabalhadores Nacionais procurou fixar os "selvagens" e encerrar a sua questão territorial, caracterizando dois tipos de fixação para a terra agrícola: 1. povoações indígenas (reunião de silvícolas de tribos variadas) e 2. centros agrícolas (composto por trabalhadores nacionais e índios desterritorializados integrados à civilização nacional). A SPILNT administrou a construção da nacionalidade pela criação de unidades agrícolas e controle da força de trabalho dos sertões, sob o ideal evolucionista de estágios da raça, por uma distinção entre selvageria/ barbárie *versus* civilização, que designavam uma indianidade transitória relacionada às interações dos indígenas com a "civilização" e as modalidades de ocupação de terra. Tais diretrizes são vistas no Artigo 6º do Código Civil de 1916, que se refere aos graus

de civilização e, no Decreto nº 5484 de 1928, que regulamenta a administração da incapacidade civil dos silvícolas (ALMEIDA, 1988).

Posteriormente, na década de 40, o projeto de modernização do S.P.I. ampliou as redes de intervenção à procura de um modelo "racional", técnico e autossuficiente na gestão das unidades indígenas e indigenistas. Em outras palavras, a instituição estatal teve como projeto mediar conflitos interétnicos, ao mesmo tempo em que moralizava os sertões com sua política do reconhecimento e da identificação étnica. A tutela da identificação da 'indianidade' resultara no "monopólio da designação" (PERES, 2011, p. 323 [sob influência de Pierre Bourdieu]), que através da certificação da instituição indigenista se comprovaria por vestígios tangíveis a continuidade ou descendência com os autóctones tribais. Consequentemente, a sua instalação dependeria da aceitação dos índios e não-índios em tê-la como mediadora de conflitos. Logo, nessa relação de dependência da empresa indigenista, os remanescentes são vistos e tutelados como os últimos descendentes dos aborígenes que conservam costumes próprios, características fisionômicas típicas e/ ou língua própria, mas, que estão pacificados. Em suma, o projeto de retomada da identidade indígena pelos remanescentes caboclos subverte a lógica neocolonial dos sistemas classificatórios vigentes, através do uso político da memória e da religião em esferas sociais reivindicando o reconhecimento de uma cidadania diferenciada (PERES, 2011).

Para isso, alguns personagens foram marcantes na historicidade Fulni-ô, o Padre Alfredo Dâmaso certamente foi um deles. Por volta de 1921, A. Dâmaso[33], o capelão militar das tropas revolucionárias do Norte, que já havia se tornado Padre dos Carnijós posicionou-se como "porta-voz" e protetor dos indígenas à Diretoria do S.P.I., o seu relato destacou a situação de extrema miséria e as violências locais em que os índios estavam sujeitos. Em resposta, o S.P.I. enviou o inspetor Dagoberto de Castro e Silva para verificar a real situação dos índios e escolher o local de instalação do posto indígena. Na época dois povos e lugares eram visados para a primeira instalação do Posto Indígena, os Carnijós de Águas Belas (PE) e os Potiguara da Baía da Traição (PB) (GRÜNEWALD, 2005; SCHRÖDER, 2012; QUIRINO, 2012; AMORIM, 1971). Após o inspetor vistoriar as terras e destacar a complexa questão fundiária/ agrária dos arrendamentos e a condição irregular do Conselho de Águas Belas referentes aos

[33] O padre Alfredo D. participou ativamente na fase de reconhecimento do S.P.I. aos Carnijós, ainda hoje o padre faz parte da memória da etnia, sendo até mesmo um "*Klaichiua-lhá (digníssimo homem de Deus)"* (QUIRINO, 2012, p. 116). Nas memórias o Padre Alfredo aparece como um padre protetor que com força militar e inclusive armada estava sempre a proteger os "índios" dos regionais e estrangeiros, ele também foi dito como um dos impulsionadores responsáveis pela preservação dos costumes e idioma. Ainda hoje, alguns indígenas contam: "foi ele que disse pra nós manter o nosso idioma que é a coisa mais importante, ele sempre dizia: "não pare de falar o yaathe" (sr. Thxyxá/ João Matos, ancião Fulni-ô, Aldeia Sede, agosto de 2018; sr. Mauro, agricultor indígena, agosto de 2018, Aldeia Sede.).

pagamentos das posses, o inspetor Dagoberto escreveu a favor dos Carnijó, dando sequência a mais uma fase de mudanças na Aldeia. Segundo Peres (2004) e Amorim (1971), a decisão do S.P.I. ocorreu prioritariamente pelo acordo dos arrendatários águas-belense em contribuir com pagamentos ao Posto Indígena, o que favoreceu a sua instalação e atuação na mediação dos conflitos entre indígenas e rendeiros, já que no caso dos Potiguara a agência indigenista arcaria com indenizações aos civilizados para a conciliação, o que seria mais dispendioso para o estabelecimento da empresa indigenista.

Como apontam Agostinho (1989), Reesink (2000), Grünewald (2005), Dantas (2007) e Oliveira (2004a) a política de reconhecimento dos anos de 1920, tomou por base "uma prova de indianidade", que conferia aos etnônimos de auto-identificação a distinção e legitimidade externa do *alter,* sendo, em suma, este o regime do índio perante o Estado. Em síntese "a prova" exigia uma auto consciência indígena que apresentasse sinais de 'indianidade', sendo genericamente a prática religiosa, festiva, folclórica e auto-reflexiva do "toré"[34] o critério estabelecido inicialmente para o reconhecimento do alter (REESINK, 2000). Toré é um termo emblemático na integração indígena no Brasil, pela sua disseminação e criação de particularidades frutos dos jogos políticos. Se o nome parte de uma flauta indígena tupi vinculada a uma dança (PINTO, 1956), posteriormente, de modo geral, em um deslize semântico (REESINK, 2000) ela se combina com vários elementos locais e se particulariza numa singularidade performática, recebendo denominações de *toròp,* no caso Kamayurá (MENEZES BASTOS, 1999, p. 67) e *tolê* para os Fulni-ô, já que não existe o 'r' no *yaathe*. Certamente, o caso Fulni-ô expressa um marco na continuidade das mobilizações dos povos indígenas e o início de uma série de reivindicações étnicas, visto que foi uma das primeiras etnias no Brasil que teve a instalação de um posto indígena. Esse acontecimento serviu de auxílio e impulso para os demais grupos étnicos reelaborarem seus arranjos simbólicos e os fortalecessem para a retomada, que ocorreu de modo religioso e político. No capítulo seguinte trataremos exclusivamente desta rede de comunicação com seus significados e sentidos rituais, que conduz para a reprodução de um complexo de práticas religiosas, vistas como xamânicas, cosmológicas, cosmo-políticas, cosmográficas, que atentam para uma relação com a temática

[34] As políticas de reconhecimento da indianidade do S.P.I. impuseram um regime classificatório a partir das reivindicações políticas indígenas para o reconhecimento, os inspetores do S.P.I. – como Raimundo Dantas Carneiro – respondiam que os "índios deviam marcar um toré para comprovar sua condição. Nestas circunstâncias a prática do "toré" assume na autoclassificação um sentido "sagrado" e organizador da vida étnica, enquanto para o alter ela é vista como uma prática folclórica de inserção à sociedade nacional (CARVALHO, 1994, p. 8; REESINK, 2000, p. 360-366).

de etnicidade no Nordeste indígena (PERES, 1992, 2004; CARVALHO; REESINK, 2018; GRÜNEWALD, 2005).

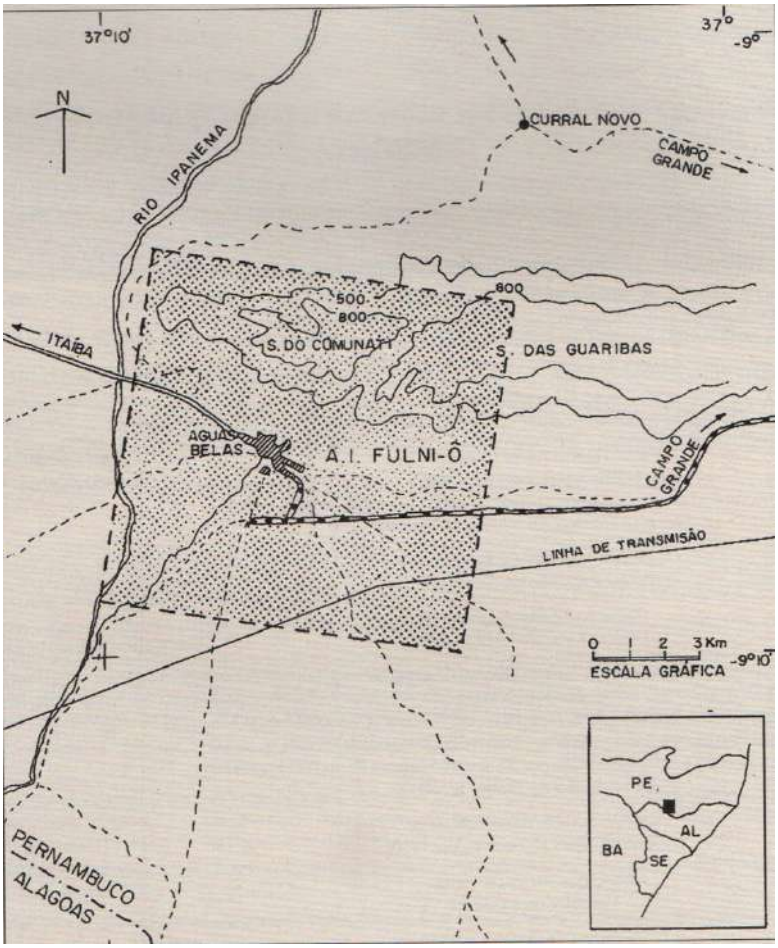
Os conflitos pela terra e pela capacidade de produção foram problemáticos na economia dos arrendamentos da aldeia, entre os brancos e os caboclos, de tal modo que a instalação do Posto Indígena Cel. Dantas Barreto, definida em 1924, teve o objetivo de atuar na mediação das partes envolvidas para regulamentar a situação do costume local dos arrendamentos das terras nos processos econômicos. Além de administrar as terras, o S.P.I. em decorrência de suas obrigações de tutela, também teria a função de apoiar os "Carnijó", provendo o devido suporte em suas atividades agrícolas e pecuárias. Inicialmente, o encarregado do posto Alberto Jacobina tentou intervir nas questões agrárias para retomar as terras ocupadas pelos posseiros que não realizaram benfeitorias e obrigar o pagamento dos não-indígenas irregulares ao Posto. As ações de Jacobina tiveram como consequências respostas dos políticos locais ao âmbito federal, que provocou a sua transferência para Passo Fundo (RS), em 1928. O seu substituto Antônio Martins Viana Estigarribia tinha um certo prestígio político por realizar anteriormente ações de fiscalização na Inspetoria de Pernambuco. Estigarribia foi o responsável pela mediação entre as partes envolvidas (Governo Federal, Município e os Carnijó), que resultou no acordo da questão fundiária e na instauração institucional das políticas de arrendamento.

Na data de 20/07/1928, o Governador do Estado Estácio Coimbra emitiu o Decreto nº 637, fundamentado na proposta do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), órgão que o S.P.I. estava anexado (PERES, 1992; 2000). O Termo de Cessão de 1928 estabeleceu novos limites entre os Carnijós e a cidade de Águas Belas, no entanto, os índios continuaram com suas terras invadidas pelas pequenas residências, ruas e edificações de pequenos comércios. O decreto reconheceu o direito certo e justo dos remanescentes dos índios Carnijós e transferiu a área do aldeamento à administração do MAIC. Por conseguinte, em poucos anos, uma série de normas foram decretadas com a finalidade de controlar e regulamentar a situação fundiária/ agrária, porém, ainda se manteve a constante de pressões territoriais da cidade sobre os índios, que tiveram mais um pedaço do seu território arrendado pelo decreto. O avassalador crescimento e "desenvolvimento" de Águas Belas espremia, reduzia o território e o uso de fato da terra indígena pelos seus detentores originários. Depois, por meio do Decreto nº 627/28, o S.P.I. esteve oficialmente na intermediação, administração e controle dos arrendamentos, que, de modo contraditório instituiu a prática do arrendamento contrariando o Decreto nº 8.072 de 20/06/1910, instituído pelo órgão que declarara que as terras indígenas não podem ser objetos de arrendamentos. Deste modo, o S.P.I. institucionalizou as

práticas dos arrendamentos, ainda, que, não estivessem em conformidade com a lei federal em vigor (SCHRÖDER, 2012). Todavia, conforme indicam os estudos de Peres (1992; 2004), as ações de negociação dos arrendamentos, mediadas e tuteladas pelo S.P.I. foram o ponto de partida para a consolidação do órgão. O cenário se tornava favorável para a instalação e manutenção do S.P.I. na medida em que os indígenas e rendeiros aceitavam e legitimavam as ações e condições da instituição. Por isso, entende-se, que, para o órgão público se instalar na região foi preciso estabelecer negociações e condições de domínio legítimo que interessavam também aos demais habitantes do território serrano.

Sob as consequências da pressão local dos regionais exercida aos Carnijós, em 1940, o S.P.I. inicia uma nova posição sobre os arrendamentos, vistos agora como prejudiciais à existência e ao desenvolvimento socioeconômico indígena, conforme escreveu Tubal Vianna Filho, encarregado do P.I. Gen. Dantas Barreto. Logo, os arrendamentos estavam declarados como um fator de impedimento à emancipação e autonomia Carnijó. No entanto, ao que parece, nada conseguiu impedir as práticas dos arrendamentos das terras indígenas. Posteriormente, em 1993, frente a irregularidade e indefinição dos limites existentes na área indígena, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) - órgão que substituiu as funções do S.P.I. - realizou uma avaliação antropológica e o levantamento topográfico para estabelecer limites com a municipalidade, porém, o acordo não foi efetivado por parte da prefeitura municipal, havendo uma difícil conciliação intersetorial (municipal, estadual e federal) (SCHRÖDER, 2012).

Figura 4- Planta da demarcação da Terra Indígena Fulni-ô.



Fonte: (Atlas das Terras Indígenas do Nordeste, Museu Nacional, 1993)

4.3 A retomada Fulni-ô: resistência e segredo no cenário de mobilidade étnica

Nos anos de 1982, 1993 e 1997 foram realizados encaminhamentos e relatórios da questão agrária e fundiária resultantes das políticas de arrendamentos nas terras indígenas e a busca para a regularização. Vale destacar que durante o período citado acima, o S.P.I. teve suas atividades voltadas para a concessão de licenças do solo para o uso de não-indígenas, em conseqüência as práticas de arrendamento se agravaram ao ponto em que elas próprias se tornaram geradoras de desigualdades e conflitos internos[35] à etnia Fulni-ô, pois com diferentes

[35] A generalização, senso de unidade coletiva de motivações e interesses comuns presente na categoria étnica Fulni-ô, muitas vezes, não exprime ou oculta os conflitos internos da comunidade. Na organização social interna do grupo existem divergências nas tomadas de decisões derivados das relações de parentesco e das redes políticas de inter-relacionamento (DÍAZ, 2015; TORRES DE MELO, 2012). Esses conflitos se agravam nas disputas por recursos, empregos, incentivos públicos e privados, perante a "sociedade de meios escassos" e a imagem marcada dos sertões como local infértil, conforme demonstram (REESINK; REESINK, 2007) no caso do desenvolvimento do turismo religioso em Monte Santo/BA. Também, pode-se fazer um paralelo com a noção da "ilusão do sujeito coletivo" (BARTOLOMÉ, 2017) a qual esclarece que a abstração de um coletivo oculta os conflitos de interesses internos a sua própria formação.

qualidades de terras e relações entre indígenas ("remanescentes"), descendentes (não-índios reconhecidos com linhagem de parentesco indígena mas não pertencentes[36]) e regionais, foi-se agravando um problema, que, nos anos de 1875 - 1878 parecia uma solução ao caso. Deste modo, a complexidade imbricada na consolidação das terras indígenas com um fundo político evolucionista, assimilacionista, integracionista e assistencialista provocou o acesso do território indígena aos não-índios e, consequentemente, numa ocupação desordenada da terra com o resultado de uma série de conflitos internos e externos à Aldeia Fulni-ô, sendo um dos prioritários a relação econômica e financeira que os arrendamentos geram nas áreas rurais e urbanas (DÍAZ, 1983, 1992, 2015; FOTI, 1991, 2009).

Enquanto nas áreas rurais os arrendamentos servem em sua maioria à agropecuária, no entorno urbano, a modalidade do arrendamento conhecida como "chão de casa" funciona como um aluguel relativamente barato cobrado pelos índios, sendo um exemplo das consequências desproporcionais dos arrendamentos, visto a crescente ocupação de não índios nas áreas indígenas (SCHRÖDER, 2006; 2012). Se de um lado, os últimos dados populacionais quantificam mais de 4 mil índios, do outro, os águas-belenses somam mais de 42 mil pessoas (IBGE, 2010; SESAI, 2014), estando os nativos suprimidos pela cidade. Essa realidade se torna tão expressiva, que, conforme os relatórios de identificação e delimitação da terra tradicional produzidos pelo grupo técnico[37] a partir de 2002, cerca de 55% das famílias Fulni-ô, ainda que assumam o direito originário à terra estão na condição de sem terras (GERUM; DOPPLER, 2012; SCHRÖDER, 2006; FOTI, 2009).

Nos anos de 2002 e 2003, formou-se uma Comissão para o levantamento antropológico e ambiental com a intenção de verificar a situação fundiária e agrária dos arrendamentos entre índios e não-índios[38]. Conforme apontam os antropólogos que integraram o grupo de trabalho para revisão e delimitação da área Fulni-ô, Miguel Foti (2009) e Peter Schröder (2006, 2011),

---

[36] O processo organizativo de pertença Fulni-ô abrange diferentes categorias e vínculos, estabelecidos pelas linhas de descendência e continuidade da afirmativa étnica. Para tal, àqueles descendentes que mantiveram a continuidade de pertença étnica são considerados pelas instituições do Estado brasileiro (pela ideia das perdas), como: os indígenas remanescentes, "a pessoa que resta após o fim de algo". Por outro lado, os sujeitos que descendem de índios, mas, que, por algum motivo não levaram adiante a sua pertença étnica se afastaram da comunidade Carnijó/ Fulni-ô, são vistos como "*os descendentes de índio, mas não são índios de fato"*.

[37] Port. FUNAI nº 1201/Pres/02), referida nos termos do artigo 231 da Constituição Federal (FOTI, 2009).

[38] Segundo Schröder (2006, p. 553) a Comissão foi criada devido as divergências que ocorriam na administração da aldeia, um grupo de indígenas Fulni-ô que eram funcionários da FUNAI fizeram pressão política para abrir uma série de sindicâncias e levantamentos para apurar a habitação e uso do solo, assim como os investimentos que eram realizados na aldeia por parte de órgãos públicos e privados. Deste modo, não é novidade que os conflitos internos proporcionados pelos subgrupos de parentelas em disputas se tornem parte das dinâmicas de negociação e embates políticos da retomada, como detalhado pelo autor, de modo preciso e irônico, "todos querem a demarcação, mas não como o outro lado quer".

os vestígios para determinar a área antiga do aldeamento e a tal “légua em quadra” pareciam escassos e inexistes. Os possíveis marcos foram arrancados e destruídos nos séculos anteriores, os documentos oficiais também não detalharam os limites da porção de terra. Entretanto, segundo consta, um grupo com mais de 130 índios, nas reuniões de planejamento do GT declararam como demanda consensual, a ampliação do território às serras da região, a exemplo da Serra dos Cavalos, uma área tradicional de coleta de plantas com grande importância simbólica. Para a apresentação do nosso estudo de caso, a referência da memória oral aos vegetais e as práticas tradicionais é um elemento demarcador nos processos de territorialização (OLIVEIRA, 2004) e territorialidade (CARVALHO; REESINK, 2018). Pois, como Reesink (1983, 2003) destaca, o movimento étnico no Nordeste assume - enquanto linha de continuidade como fator prioritário - a reivindicação à propriedade coletiva de terra. Deste modo, a associação e construção de sentidos entre práticas tradicionais, plantas e localidades se torna um eixo de investigação de extrema importância para a antropologia contemporânea. Tal proposta foi realizada por Clarice N. da Mota em sua tese: *Jurema tould us* (1987), adiante retornarei nesta temática.

As ações para a retomada e redefinição do território Fulni-ô ficaram inconclusivas uma vez que esbarraram com as dificuldades de conciliar questões de escalas internas e externas. As tentativas de resolução tiveram seus entraves com os interesses das unidades familiares indígenas da etnia e com os interesses exteriores à aldeia de setores institucionais (municipal, estadual e federal). Transformar ou readaptar um *modus vivendi "*pacífico”, porém, desarmônico, da prática dos arrendamentos e da atual distribuição das terras, tornou-se um grande dilema para muitas pessoas. Este modo de vida desenvolvido por processos históricos e dinâmicas territoriais por índios e não índios, gerou na prática econômica o “desenvolvimento” financeiro para algumas famílias Fulni-ô, derivado da diferença da qualidade dos loteamentos entregues. Logo, possivelmente, a retomada promoverá a transformação de um determinado *status quo* presente na aldeia*,* que é motivo de muitos conflitos internos entre políticos de diferentes setores, lideranças indígenas, funcionários das instituições públicas e grupos familiares que detêm propriedades privadas arrendadas. Fato é que esse processo político de arrendamentos nas terras indígenas gerou um choque de interesses internos e externos à etnia, ao ponto, que, para a solução definitiva será necessária uma força tarefa enorme com grande engajamento dos Fulni-ô, numa busca por superação e melhoria na qualidade de vida coletiva. Outro fator importante de destaque é que os impactos socioeconômicos destas ações e medidas de reparação da retomada territorial precisam de estudos e avaliações para possibilitar

efetivamente a melhoria nos indicadores da qualidade de vida da etnia. Portanto, há uma necessidade de continuidade nos estudos que se destinam aos impactos da reterritorialização indígena e não-indígena (SCHRÖDER, 2012; FOTI, 2009).

Como vimos durante o levantamento da historiografia oficial e, posteriormente, nos artigos pautados pelos relatórios técnicos, os Fulni-ô foram empurrados a um território de 11.505,7100 ha., mas, que, a sua medição tem de fato 11.663,55ha.. Além disso, há a possibilidade da terra Fulni-ô se expandir com a retomada e a demarcação, chegando a ser uma terra significativa no Brasil com mais de 57.000 ha. (SCHRÖDER, 2006, p. 553). Entretanto, o processo de demarcação da terra indígena ainda não foi concluído e continua em aberto. Posteriormente, outros grupos de trabalho foram formados em 2009 (Port. FUNAI/Pres. Nº 964), mas, devido ao debate célere as ações ficaram comprometidas. Portanto, pelas questões elencadas a homologação final ainda não foi concretizada, estando a situação da terra homologada, porém, numa situação inconclusiva de **dominial indígena em revisão,** estabelecida pela Portaria 927 de 11/08/2008, sob o número de 4.260 pessoas indígenas, em 11.505,71 ha., que abrange os municípios de Águas Belas e Itaíba. Através do reconhecimento do processo histórico, hoje os Fulniô "lutam" e se readaptam para defender suas terras vencendo as adversidades externas e internas à etnia. Através dos relatórios da Comissão e dos Grupos de Trabalho da FUNAI, foi declarado que os índios Fulni-ô têm mais terra do que está homologado (SCHRÖDER, 2006). Todavia, caberá à própria etnia se articular para a demarcação correta e homologação conclusiva do seu processo territorial.

Iniciamos esta tese apresentando a questão da terra, território e territorialidade indígena por um motivo óbvio, pois são a base *sine qua non* para a existência e reprodução Fulni-ô. Como cantam os próprios Fulni-ô: "*índio é terra não dá pra separar*!" (Aguinaldo Fulni-ô, CD Banda Fulni-ô – Índio é Terra, s.d.). Em resposta a essas assimetrias, as estratégias (re)adaptativas estão em uma relação de interdependência no cenário de mobilidade étnica, (como veremos adiante) com a produção de artesanato, performances e etnoturismo para responder à vida econômica de classes e assumir coletivamente táticas secundárias de geração de renda (FOTI, 2009). A etnia Fulni-ô - imersa nestas questões elencadas - se resguarda e preserva a sua identificação étnica por uma complexa compreensão cosmológica, em torno de práticas rituais e míticas, que compõem a sua unidade política, ligação com a terra e o senso de território.

4.4 Etnólogos na T.I Fulni-ô

Os Carnijós foram submetidos a projetos de invisibilidade distintos. Fato é que as ocorrências religiosas apenas se tornaram mais visíveis na bibliografia, a partir dos estudos proporcionados pela etnologia brasileira do século XX. O aparecimento do nome da etnia apenas se torna presente na literatura indígena na medida em que as observações em primeira pessoa e a coleta de dados com preocupações etnológicas se fazem presente no Nordeste, impulsionada com a repercussão das ações e políticas indigenistas. Em 1886, o geógrafo J. C. Branner realizou uma lista de termos com informações de um "velho Carnijó" (POMPEU SOBRINHO, 1935, p. 33). Branner em duas breves páginas relatou o seguinte: **"**The Brazilians at Aguas Bellas call these Indians the **Carnijós**. The Indians call themselves, that is, this tribe, in their own language, ***Fõrniõ***, while Indians as distinguished from other people, are called ***Iacotóa***" (BRANNER, 1886, p. 329). O autor descreve um sistema de identificações que abrange processos classificatórios e de nomeação, que, de imediato, ultrapassam os registros de instituições coloniais e republicanas. Este pareceu ser um indício das interações sob a óptica interna, mas, ainda não estavam precisas em sua formulação, ou seja, seriam necessárias mais do que duas páginas para mais detalhes.

Durante um momento, o jornalista e historiador Mário Melo (1930) foi um ávido incentivador dos Fulni-ô, os seus escritos e trabalhos em primeira mão foram mencionados por Alfred Metraux (1946) - *HandBook of South American Indians*, que, destacou brevemente alguns elementos do "ouricuri", ao textualizar os atos expressivos de pertença étnica, através de uma determinada dança religiosa cantada, que tinha por características passos relacionados aos animais (urubus, onça, peixe) e a fauna basílica. Devido às comparações que se realizavam na época, Mário Melo associou essa dança religiosa, o *tolê*, com o culto Jurupari. "*Uma das tradições que os carnijós conservam de seus antepassados é o tolê, a dansa religiosa do culto do jurupari*" (MELO, 1930, p. 193-94). A dança é exclusiva ao índio, enquanto os mestiços eram proibidos de aprender a dança. Os movimentos tinham como característica o pé no chão e uma sequência coordenada de gestos e sons, provocados por uma cantoria em uníssono com dois instrumentos principais, uma tuba, "*a que chamam iakitxá* e os maracás" (ibid.). Essa dança seria uma memória e uma reverência a todos os seres (animais, humanos e não-humanos) da região. Os instrumentos são descritos como elementos de grande prestígio, sendo repassados por gerações que teriam como representação a relação com os postos de autoridade.

As descrições etnográficas de Mário Melo são importantes para destacar com maior aproximação as práticas religiosas e o seu aspecto diacrítico, dessa maneira, o elemento constitutivo do "sagrado" e do "segredo" já era acionado através das expressões religiosas.

Segundo os comentários do autor, foi possível ver a dança, visitar o espaço do ouricuri e da árvore sagrada, mas, saber sobre ela, ou, coletar informações foi impossível, as respostas eram apenas sim ou não, restando muitas deduções, algumas delas equivocadas conforme a relação com jurupari, que teve em seu trabalho a tradução derivada do tupi: "bôca-fechada". No entanto, o próprio autor comenta o seu esforço na coleta de informações, que se demonstra mais importante pela relação de englobamento ritual das práticas, as quais o *tolê* tinha maior flexibilidade em sua visibilidade e apresentação. Porém, a sua completude e ensinamento, apenas seria realizado no "ouricuri" "aos carnijó de puro sangue por constituir tradição na tribu" (MELO, 1930, p. 196). Ainda, que, Melo tenha esbarrado no segredo do seu informante (um tocador de búzio), com a conclusão equivocada de que o rito tenha relação com Jurupari[39], por outro lado, o etnógrafo aponta indícios de uma política ritual que seriam as próprias diretrizes para uma etnopolítica. Logo, se o *tolê* encerra determinados elementos silenciados pelos índios, por outro, ele ganhava uma dimensão interna maior associada ao ritual do Ouricuri, conforme Reesink (2000). Como constatado: "toda a organização dos carnijós, a razão de sua existência como tribu, o que lhes cimenta a unidade, o que os fortalece, é o ouricuri e é o iatê" (MELO, 1930, p. 197).

Nimuendajú (IBGE, 1987) visita os Xucuru de Cimbres e os Fulni-ô em 1934 e destaca em sua carta (12/10/1934) que os Fulni-ô representam um fenômeno de deculturação material raro e estranho no Nordeste, pois os Fulni-ô conservam com tenacidade elementos espirituais da cultura como o ritual do "ouricury" e a língua isolada. Ainda que a carta esteja com influências americanistas de uma etnologia das perdas, nota-se como Nimeundajú se impressiona com tais elementos que em sua opinião estão vinculado com a tribo Wakona de Colégio.

Pouco tempo adiante, Carlos Estevão de Oliveira (1942) realizou investigações etnográficas durante os anos de 1935-42, sendo um dos etnólogos precursores na produção aplicada, acerca da visibilidade e reconhecimento étnico no Nordeste. Devido à importância dos autores, C. E. de Oliveira e M. Melo, ambos foram conhecidos como *clainkya-lhá* (branco bom, aliado) pelos Fulni-ô que adquiriram um certo apreço pelos pesquisadores. Carlos Estevão visitou os Pancararús em Brejo dos Padres/ PE, os Kariri-Xocó em Palmeiras dos Índios (AL)

[39] O autor destaca em seu trabalho vários significados e traduções para Jurupari, mas, a sua essência em sua simbologia teria o personagem do legislador divinizado, que, de modo mítico fundaria os costumes entre homens e mulheres e demais grupos sociais em diferentes etnias (MELO, 1930). Podemos destacar que, na década de 1930, Jurupari era uma entidade mais famosa localizada na região do Alto Rio Negro, sendo este o principal motivo da associação de Melo.

e os Fulni-ô em Águas Belas, elaborando além das suas descrições a possibilidade de haver um sistema compartilhado de práticas rituais, mas, apresentadas de modo particular. Em cada um desses grupos ele descreveu brevemente características representadas como sinais de indianidade pela civilização nacional, e, quando possível focou em questões religiosas: como o rito do menino do rancho e o uso da jurema/ ajucá entre os Pankararu, a organização Kariri-Xocó, a língua e o "uricurí" Fulni-ô. Sendo deste etnólogo uma das imagens fotográficas mais emblemáticas do uso da jurema Tuxá, no Nordeste, a qual ainda hoje carrega uma certa proibição dos Tuxá em sua publicação e divulgação[40]. A sua investigação de cunho antropológico e arqueológico, em Itaparica, achou vestígios de ossos e artesanatos indígenas que servem de provas e evidências para uma linha de continuidade indígena, no Nordeste, inclusive, com os ditos *caboclo*s. Por conseguinte, o etnólogo realizou palestras em Congressos de Geografia com o objetivo de valorizar e apoiar a presença dos "remanescentes indígenas", na região do São Francisco, na medida em que visibiliza um processo histórico assimétrico com falta de seguridade social e assistência.

A relação da conjunção entre a *sociedade : cultura : língua* impulsionou na etnologia os estudos das áreas culturais influenciados pela antropologia social boassiana (haja vista: Hohenthal, 1960 e Galvão, 1960) que procuravam estabelecer relações entre os grupos indígenas. Neste sentido, estes conteúdos culturais - em especial a língua - eram vistos como essenciais para a manutenção de uma cultura "original". Como vimos, o decreto pombalino em 1755-57 impôs a extinção da língua indígena, sendo esta tríade o pressuposto do estado nacional para a consideração do "bárbaro, habitante das matas, silvícola", vinculado com elementos de uma distinção radical com a sociedade nacional em formação (ALMEIDA, 2018). É deste modo que o "silvícola" é visto como uma condição estática, de isolado e de barbárie, aproximado da natureza e afastado da cultura, representando ao "Novo Mundo" urbanizado um estágio inferior da humanidade e da civilização. Nesse jogo de projeções, Schaden (1942) nos demonstra que o etnocentrismo atua como um concreto social de instinto gregário por laços afetivos e de experiência da herança social, em ambas as sociedades, sendo o etnocentrismo "a coerência e a conformidade do espírito humano consigo mesmo" (SCHADEN, 1946, p. 271), em busca da sua continuidade e manutenção. As formas etnocêntricas de "crença no próprio grupo" (ibid.) funcionam como um enrijecimento no sistema de alteridade, sendo a língua elemento fundamental, pois, é um meio de comunicação privilegiado entre os semelhantes, definindo o

[40] Informação proferida pelo professor Renato Athias, durante um dos Seminários do NEPE – Redes de Xamanismo nas cidades, que abordou parte da amplitude das práticas tradicionais da jurema e demais plantas, no ano de 2019.

'nós' e o 'eles'. Portanto, "*o idioma da própria comunidade é que constitui a verdadeira fala humana*" (SCHADEN, 1946, p. 271-3). Desse modo, para os antigos gregos e os colonizadores nas Américas, as línguas desconhecidas eram inferiorizadas, mas ganhavam uma dimensão mística, vista como semelhante às vozes dos animais e da natureza. Curiosamente, esta é a base do mesmo pensamento que circunda a formação indígena e nacional.

Para tal, uma série de estudos etnológicos procuraram demonstrar as árvores linguísticas dos sertões do Nordeste e as suas possíveis aproximações. Pompeu Sobrinho (1934, 1950) - com o intuito de classificar as ligações sociais tomando como efeito classificatório o estudo léxico comparativo entre os povos ameríndios - desenvolveu a hipótese migratória e geracional derivada das migrações de sociedades pré-colombianas nas áreas do rio São Francisco, que formaram segmentações e reelaborações culturais permeadas por relações de dispersão e 'condensação' formando outros conjuntos sociolinguísticos construídos por uma trama histórica de relações. A ênfase do autor recai para as modificações antropológicas ocorridas pelas migrações ao afirmar uma linha de continuidade linguística com uma raiz de descendência, intitulada como a empresa utópica do "Brasílido"[41] (POMPEU SOBRINHO, 1950, p. 322)

Desse modo, o caso Fulni-ô foi objeto de estudo acerca do questionamento da sua possível relação pré-colombiana e com os Cariri, na região do São Francisco, uma vez que havia uma hipótese de vínculo com este tronco, que estava dividido em dois: os Cariris Velhos e os Cariris Novos. Rodolfo Garcia (1922) destacou os Carnijós como os "últimos remanescentes dos Cariris" (MELO, 1930, p. 182), seguindo essa hipótese classificatória. Posteriormente, Estevão Pinto (1935, 1938) e Mário Melo (1930, p. 221) também os classificaram desta maneira. Portanto, sob as suposições das relações intertribais, os etnólogos – Garcia (1922), Pinto (1935, 1938), Melo (1930) e Ramos (1943) em suas primeiras elucubrações, acerca dos índios do Nordeste, cometeram o equívoco de classificar os Fulni-ô enquanto pertencentes aos Cariri. No entanto, após a coleta de Melo, em 1931, de palavras e frases indígenas para estudos e comparações linguísticas as argumentações foram refeitas. A partir de um estudo comparativo, Pompeu Sobrinho (1934, 1935, 1947, p. 169) aponta para uma diferenciação linguística entre os "Carnijós ou Fulniôs" com a família "Kariri/ Cariri",

---

41 Segundo o autor (POMPEU SOBRINHO, 1950, p. 320): "Chamamos *Brasílido* a língua morta de que derivam as actuais famílias que se originaram da diferenciação étnico-cultural do tipo racial deste nome. Teria sido o idioma usado por um importante grupo protomalaios logo depois da chegada à América, mas antes de sua segmentação. Parece natural supor que essa língua arcaica já trazia um começo mais ou menos apreciável de divisão, que se acentua com a dispersão e isolamento dos grupos no interior do continente dando as diversas famílias agora conhecidas e outras que se perderam."

existindo a possibilidade da língua dos "Karnijós" assumir uma autonomia linguística e ser alofilo aos Cariris. Pompeu Sobrinho ao analisar o material afirma:

> "[…] não é dificil verificar que, de acôrdo com o criterio taxionomico mais corrente para definir os grupos etnicos dos amerincolas, os Karnijós ou Fulniôs não devem ser considerados Kariris."
> […] O material linguistico que vimos de referir, conquanto resumido, já permite verificar que a língua dos indios **Karnijós** difere consideravelmente da dos amerincolas da família **Kariri**, bem como das que constituem os grupos **Tupí, Gê, Karaiba, Arawak, Bororó** e outros que formam o vasto e desordenado acêrvo da linguistica americana do Brasil.
> […] Conclue-se, pois, que o Karnijó representa as reliquias de uma família linguistica, ainda não computada na relação das línguas americanas do Brasil ou liga-se a alguma família que não tem representantes no nosso territorio, pelo menos devidamente conhecidos (POMPEU SOBRINHO, 1935, p. 32, 49 [grifos originais]).

O autor destaca muitos termos do "iatê" que serviram de comparações e demarcaram as relações de proximidade entre os demais indígenas, tendo como resultado final, a percepção dos Fulni-ô enquanto unidade autônoma sem relação com os Cariris, sendo inconclusa a sua ligação às demais famílias linguísticas no Brasil. No caso Fulni-ô, especialistas da escrita como linguistas, jornalista e etnólogos foram os primeiros a destacar que a etnia tinha um complexo sistema de organização clânica, que se relaciona com a sua formação étnica. Boudin (1949), Pinto (1956), Melo (1930) escreveram acerca do assunto e abordaram uma relação da formação étnica com o ritual do Ouricuri, onde as pinturas representam filiações aos "troncos" de origem, numa política de representação corporal, e, inclusive haveriam máscaras rituais (PINTO, 1956, p. 152-53). Todavia, o fato é que os Fulni-ô novamente não gostam de falar sobre o assunto e as etnografias só nos permitem elucidar o tema com restrições, restando-nos a indagação: haveriam os Fulni-ô selecionado uma série de características para as utilizar enquanto emblema da identidade étnica? Estes símbolos são utilizados de modo estratégico para determinados fins? ou, ainda, haveriam ligações dos Fulni-ô com máscaras rituais como induz Pinto e Boudin? A partir de algumas indagações as quais responderemos a frente, o que nos importa no momento, é detalhar que se encontram nos estudos etnográficos diversos relatos de indígenas compondo uma importante referência para a compreensão etnohistórica.

Max Boudin (1949, 1950) trabalhou no levantamento e estudo da língua "ía-té", durante o final de 1947 e nos meses de 06-07/1949, pela Secção de Estudos e Serviços de Proteção aos Índios. O linguista do S.P.I. registrou um importante conteúdo da língua e das memórias Fulni-ô. Boudin (1949) escreveu acerca da diferenciação linguística entre os grupos mencionados e ressaltou que os Fulni-ô foram confundidos com os Cariris, devido à proximidade das habitações nas regiões do alto e baixo São Francisco. A partir das suas considerações é que a

língua *yaathe* foi traduzida como: *nossa boca, nossa fala*[42], conseguindo se aproximar dos sentidos êmicos. As suas descrições despertam grandes interesses pelas questões míticas, da religião e da formação social acerca do seu plano cosmológico. O etnólogo registrou um mito da origem Fulni-ô, o qual faz referência ao pensamento ameríndio pela estrutura comum da separação e encontro dos irmãos gêmeos, que significam o equilíbrio social. No entanto, hoje este mito não é mais contado abertamente pelos Fulni-ô, estando apenas registrado nos estudos etnológicos[43]. M. Boudin descreveu os mitos, a religião e algumas das suas funções rituais, assim como as atribuições dadas aos instrumentos musicais, a relação com os troncos étnicos, o "ballet" do toré e a reza (*sê ka*), além do uso da fumaça como um elemento mágico de cura.

> A religião dos índios *Fulni-ô* é denominada de *Urikuri*, tanto pelos civilizados como pelos *Fulni-ô*, e vem do nome de palmeira: "cocos coronata" (Mart.) Na língua *ía-tê, urikuri* se traduz por – *kêxa tka*: a cabeça do lugar, e só designa o lugar do retiro religioso e não a própria religião como alguns leigos poderiam acreditar, pois que a língua *ia-tê* não conhece outra palavra para significar a sua ideia de religião, o que ocorre com tôdas as línguas primitivas.
> O pagé Basílio, encarregado de determinar a época do retiro religioso do grupo, costuma reunir na sua casa, geralmente no último domingo do mês de agôsto, um número importante de índios *fulni-ô*, sem distinção clânica, para noticiar que nos quinze dias que se vão seguir começarão os ofícios religiosos. O período do ano em que se realiza êsse retiro religioso é aquêle no qual os trabalhos agrícolas ficam completamente parados, para que, no espaço de 3 meses seguintes, o grupo inteiro possa consagrar todo o tempo às devoções prescritas pelos antigos aos deuses da tribo. O lugar escolhido, desde tempos imemoriais, pelos *Fulni-ô* acha-se a uma légua do Posto Indígena, numa clareira escondida na caatinga vizinha. O culto é secreto. Cada membro obriga-se a respeitar estritamente os mandamentos religiosos do grupo. (BOUDIN, 1949, p. 59)

Esses elementos se tornaram motivos de atenção pelos etnólogos e etnógrafos, as publicações destas informações tiveram como resposta mais um fechamento dos índios aos contextos exteriores às suas lógicas. Visto que a abertura das informações e a textualização dos seus tempos míticos e modelos organizativos se tornou uma grande chance para a "degradação do sagrado" (ELIADE, 2010 [1963], p. 173), provocado pelo tempo e tradição escrita das lógicas externas. Pois, como sabem os Fulni-ô, quanto maior for a visibilidade e falta de restrições, maior é a chance do "sagrado" se tornar profano e da sua interferência externa nas suas políticas organizacionais. Por isso, com a intenção de resguardar o grupo e as dinâmicas

---

[42] Inicialmente, o autor fez a seguinte explanação: "a autodenomição dêstes indígenas significa, etimologicamente: os que tem um topete de cabelos sôbre a cabeça (Fu = vertex, li =cabelo, ni ka (nê ka) = ter, donde o adjetivo clássico Fu-li-ni-ho – que deu: Fulni-ô). (BOUNDIN, 1949, p. 52). No entanto, em outro documento, BOUDIN (s.d., p. 12) aponta: "conservamos voluntariamente a denominação pela qual os Fulni-ô qualificam sua língua: ia-té, a nossa boca (a nossa língua) por oposição a "kla-i té": a boca (língua) dos brancos – português ou qualquer língua estrangeira falada pelos brancos".

[43] Confira o mito no anexo deste trabalho.

internas da influência exterior, o "sagrado" se tornou um "segredo do particular*"*, com a intenção de não perder o seu conteúdo e poder político. Ao mesmo tempo, esta aproximação dos brancos aos segredos Fulni-ô sempre foi motivo de agouro aos índios, estando condenado a doenças ou até mesmo a morte qualquer índio que ouse contar algo proibido, ou, qualquer branco que se aproxime de um local proibido frequentado apenas por índios. Inclusive, existem relatos de que índios e brancos já tiveram sérios problemas por não respeitarem as "obrigações" e as leis indígenas (MATA, 1989; REESINK, 2000).

Desse modo, os Fulni-ô não se mantiveram abertos à "invasão cultural" tão marcada pelos personagens da etnologia. Desde o início dos trabalhos etnológicos, nota-se o silêncio como uma diretriz moral e social compartilhada pelos Fulni-ô. Nesse caso, o índio Fulni-ô com seu silêncio mantém as dúvidas (equivocadas) do estrangeiro sobre a vida indígena e sertaneja, mas não elucida as questões internas, como vimos nas descrições de Melo (1930), Boudin (1949, 1950), Pinto (1956) e demais pesquisadores. O silêncio é uma marca comunitária construída na aldeia na medida em que as assimetrias e inferiorização foram acionadas pelos brasileiros para descontextualizar e desterritorializar o caboclo/ índio. Desse modo, o "segredo do sagrado" e o "sagrado do segredo" são um duplo dialético na interação face a face, que demonstram o "sagrado" como um vetor moral para as normas sociais e condutas individuais/ coletivas (REESINK, 2000; GOFFMAN, 1975; DURKHEIM, 2008 [1960]).

O norte-americano Hohenthal (1952, 1960) realizou em 1951-52 uma expedição pelo estudo das áreas culturais, desenvolvida por etnólogos do H.S.A.I., como Robert Lowie e o seu orientador J. H. Rowe. Em decorrência da visão de uma cultura residual e misturada, Hohenthal realizou o seu trabalhado por meio de um *survey* e uma *etnografia de salvamento*[44] no Nordeste, a qual teve como resultado um material relacionado a mais de 40 "tribos", com estudos arqueológicos, coleta de materiais dos indígenas e diversas anotações sobre os postos indígenas.

Em suma, o autor escreveu acerca da "situação aculturadora" e a persistência dos remanescentes aborígenes em se considerarem e serem considerados como índios (mesmo com características da mistura) pela sociedade do entorno. Segundo o autor, a degeneração aborígene estava atuante pela imposição aculturadora da mudança, porém, ainda estavam

---

[44] Como destacam Palitot e Grünewald (2011, p. 553) a etnografia de salvamento desenvolvida por Hohenthal foi inspirada pela ideia de *salvage ethnology ou "*arqueologia da mente*"* de Alfred Métraux, que buscou superar as condições de mestiçagem/ aculturação, através de pesquisa de campo e levantamentos históricos para reconstruir um padrão suficiente próximo do padrão aborígene tapuya. Parece-nos também importante destacar o pioneirismo de Franz Boas (1858 – 1942), que com importantes obras já havia destacado a falácia do evolucionismo racial e da tentativa de sua universalização. De fato, a teoria de Boas inaugurou na antropologia uma análise pelo exercício comparativo e relativismo, com a intenção de classificar grupos diferenciando-os sem lhes hierarquizar. Falaremos sobre o tema mais a frente.

existentes algumas práticas aborígenes nos remanescentes no Nordeste, a exemplo da instituição do Ouricuri, a corrida do umbu e mais (PALITOT; GRÜNEWALD, 2011; HOHENTHAL, 1960, p. 43, p. 65). O etnólogo destacou uma relação de ligação identitária com a região, através de práticas que utilizam de elementos vegetais, como: a jurema (*Acacia jurema M.* ou *Mimosa nigra*) que tem no seu rito indígena secreto uma restrição acerca da participação dos neobrasileiros; o crauá (*Neoglaziovia variegata*) que faz saia e indumentárias; os buzos de facheiro, apitos de madeira, ossos e partes de animais que funcionam como instrumentos musicais e, demais plantas proibidas, sob o estigma das drogas e da feitiçaria, como a *Cannabis sativa* (espécie conhecida popularmente como maconha) (GRÜNEWALD, 2020; PALITOT; GRÜNEWALD, 2011; HOHENTHAL, 1960). Ademais, Hohenthal destaca uma possível rede de comunicação por práticas compartilhadas entre sociedades indígenas, como os Tuxá e os Fulni-ô, que ambos utilizam das juremas em suas práticas cosmológicas e de comunicação com o mundo sobrenatural[45]

> Geralmente, uma infusão narcótica é preparada com o entre-casco da juremeira (*Acacia jurema M*., ou *Mimosa nigra*), que combinada com inalações copiosas de forte fumo de rôlo, e acrescida ainda de auto-hipnose provocada por dança e cantos monótonos, resulta em visões que, afirmam, permitem aos participantes falar com os espíritos (HOHENTHAL, 1960, p. 61).

Pinto (1955, 1956) iniciou no ano de 1953 o estudo de campo a respeito dos remanescentes indígenas de Águas Belas. O seu trabalho teve uma enorme repercussão, pois descreve elementos religiosos de enorme importância, os quais para os Fulni-ô são secretos. Dentre vários assuntos, a sua descrição levanta na realização do rito do ouricuri uma relação dos troncos étnicos com as pinturas corporais, além de uma determinada posição de poder e autoridade legitimada pelo tempo das formações destes clãs. Segundo o autor, determinados troncos teriam uma relação de englobar os demais, ao mesmo tempo em que se destacavam no seu conjunto hierárquico. As descrições de Pinto (1956) são debatidas pelos Fulni-ô até hoje, segundo o argumento de que: "*tudo o que ele contou é mentira!*". Desse modo, a autoridade

---

[45] Hohenthal através do *yaathê* Fulni-ô aponta a hipótese de uma linhagem em comum, derivado do sufixo ***Ká,*** o qual designa um forte senso de identidade aos Tuxá. Hohenthal (1960, p. 60) diz: "Indivíduos dessa tribo dizem-se pertencer a uma das duas "famílias" *ká* ou *tuxá* têrmos que adicionam a seus nomes como sufixo designativo. Isto reflete possivelmente a existência no passado de um sistema de "moieties", ou divisão social dual da tribo. *Ká* significa aparentemente "filho". (Compare-se com i.ka, que significa "meu filho", em Iaté, língua falada pelos índios Fulniô, de Águas Belas, Pernambuco). Ao lado disto, os Tuxá não se lembram de nada de sua antiga organização social, e até o presente nada revela a existência de "sibs", ou linhagens". Ainda que o autor, faça essa referência, não sabemos quais os reais laços entre o grupo e se de fato um poderia ser considerado "filho" ou gerado alguma formação no contexto de sociogênese indígena. O fato é que ainda hoje muitos autores imputam as chances de continuidades de termos indígenas ao *yaathe*, talvez isso ocorra pela sua preservação e maior facilidade de traçar comparativos. Todavia, tais associações merecem a manutenção da dúvida e maiores estudos em fontes históricas comparadas às memórias orais.

textual do autor, ainda que assuma relevância significativa etnológica, em contrapartida, ela é contestada e menosprezada pela etnia, deixando-nos a complexidade da verificabilidade e credibilidade das informações. O "ranço" Fulni-ô se tornou tão grande a Estevão Pinto (1956), que até as suas citações são vistas de malgrado, uma vez que - segundo os indígenas - "*os seus escritos deturparam a realidade de uma coisa que ele disse ter visto, mas não viu*". De todo modo, segundo as preocupações bibliográficas e etnológicas, E. Pinto assume um certo destaque, pois além de visibilizar o caso étnico dos Fulni-ô, também incluiu o grupo como pertencentes aos Gê, como: "um ramo do phylum Macro-Gê" (PINTO, 1956, p. 253). Desse modo, o autor favoreceu o estudo linguístico desenvolvido por Rodrigues e realizou uma importante etnografia ao ressaltar as violências e as readaptações nos costumes indígenas no paradigma da mudança cultural.

Geraldo Lapenda (1965) trabalhou na mesma expedição de Pinto na área da linguística, ele realizou conclusões significativas para o distanciamento do "yathê" com o Cariri, em sua opinião, ainda que a língua tivesse semelhança, ou, tomasse algo de empréstimo, haveria uma diferença clara na fonética, morfologia, sintaxe, estilística e no vocabulário. As questões e análises em torno da língua *yaathe* estavam presentes no campo etnológico e, inclusive, posteriormente, quase como um enigma étnico: qual seria a relação da língua Fulni-ô com os seus vizinhos? Por isso, com o decorrer dos anos, a língua foi representada com diferentes grafias por etnólogos, linguistas e antropólogos, na tentativa de expressar suas relações sócio-históricas e sua sonoridade fonética: *iaté* (SCHULLER, 1930; LOUKOTKA, 1939), *iatê* (MELO, 1930), *ia-té, ía-té, ia-tê* (BOUDIN, s.d.; 1950), *yáthê* (PINTO, 1956; LAPENDA, 1965), *yatê* (METRAUX, 1952; RODRIGUES, 2013) *yahthe* (MELAND; MELAND, 2010 [1960-1961]) e *yaathe* (SÁ, 2002; COSTA; SILVA, 2012).

A preocupação com as línguas indígenas foi ligada ao projeto de destupinização, sob o argumento de considerar as variedades e pluralidades de línguas no território nacional. Deste modo, a linguística serviu de instrumento metodológico para traçar possíveis difusões e relações culturais. Neste sentido, a classificação dos Fulni-ô esteve atrelada a sua bagagem cultural e a sua relação com as outras línguas, como destacado no mapa de Loukotka (1939) e Nimuendajú (1944 [IBGE; IPHAN, 2017]). A partir dos anos de 1950, as ações iniciais do Summer Institute of Linguistic (SIL) foram algumas das bases para a consolidação de uma área da linguística descritiva no Brasil, a organização desenvolveu o trabalho missionário vinculado ao campo linguístico e indígena. As ações do SIL tiveram como publicações: (MELAND; MELAND, 1967, 1968), (MELAND, 1969) e inclusive uma tradução das histórias da bíblia para a língua

yaathe (SIL, 1968). Mas, a sua maior importância foi formar futuros profissionais, como Mattoso Câmara (1965) que apontou a possível negação do "iá-tê" com os demais troncos linguísticos identificados no Brasil, e Rodrigues (1986, 2013) que classificou a língua indígena como pertencente ao tronco Macro-Jê, porém, de modo isolado, sem incluí-la nas famílias linguísticas. Greg Urban (1992) também fez apontamentos sobre a presença indígena nas Terras Baixas da América do Sul, sob a hipótese de ser um elemento de estudo para verificar as similaridades e as relações de proximidade/ distância das redes e complexos culturais, estando a estimativa da presença da língua Macro-Jê apontada há cerca de 3 mil anos. Lucy Seki (2000) traça um panorama das línguas indígenas faladas no Brasil, em sua configuração contextual no século XXI, e destaca a especificidade da formação do tronco Macro-Jê.

> No tronco macro-jê, definido com base em evidências menos claras, são incluídas cinco famílias genéticas: jê (com 27 línguas e dialetos), bororo (com duas línguas), botocúdo (com uma língua) karajá e maxakalí (com três línguas cada), e ainda quatro línguas: guató, ofayé, rikbaktsá e yatê ou fulniô. As línguas (e dialetos) filiadas a esse tronco, exclusivamente brasileiro, são faladas em particular em regiões de campos e cerrados, desde o sul do Maranhão e do Pará, passando pelos Estados do Centro-Oeste até do Sul do País (SEKI, 2000, p. 237)

Como pontua Seki (2000), o estudo "sobre" as línguas foi apontado como uma possibilidade de compartilhar um meio de comunicação para a conversão religiosa. Por isso, os estudos linguísticos carregaram essa carga semântica das conversões, traduções missionárias e das relações interétnicas, como no caso do SIL. Desse modo, a busca de superação do neocolonialismo para um trabalho decolonial (WALSH, 2019; ESCOBAR, 2015), por um pensamento crítico e emancipatório, no campo da linguística é realizado metodologicamente como um estudo realizado *para*, *pelos* e *com* os falantes. Ora, estes são justamente os aspectos concordantes com o *projeto de preservação do yaathe*, uma vez que a própria comunidade de especialistas (acadêmicos, professores escolares indígenas, discentes da licenciatura intercultural) desenvolvem trabalhos com a intenção emancipatória e fortalecimento do patrimônio linguístico Fulni-ô. Detalho especificamente as pesquisas de Costa (1993, 1999, 2012), Cabral (2009), Silva (2011, 2012, 2016), Sá (et al., 2018) e Dias (2019).

Consequentemente, os projetos de preservação da língua ocorrem pela "tradição", oralidade, sociabilidade e projetos de agências indigenistas que procuram a valorização do multilinguismo e operações afeto-cognitivas únicas. Destarte, podemos incluir nas agências as universidades federais e museus que desenvolvem projetos de estudo e material pedagógico em diferentes línguas indígenas. O projeto de Documentação de línguas indígenas promovido pelo Museu do Índio detalha que as línguas são repositórios de tradições e conhecimentos nativos,

sendo o fator multicultural expresso pela diversidade linguística. Estima-se que se falam hoje no Brasil cerca de 150 – 180 línguas nativas, que correspondem a 41 famílias e 2 troncos linguísticos, com mais de 10 línguas isoladas (MUSEU DO ÍNDIO; FUNAI; UNESCO, 2008).

No que se refere ao pertencimento consensual do *yaathe* ao tronco Macro-Gê, há informações situadas no projeto de pesquisa de Reesink (2016)[46], conferidas pelo linguista prof. W. Adelaar (especialista no estudo em línguas indígenas na América do Sul), que reportam fenômenos linguísticos semelhantes no *yaathe* e nas línguas andinas. Tal vínculo histórico-comparativo se comprovado situaria a língua materna Fulni-ô em uma outra linha classificatória, tornando-a próxima de uma língua isolada com ligações ainda desconhecidas. Ainda que estes sejam estudos preliminares de uma revisão necessária, eles nos servem para indagar acerca da sua classificação consensual e prever a necessidade de ampliação das pesquisas neste campo, inclusive, sobrepondo estes fenômenos. Como destaca Nikulin (2020), as ligações e classificações do *yaathe* ao Macro-Gê partem de Rodrigues (1999, p. 165) através de uma "hipótese em construção", que não abrange um consenso científico definitivo acerca das ligações linguísticas, necessitando de mais pesquisas acerca do tema. Segundo a conclusão de Nikulin (2020), a família do *yaathe* foi descartada do tronco Macro-Jê, refutando as correspondências sonoras e teorias anteriores, porém, vale destacar que em termos de aproximação foi destacado uma maior relação do Macro-Jê e do Proto-Chiquitano do que com o Tupi. Portanto, em estudos recentes, como pontua o linguista Nikulin (2020), existe a possibilidade de uma relação temporal profunda ainda não verificada entre tais famílias linguísticas. Logo, é necessário um maior esforço temporal para abranger essa complexidade nas pesquisas acadêmicas no campo da linguística e antropologia para desvendar o que o consenso linguístico parece camuflar.

4.5 Apontamentos do *yaathe*: a língua materna Fulni-ô

A principal característica do *yaathe* certamente é o vínculo da sua prática com a resistência étnica. Falo de uma região que absorveu a colonização imposta, mas, de modo muito curioso conseguiu manter e renovar os seus projetos de preservação, tornando a sua língua como fonte de saber no profano e no sagrado. O *yaathe* na sua historicidade é uma língua ágrafa,

[46] O projeto intitulado: *O Estado da arte da etnologia da economia simbólica das alteridades indígenas no Nordeste Brasileiro das Terras Baixas da América do Sul (2016)* tem uma proposta inovadora por uma etnologia avançada que considera uma linha de continuidade em transformação no movimento indígena, que se preocupa mais em traçar as continuidades históricas do que enfatizar as perdas étnicas. Desse modo, em síntese, o projeto investiga por modelos rituais e ações simbólicas as economias e regimes de alteridade étnica no Nordeste.

sendo parte e vetor da tradição oral. O seu encontro com a tradição escrita e o português foi um grande impacto. Ainda hoje, de modo romântico e nostálgico, alguns "anciões" dizem: "*o português e o dinheiro acabaram com nós*". Tal afirmação expressa que os Fulni-ô fizeram um grande esforço para não deixar que o regime do "progresso civilizatório" e do "desenvolvimento" extinguisse o seu idioma nativo. A integração e a educação oferecida ao indígena destinada à comunhão nacional não levaram em conta as suas especificidades. Em consequência, devido às imposições, os Fulni-ô sentiram a necessidade de proteger a sua língua e de torná-la uma ferramenta pedagógica de comunicação e poder nas Aldeias. Desse modo, o *yaathe* foi e é a principal modalidade Fulni-ô de interpretar o mundo e indianizá-lo ao seu jeito (SAHLINS, 2003 [1985]). Se antes a língua era ensinada apenas no ambiente familiar, dentro das casas e dos ritos, hoje ela continua nestes mesmos espaços, somando as escolas, igrejas, livros, cartilhas, rádios, filmes, e redes sociais da internet (SÁ, 2005, 2011).

O movimento de "*preservação do yaathe*" criou uma preocupação em torno da sua continuidade nas aldeias e no seu ensino às crianças, de modo que foram realizadas oficinas, cursos e criação de material pedagógico. Estas ações tiveram o engajamento de professores indígenas e, especialmente, da professora indígena Marilena A. de Sá, que esteve à frente durante muitos anos da sistematização da língua e direção de uma das escolas bilíngues. Apenas em 2010, o ensino do *yaathe* foi instituído como disciplina na matriz curricular. Hoje as aldeias Fulni-ô têm três escolas da Rede Estadual: Escola Indígena Marechal Rondon, Escola Bilíngue Antônio José Moreira e Escola Indígena Ambrósio Pereira Júnior, situada na aldeia rural *Xixia-khlá*. Hoje, após as formações e as adequações curriculares, a língua é instrumentalizada por professores indígenas, com a intenção de facilitar o seu ensino às crianças e a sua rede de ensino-aprendizagem em torno da língua. Do mesmo modo, também, é estudada por coletivos de pesquisa intercultural e de produção audiovisual.

Como destaca a estudiosa e índia Fulni-ô, Fabia Silva (2015), a língua viva *yaathe* constitui um elo com o pertencimento étnico, sendo um canal de comunicação privilegiado que demonstra a competência e a habilidade do falante em ser e estar como semelhante na comunidade. As teorias da diversidade linguística - impulsionada pelos estudos das línguas ágrafas nas Américas e pelo estruturalismo na antropologia e na linguística - aborda uma relação de direitos humanos pelo direito à terra, "porque a escolha da língua é parte dos direitos dos povos indígenas a sua terra, sua autonomia e a sua autodeterminação cultural e econômica" (COSTA, 2015, p. 97). Esse argumento está associado aos modelos cognitivos evidenciados pela língua que possibilitam a explicação e entendimento das múltiplas possibilidades da

linguagem e cognição humana. […] “uma língua não é apenas um mecanismo para denotar significados. Além disso, ela tem poderes plenos para representar um mundo de experiência vivida” (SILVA, 2016, p. 3). Tornando o ser no mundo com uma tarefa multissensorial: “A habilidade de ouvir é quem desenvolve a habilidade de falar” (SILVA, s.d., p. 5). Desse modo, quando uma língua ou uma parte dela morre ou se perde no tempo, perdem-se modelos e modalidades únicas de compreender e viver o mundo. Costa (2015) e Silva situam o *yaathe*, no Nordeste brasileiro, como um modo linguístico que resistiu ao choque cultural. Portanto, a conjunção entre língua e rito opera um mecanismo constituidor da noção do: eu, nós e eles.

Até os dias atuais, a linguagem transmite um alto grau de distintividade nos sinais de indianidade, por isso, geralmente, os Fulni-ô se autovalorizam como sendo os únicos em Pernambuco e no Nordeste que mantiveram a “língua mãe”, resguardando sua tradição e protegendo sua *autenticidade*. Por isso, a preservação da língua é estritamente associada à resistência e a formação do *setsô Fulni-ô*. Para os Fulni-ô, a demonstração do *projeto de preservação (*e não de revitalização) lhes colocam em uma posição hierárquica, no Nordeste, pelo processo de continuidade linguística, que resulta numa maior proximidade com sua cultura autóctone, estabelecendo através da língua um alto grau de distintividade no sistema interétnico (REESINK, 2015, 2016; DÍAZ, 2015). O bilinguismo presente é mais comum que o multilinguismo na aldeia, uma vez que muitas pessoas falam o *yaathe* e o português, mas é reduzido o número de falantes indígenas de três ou mais línguas.

Certamente, a religiosidade em conjunção com a língua Fulni-ô é um sistema que apresenta criatividade sociocultural e uma singularidade no modelo de comunicação com os outros “índios e não índios”. Todavia, é importante salientar que essa hierarquia linguística não se refere ao entendimento geográfico da região do Nordeste, mas, sim em relação a denominação do conjunto de determinadas regiões que estão em situações socioeconômicas semelhantes, estando o bioma da Caatinga em contraste com a Amazônia Legal. Por isso, que, como exemplo, os Guajajara - que preservam a língua *ze’egete* (“a fala boa”) - estão no Maranhão, no Nordeste brasileiro, mas se encontram em outra situação socioambiental, situada na região denominada politicamente de Amazônia Legal (SILVA, 2011). Por outro viés, o caso da etnia Maxakalí também com língua própria pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, estão situados em Minas Gerais (MG), que hoje se inclui na área cultural e socioeconômica do Nordeste.

Portanto, conclui-se que os Fulni-ô são os últimos do bioma Caatinga que traçam uma linha de aplicação efetiva de preservação com a língua nativa. Entretanto, isto também não

indica que os demais indígenas e povos no Nordeste (incluindo Fulni-ô) não procurem realizar projetos de rememoração, criatividade, empréstimo ou renovação linguística. Um exemplo disto, é o próprio rio São Francisco chamado pelo termo tupi (*Opará*) por grupos indígenas no Nordeste, ou, a presença de mais termos encontrados genericamente como: *pajé, cacique, maracá, jurema*. À vista disso, a dinamicidade e criatividade linguística é circunscrita às circunstâncias socioculturais.

4.6 As dialéticas do segredo e as fronteiras simbólicas

O antropólogo Jorge Hernández Díaz realizou o trabalho de campo com os Fulni-ô, no ano de 1982 e, posteriormente, voltou em 2011. A dissertação publicada em 1983, detalha muitas repercussões das políticas de arrendamentos e das interações dos índios com os regionais, principalmente, da vivência de seu particular [...] "a división clánica era parte de "la vida de allá", lo que los Fulni-ô llamaban "nuestro particular", es decir, lo sagrado. (DÍAZ, 2015, p. 67). O modelo aborígene[47] descrito por Hernandez (2013, 2015) centrado nas obrigações do particular, destaca a importância da tríade: terra, língua, religião como fundamentais sinais marcadores etnocêntricos da indianidade Fulni-ô. O antropólogo realizou um dos trabalhos de maior fôlego com os Fulni-ô acerca da sua história oral, com fragmentos interessantes da memória, do seu sistema de lideranças e do sincretismo religioso encontrado em campo, já salientando a internalização da religião católica pela etnia, assim como a extrema habilidade dos indígenas em separar espaços religiosos e simbólicos na sua convivência do cotidiano interétnico. Após o seu trabalho de campo, H. Díaz (1992, 2003, 2015) – influenciado

[47] Inspirado em Barth (1969), o "modelo aborígene" privilegia as definições êmicas na descrição das políticas organizacionais e na formação do particular aborígene, ou seja, a concepção indígena do *índio verdadeiro*, revelando um modelo autocentrado. Segundo a particularidade indígena no Nordeste, a presença dos Fulni-ô é marcante, pois se colocam como um "tronco antigo" e "os únicos que mantiveram a língua". Desse modo, é comum observar um pensamento de hierarquização indígena, por parte dos Fulni-ô, uma vez que a sua posição ontológica no mundo compreende a língua enquanto sinal de indianidade primordial, em conjunto com algumas características raciais (cabelos, olhos, pele), que também estão como caracteres nesse conjunto valorativo. O traço de manutenção linguística para os Fulni-ô é importantíssimo e se torna critério dominante, pois além de estarem intimamente ligados com o *setsô Fulni-ô,* também, os posicionam em um status de "índios verdadeiros", perante os demais "índios do Nordeste" que perderam (forçados pelas pressões) grande parte dos seus idiomas. Por isso, segundo contam: *os Fulni-ô não precisam provar nada!* De fato, esse entendimento hierárquico é acionado, ao mesmo tempo em que pode ser ignorado pelos próprios Fulni-ô, a depender das circunstâncias e das suas motivações. No entanto, devo ressaltar que o modelo aborígene ao estilo Fulni-ô, no sentido de preservação da língua e execução de um ritual de continuidade de longa duração os deixam num ponto minimamente curioso em relação às estratégias de resistência étnica. O tempo cosmológico do *Keyxatka-lhá,* em que os Fulni-ô se inserem e vivem opera o segredo da experiência do *setsô* Fulni-ô, englobando a língua, o rito e a terra, que, em seu conjunto engloba o mundo exterior ao seu, inclusive o mundo, tempo e religião dos brancos. Desse modo, de acordo com a projeção Fulni-ô do seu modelo aborígene, os índios falantes do *yaathe* não precisam de mais nada! Pois, já está mais do que comprovado a sua indianidade, sendo o idioma o fator de maior grau de distintividade sócio-cultural (REESINK, 2015; DÍAZ, 2015).

nos modelos propostos por Barth (1969) e Cardoso de Oliveira (1967, 1976) - publica artigos relevantes para compreensão do cenário Fulni-ô e do seu processo social, destacando de modo etnográfico como as identificações étnico-religiosos e políticas organizacionais põe fronteiras de modo interativo, sendo a divisão de espaços e práticas rituais acionamentos para preservar os mecanismos diacríticos.

Um dos registros etnográficos mais marcantes do sistema de clãs, relacionados com as linhagens de descendência está destacado em Jorge H. Díaz (2015), através do relato de um ancião, que aborda a organização clânica e a sua hierarquia por ligações territoriais. Como salienta Díaz a descrição concentrada numa única pessoa indígena poderá resultar em imprecisões, todavia, nos apontam para um indício de sua territorialidade e formação étnica. No relato o ancião afirma o seguinte[48]:

> E bem, assim tem essas partes aqui: Waledaktóa já é de Pesqueira, da aldeia dela. Faledaktóa de Palmeira. Agora Lildyaktóa de Tacaratu. Agora eu falo Cedayto é Fulni-ô, a primeira parte, são os principais dessa aldeia. Agora essa gente Faledaktóa, Waledaktóa, Lildyaktoá, já essas famílias são que vem das outras, antigos que deram o nome assim [...].
> O meu avô mesmo dizia fulano, ao invés de chamar pelo nome dele ou a aldeia dele. Wakôna quer dizer que eu já estou sabendo que Wakôna é de Palmeira. De Walêkoso que eu já estou sabendo, eu mesmo já sei, já o mais novo do que eu que nunca ouviu e nunca falou isso, não entende. Ele pergunta a eu: que vem dizer essa palavra?. É a espécie daquele que vem acolá. Sé um índio de Palmeira afinal é como nós, não é Fulni-ô já é como nós: Nós chamamos Brasileiros, o inglês, de acordo o país nós damos o nome; então é assim, eles fizeram essa classificação que nem todos nós não entende mais. Nossos filhos não entendem mais. Se eu mandar ele: Walêkoso, que ele não entende mais; é preciso que dê uma explanação a ele (DÍAZ, 2015, p. 212-213 [relato registrado em Setembro de 1982 por um ancião Fulni-ô]).

Segundo o relato demonstrado pelo ancião, os indígenas tinham uma rede de comunicação, em torno dos caminhos do rio Ipanema e das demais localidades, demonstrando historicamente a possibilidade da constituição de uma sócio-gênese, através da preservação do senso de territorialidade e atualização hierárquica da rede de relação no ex-aldeamento. Segundo o relato acima, há uma posição hierárquica clânica, baseada pela antiguidade de cada unidade na formação do grupo maior, com normas sociais hierárquicas na relação de englobamento e distinção classificatória. Essa relação de agregados e linhas classificatórias por

---

[48] Hernandez (2015) descreve nos Fulni-ô cinco clãs: *Sedayto* (fumo, tabaco), *Faledaktoá* (pato), *Waledaktoá* (porco), *Lildyaktoá* (periquito), *Txokotkwá* (peixe). Tal sistema clânico teria uma possível relação com a linhagem de descendência étnica com os Kiriri e os Xocó, porém, estes dados parecem difíceis de serem registrados em uma etnografia atual. Aqui, é preferível expor os dados antropológicos como ‘facetas da história’ e continuar com ‘a pulga atrás da orelha’, compreendendo os limites da hermenêutica de suspeição, por causa do segredo e prática Fulni-ô.

parentesco estipula uma forma de reconhecer a linhagem histórica de cada nascido conforme as suas localidades. Neste sentido, em síntese, Díaz (2015) propõe o seguinte:

Quadro 01-Etnodenominações e noções clânicas.

Nome atual do grupo	Aldeia	Nome coletado no depoimento	Clã correspondente	Símbolo
Fulni-ô	Águas Belas	Fulni-ô	Sedayto	Fumo, Tabaco
Xucuru-Kariri	Palmeiras	Wakôna	Faledaktoa	Pato
Xucuru	Pesqueira	Walêkoso	Waledaktoa	Porco
Pankararu	Tacaratu		Lildyaktó	Periquito
Xocó	Porto Real do Colégio	Txili	Txokotkwá	Peixe

Fonte: (DÍAZ, 2015).

Essa possibilidade de construção nos aponta para uma complexa rede de migrações e comunicação indígena, que trocavam informações e estabeleciam identificações para determinados grupos com as suas localidades de "origem", que surgiram em paralelo com o cenário de regionalização. Consequentemente, a constituição do agrupamento dos "povos remanescentes" em fluxo força a reelaboração das políticas e regimes identitários em reconhecimento da solidariedade, dependência mútua e o fortalecimento coletivo, em torno de um mesmo território e um modo de viver. Deste modo, o Ouricuri expressa em sua formação intraétnica um conjunto de práticas e sentidos religiosos, que em sua combinatória criativa é o *locus* de continuidade cosmológica nas práticas indígenas. Ao que tudo indica, ao mesmo tempo em que é a conexão com os "antepassados" também é o mecanismo de pertença e iniciação (*êka itê*)[49] do *setsô Fulni-ô.* Nesta reorganização cultural, índios e caboclos se reuniram e se reconheceram como "*os índios da beira do rio*", onde estiveram em efervescência simbólica na formação de uma política organizacional. Reparemos que o relato do ancião por sua memória oral, provavelmente, detalha eventos de uma fase anterior, ou, próxima à fase de instalação do S.P.I.. Logo, cada vez mais, os cientistas sociais e os demais curiosos se esbarraram com o *segredo* e o *particular*, que se tornou decisivo para a manutenção da política de pertença, segurança étnica e a demarcação das fronteiras simbólicas. Contudo, este relato descreve um senso de territorialidade das linhagens de ascendência, as quais, supostamente, também carregavam os seus dons e protetores rituais. Como expõe o "ancião", a transmissão de saberes

[49] Segundo Boudin (1949, p. 67) a iniciação e passagem ritual, com o nome em *yaathe* de *êka itê* assume a tradução de: "para receber o seu filho", que representa uma passagem dos meninos à casa dos homens com todas as condições e revelações, tendo os jovens em formação um novo papel social e um novo local na participação ritual. Tal descrição etnográfica oferece o melhor relato sobre o rito de pertença e iniciação Fulni-ô, demonstrando o papel do toque dos búzios e de seres animados de palhas na formação da pessoa (*setsô Fulni-ô*).

estava comprometida ao esquecimento, já que os mais jovens não entendiam mais dessas relações territoriais com as famílias e estavam cada vez mais distantes desse contexto temporal. Entretanto, ainda hoje, no plano mítico, simbólico e material das relações interculturais tais questões parecem indicar um vínculo com o segredo do sagrado, que se solidificou com o passar dos anos ao ponto de formarem complexos de (re)vegetalização xamânica no Nordeste indígena, através dos rituais do Ouricuri, Praiá e do Toré, realizados por povos indígenas no Nordeste brasileiro para se referirem a sua "história" de modo intraétnico (REESINK, 2000, 2002).

A constituição e reelaboração da identidade étnica para a formação Fulni-ô esteve perenemente imbricada nas suas redes de relações, que estão associadas com a etnicidade e ritual. É sabido que as linhagens indígenas têm os seus próprios protetores, entendidos de modo geral como *encantados*, àqueles seres sobrenaturais, que, em alguns casos o *encantamento* representa a continuidade da vida em plano sobrenatural do ente que se *encantou* (passou pela experiência de morte ou pós-vida), partindo para um local específico, como: as serras, matas, lagos, furnas, objetos e na memória, estando presente material e imaterialmente. Em cada etnia há um entendimento *particular* dos *encantados*. Segundo Melatti (2016), os Fulni-ô são os que menos conhecem o termo 'encantados' em seu interior, ocorrendo a possibilidade de uma cosmopolítica e cosmografia nesta rede étnica. Se estes símbolos rituais pareciam estar em maior migração vinculados às famílias com um número reduzido de partilhantes, atualmente, os complexos rituais já estão com suas ramificações em áreas culturais definidas e estabelecidas. Vale destacar o complexo Pankararu - e suas ramificações (Kantaruré > Pankararé, Geripancó) - que utilizam das práticas dos Praiás, como demonstradas por Arruti (2004). Da mesma forma, o Complexo do Ouricuri, que tem como ponto central os Fulni-ô (PE) e os Kariri-Xocó (AL). Por terceiro, o toré se encontra disseminado genericamente pelo 'regime de indianidade' (promovido pelo S.P.I.), onde a sua performance demonstrará a sua fórmula estética particular e o drama local em nível simbólico em uma comunicação para si e para o outro (TURNER, 1987, 2015). Deste modo, no Nordeste se disseminou o Ouricuri, o Praiá e o Toré enquanto práticas com maior grau de 'indianidade', sendo o sagrado o mote na negociação de símbolos e emblemas culturais da 'indianidade'. Deste modo, uma rede étnica de migração e comunicação é formada nos agrupamentos indígenas, que em resposta se mobilizam e ressurgem, como veremos no capítulo seguinte.

Por isso, perguntar das máscaras e da existência de alguma prática religiosa interna com esses elementos gera um grande estranhamento e desconforto aos Fulni-ô, como se de fato estes

materiais nunca existiram. Concomitantemente, em vista do vazio antropológico sobre o assunto das máscaras Fulni-ô, descritas em Pinto (1956), o relato acima do ancião nos induz a uma hipótese, uma vez que os Pankararu ainda hoje realizam o rito com os *Praiás* (dançarinos que representam os encantados protetores das famílias com alto poder sobrenatural). Se o relato for verdadeiro e as famílias vindas de Tacaratu, do clã correspondente a *Lildyaktó*, utilizaram durante alguma época os objetos rituais ("máscaras, tunã, flautas e maracá") como protetores cosmológicos às suas famílias (PINTO, 1956, p. 150 – 167). Possivelmente, ocorreu uma transfiguração cosmológica para o mundo em construção Fulni-ô em que determinadas práticas e características identitárias se consolidaram, enquanto outras ações foram deixados de lado, ao ponto de que os detalhes e as suas memórias se perderam ou ganharam novas retóricas no tempo. Boudin (1950) aponta também uma possível junção com os Xocó, mas tais observações carecem de maiores detalhes e registros. Em um comparativo das descrições de Pinto (1956) e Boudin (1949), ainda que existam pontos de convergência das práticas rituais do ouricuri, também se notam descrições divergentes na apresentação dos clãs e das suas entidades no rito do Ouricuri[50].

Todavia, esse vazio me faz questionar: o que aconteceu com a prática das máscaras no caso Fulni-ô? Tornou-se secreta, esquecida ou perdida? Pelos poucos fragmentos deste caso, atualmente, nos restam três hipóteses interpretativas: a) como dizem os Fulni-ô, Pinto (1956) mentiu ou se confundiu com os dados etnológicos (o que acho pouco provável), b) a prática tem fundamento ultra-secreto no rito do ouricuri, anteriormente e nos dias atuais, ou, c) as máscaras se perderam no tempo, devido a consolidação dos emblemas da 'indianidade', onde o *tolê* já atingiu aos objetivos de atuar como motor da diferença, deixando a prática da máscara como aspecto secundário, ao ponto de se transformar apenas numa vestimenta reduzida, como: a saia do crauá ou no chapéu de *aloá*.

Em uma fase posterior, os próximos etnólogos não conseguiram mais detalhes para iluminar o aspecto das máscaras Fulni-ô, no entanto, detalharam de modo etnográfico uma série de festividades populares que se formaram de modo sincrético nos 'fluxos migratórios' no território. Além do que, de modo pertinente, definiram como "o rito do ouricouri" se torna central na orientação do ser e da localidade Fulni-ô, sendo o ponto de atração destes indígenas. Na década de 90, Miguel Foti (1991) publicou acerca da resistência e do segredo do Ouricuri Fulni-ô, compondo uma narrativa de suas passagens nos espaços da aldeia, as relações que se criam na "*aldeia de lá*" (fora do Ouricuri) e "*aldeia de cá*" (dentro do Ouricuri) pelos índios no

[50] Conferir em anexo o quadro de entidades registrados por Boudin (1949, 1950) e Pinto (1956).

seu cotidiano, desde a mesa da cozinha às ruas das aldeias. O seu trabalho dissertativo tem como plano central das observações, os sentidos semânticos criados em torno da correlação do ritual e do tempo religioso do Ouricuri, símbolo da manutenção e resistência étnica, que, envoltos pelo segredo resguardam a plenitude Fulni-ô. Segundo pontua Foti (1991), a comunicação entre esses planos (sagrado/ ritual > cotidiano/ mundano) são permeados principalmente pela língua *yaathe*, a qual é revestida de eficácia e elo de abertura entre esses mundos. Inclusive, com um tempo cosmológico definidor de se posicionar no mundo. "O referencial desses 'meios' é enigmático, a um deles está associado, não sei de que forma, algo que é central no mistério" (FOTI, 1991, p. 120). Como destacado na obra e em outras seguintes, o elo enigmático da língua conduz a determinados segredos da historicidade e posicionamentos sagrados, que são permitidos apenas aos participantes do ritual do Ouricuri, deste modo, corresponde a experiência de ser Fulni-ô, como demonstrado neste trecho:

> Nos dias anteriores ao retorno, delinearam-se para mim alguns motivos que fazem com que o segredo Fulni-ô seja especial. Todos os homens tem segredo, e ele entra na sua prática social como garantia de posse de posição, cimento da hierarquia, selecionando comportamentos e tipos de grupo, reforçando sentidos, que se constituem em motivos para as suas ações. Detrás de uma escrivaninha, certa vez, em Recife, atentei para um grupo Fulni-ô, entre delegações de índios nordestinos e brancos: entre frases em Yathê e risos, o grupo parecia indicar-me que o segredo é algo que se usa para "degustar" o "nós", ele tem uma força semântica que o torna adequado para viver em resistência, é a metáfora do sentido compartido, o protetor da crença, o não-dito a reforçar o dito. Corporações profissionais e confrarias segregam, homens segregam de mulheres e vice-versa, chefes hierárquicos segregam, etnias segregam. Mas o Fulni-ô segregam de modo a fazerem-se desaparecer, segregam dentro de limites que são metafísicos, que implantam no espaço e que descobrem no tempo, com o retorno cíclico a um "lado de lá", que atualizam indo e vindo e vivendo. Metafísica que lhes é dada como possibilidade de sua língua e da longa experiência humana que a constituiu (FOTI, 1991, p. 112-13).

Como destaca Foti (1991), o "segredo" em seu sentido semântico reforça uma identidade fazendo um duplo ambíguo em seu pronunciamento, de falar ao mesmo tempo em que não se diz, ou seja, quando se pronuncia a palavra "segredo" não se fala o seu conteúdo, diz-se haver através da palavra a existência de um conteúdo, que poderia até mesmo ser vazio. Todavia, ainda que o seu conteúdo seja vazio (o que é improvável), o "segredo" assume a sua função de marcar fronteiras identitárias, sendo o domínio da experiência apresentado de modo inconsciente. O sentido compartilhado da língua refere-se também a algo mais abrangente: ao sentido internalizado enquanto pertencente a um grupo, compreendendo a língua e as suas regras morais. Foti (1991) destaca que a experiência do "sagrado" e do "segredo" é correspondente a necessidade indígena de se proteger dos avanços da cidade de Águas Belas e, inclusive, dos pesquisadores, etnólogos, etnógrafos e antropólogos. Mas, certamente ultrapassa

essas questões e adquirem um valor próprio a experiência do vivido do Fulni-ô, pois é dentro da prática ritual, ou seja, do "segredo" que a *Eididi* (força) ouricuriniana se liga aos seus semelhantes. (FOTI, 1991, p. 93). Portanto, Foti (2009) faz uma consideração interessante, ao notar que estes indígenas elaboram em termos processuais um rito de longa duração (VAN GENNEP, 2013; TURNER, 2015) que lhes colocam no lugar de '**índios isolados voluntariamente**', criando eternas barreiras por parte do Estado que pauta o índio como "em vias de integração". Este pensamento é recorrente no processo de mudança social e integração das sociedades indígenas ao Estado brasileiro, que, de modo etnocêntrico, prevê etapas e fases à sua incorporação.

Nesse sentido, as categorias estabelecidas por D. Ribeiro se tornaram tecnicamente operativas, pois elas classificam em qual etapa de contato uma sociedade indígena se encontra, podendo ser considerado "isolado, em relações intermitentes, permanentes, ou, integrado". (GALVÃO, 1963, p. 43). Todavia, como já expôs Darcy Ribeiro (1995, p.145), com preocupações na pluralidade de identidades, a integração não é assimilação, sendo interdependência e forte dependência do lado indígena. Logo, pode-se destacar o caso dos Kariri-Xocó em Alagoas, descritos em V. Mata (1989), como em demais casos étnicos, os quais são integrados, mas, não assimilados. Muitas vezes, tais conceitos foram utilizados com o mesmo sentido na etnologia, tendo sua raiz na aculturação. Contudo, como detalha R. Athias (2007) - nas tipologias das teorias etnológicas - há uma enorme relação e diferença entre a aculturação e assimilação, sendo utilizados por etnólogos sem uma diferenciação precisa durante um curto tempo. Entretanto, em 1953, após o conceito se tornar nebuloso pelas muitas leituras, o Social Science Research Council define a aculturação como a "mudança social que é iniciada pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais autônomos". Tendo em vista tal definição, Thales de Azevedo destaca o "regime de relação assimétrica" e o "fluxo cultural unidirecional" que tem a função de limitar a adaptação da sociedade subordinada (AZEVEDO, 1959, p. 91-2). Então, cabe ressaltar que a integração representa a inserção e subordinação do grupo étnico à sociedade nacional. Enquanto a assimilação com tonalidade evolucionista impõe retirar o reconhecimento e condição de grupo étnico, através de sua formação e institucionalização etnocêntrica, que desenvolve a ideia de etapas de evolução dos grupos indígenas ao extrato "civilizado". É deste modo, que os grupos étnicos procuram o seu espaço na sociedade nacional enquanto indígena sem perder de vista as assimetrias do sistema político.

Retornando ao caso Fulni-ô, Sérgio Dantas (2002a, 2002b, 2012) realizou uma importante etnografia ao detalhar a mudança dos espaços físicos e uma gramática inter-religiosa

Fulni-ô com seus sentidos e significados. Conforme detalha Dantas (2007), a memória oral é transpassada afetivamente ao traduzir paisagens, objetos, construções, casas, árvores, pedras e serras, as quais representam concepções do território e experiências concretas de invasão e estratificação, a exemplo da profecia Fulni-ô a respeito das "Duas Pedras" e do "Ouricuri", que não deveriam ficar próximas das casas dos brancos. O "Juazeiro sagrado (*Lookhea*)", a "Pedra do Cruzeiro (*Tatka Klidjoõkya*)" e a "Lagoa da Pedra (*Tatká-tokthuldjoõkya*)" são marcos territoriais associados a aspectos sagrados, tendo a primeira pedra uma cruz firmada pelos próprios índios, sob o convencimento do padre José Antonio Cavalcante, no sábado de Aleluia de 1900. Conforme apresenta Dantas (2002b), as paisagens e espaços são enredados numa trama histórica de interação, onde as profecias indígenas resguardam a sua moldura afetiva, simbólica e territorial. Em paralelo, os conteúdos religiosos são evidenciados em dinâmica entre os diversos atores sociais, sendo o campo religioso permeado por um viés intercultural e inter-subjetivo, pela presença de diferentes grupos sociais e constante crescimento da cidade de Águas Belas. Segundo o trabalho de Dantas (2002b) é possível destacar as mudanças no mapa simbólico Fulni-ô, assim como na materialidade da organização do espaço social das aldeias e do Ouricuri, que revestido de sentido sagrado tem em sua organização a centralidade do mundo, que dinamiza relações de interior – exterior e dentro – fora. Como destaca Reesink (2000, 2015), o Ouricuri é o núcleo de proteção e manutenção da identidade étnica para lidar com os citadinos, usado também para conter o avanço moralista da identidade negativa dos águas-belenses aos Fulni-ô.

Deste modo, estes índios utilizam de uma relação dialética de aproximação e afastamento, em sua dinâmica com o "segredo" e o "sagrado", ao se permitirem ou não, o convívio com o não-fulni-ô. Saber os momentos e oportunidades para acionar essa dialética envolve todo um conjunto moral e valores, que é inscrito nos saberes locais e na memória coletiva, como uma forma de organizar os símbolos e noções espirituais em seu favor. Paradoxalmente, como pontua Sérgio Dantas (2007, p. 151), o particular Fulni-ô se revela na sua não revelação, na invisibilidade do segredo e do compartilhamento social de um conhecer secreto que apenas a pessoa Fulni-ô experiencia. Deste modo, as relações interculturais e religiosas (DANTAS, 2002, 2004, 2007) nos evidenciam que os Fulni-ô desenvolveram uma importante habilidade na manutenção de sua identidade étnica em sistemas religiosos compartilhados em partes que ora se distancia e se aproxima. Em outras palavras, quando a época do Ouricuri se aproxima, os Fulni-ô se concentram ao ponto de cortarem o convívio com os "de fora" para preservarem a sua "obrigação" e intimidade ritual. O espaço do *Keyxathka-*

lhá é vigiado impedindo a passagem e invasão de qualquer pessoa "de fora". As suas proibições envolvem uma série de infortúnios, castigos e obrigações – sob a óptica Fulni-ô, que recaem sobre todos os mundos (Fulni-ô e não-fulni-ô). Com o encerramento do rito ocorre um movimento de expansão em que os Fulni-ô retornam ao contato rotineiro com menor restrição. Dantas (2007) nos aproxima da complexidade inter-subjetiva religiosa Fulni-ô, em decorrência das peregrinações anuais e sentido revitalizador do Ouricuri. A devoção ao Juazeiro e aos símbolos do catolicismo popular movimentam a Aldeia Fulni-ô e parte da cidade de Águas Belas, numa ebulição da consciência de si mesmo e do outro.

> "É a esfera de troca, do diálogo paradoxal entre sagrados: movimentos de permuta de imagens, gestos, ritos e símbolos bilaterais, que convergem para semânticas complexas. Um novo movimento na cultura descortina-se nessa ambiência concomitante de rupturas, violências e contrastes, por um lado, e de entrelaçamentos, projeções e pertencimento ampliados, por outro" (DANTAS, 2007, p. 157-58).

Portanto, de acordo com as considerações do autor, as memórias guardam cenários e paisagens de religação com o "sagrado" que mantêm um sentido etnohistórico e, acima de tudo mantém a autodeterminação de "jogar um jogo em comum" (GOFFMAN, 1975) pondo na prática da significação desses símbolos a intenção de valorizar e preservar o mundo Fulni-ô ao criar a partir da etnopolítica uma autoimagem do *setsô Fulni-ô*. O Juazeiro (*Lookhea*) central situado no Ouricuri serve de espaço cosmológico de apoio às pessoas do entorno, sendo visto como o centro do "sagrado" e um local mítico de alto prestígio. Na abertura do Ouricuri apenas até às 12:00 horas do primeiro dia é permitida a presença das pessoas externas, os fiéis regionais pedem aos indígenas que amarrem suas fitas de santos no Juazeiro do Ouricuri, para materializar os seus pedidos e promessas. A chegada ao "Juazeiro sagrado" é vista como uma 'peregrinação', que evoca em sua rota ritual uma mudança de tempos e sentidos do mundo. É desta maneira que o aspecto trans-subjetivo estabelece um sentido particular do segredo/ sagrado, na medida em que há na economia simbólica um diálogo dos modelos cognitivos, neste espaço os indígenas se colocam como "portadores de uma cultura originária" e os "verdadeiros donos da terra". Por outro lado, os nacionais (vistos como estrangeiros) conferem legitimidade ao Fulni-ô na medida em que lhes outorgam um *locus* espiritual privilegiado, o qual pode percorrer nos tempos míticos das andanças pela terra a disposição de proteção espiritual aos brancos. É desta forma que o "juazeiro sagrado" apenas é tocado pelos índios formados do *Keyxathka-lhá*, o que consequentemente indica que nenhum não-Fulni-ô pode tocar ou se aproximar da árvore que representa os "troncos" e a genealogia indígena. Inclusive, os indígenas colocam uma corda de demarcação no dia da abertura do Ouricuri para os não-

Fulni-ô (salvo Kariri-Xocó) não cometerem este equívoco e estarem suscetíveis a algum infortúnio.

Desta maneira, os Fulni-ô através de um jogo representativo se colocam como os detentores dos caminhos da origem espiritual/ mítica do Brasil, uma vez que apenas eles podem se aproximar da árvore para encaminhar o pedido ou a promessa das pessoas *de fora*. Este mesmo jogo representativo também é expresso em múltiplas vertentes do toré, com tonalidade sagrada, terapêutica, reflexiva, lúdica e de brincadeira (DANTAS, 2012). De modo ambíguo, a marginalidade atribuída aos Fulni-ô pelos regionais na formação de uma sociedade de classes lhes alocam a um poder e capacidade espiritual. Logo, há uma rica relação simbólica próxima à noção de Turner (2015), onde, numa inversão dialética, os marginalizados são vistos como portadores de poderes místicos associados aos elementos naturais (serras, árvores, pássaros), que, no caso em questão, através de símbolos codificam séculos de convívio e os acionam em uma economia da alteridade. Essa 'mito-práxis' é exposta (DANTAS, 2002b, p. 228) através de crenças, símbolos, objetos, emoções e plantas no cenário do Ouricuri, uma vez que no momento da sua abertura ritual toda a comunidade Fulni-ô se envolve em torno da prática religiosa, a ‘efervescência do sagrado’ também chega aos regionais e demais “brancos” que visitam o local até o meio dia da sua abertura. A “trilha sagrada” em direção ao *Keyxathka-lhá* apresenta uma vivência afeto-cognitiva de ligação territorial da comunidade indígena, onde a centralidade do espaço sagrado se torna a fonte de fertilidade e renovação étnica. Caminhar em sua direção é ir rumo à renovação. Logo, a intersubjetividade do “sagrado” corresponde a economias e acordos simbólicos, em torno de concepções acerca da terra e dos poderes místicos do esotérico (segredo) e exotérico (revelação). A árvore do juazeiro se torna elemento mítico fundamental acerca do poder espiritual do índio Fulni-ô, uma vez que apenas estes são aptos para cruzar as fronteiras sagradas do ouricuri e do juazeiro.

Por conseguinte, o *segredo* se tornou no Nordeste indígena o símbolo da manutenção da fronteira da identidade étnica, o qual é constituído de um universo sagrado e religioso. É desta forma, que a religião exerce grande influência política. Pois, o “segredo” é acionado para expressar uma fronteira ancestral na qual afirma que os índios são os donos da terra. Para tal, os ritos e passagens religiosas adquirem uma forma e sentido prático de festa, reflexão e terapia no sentido fundamental do conceito do *religare* como uma prática de revitalização comunitária (CARVALHO, 2008; CANCLINI, 2000). Os poderes especiais à língua *yaathe* derivam da ideia de um tempo mítico originário, a qual reflete a questão da *autenticidade* através de uma *eficácia da comunicação* (GRÜNEWALD, 2005), onde o “índio” é visto como um ser

aproximado da natureza, com capacidade para falar com os animais e "andar" nos planos sobrenaturais, sendo este o detentor de uma "cultura originária". Pois, como bem pontua Dantas (2007) o campo religioso indígena Fulni-ô é um campo intersubjetivo e transcultural que, a partir dos movimentos de *expansão* e *contração* da etnia, em torno da prática e do secreto do Ouricuri, dinamizam-se relações sociais e espaços de convivência. Deste modo, a etnia encontra-se em uma constante busca de estabilidade e continuidade em sua manutenção. Reesink (2002) expôs que o Ouricuri atua como um demarcador e renovador da indianidade frente a aproximação e invasão da cidade de Águas Belas. Logo, com bastante habilidade os indígenas marcam um processo de preservação simbólica ao conduzirem a estabelecerem normas e regras de convívio respeitadas pelos brancos com hora para chegar e sair.

Concomitantemente, tal força de coesão social apresenta ciclos centrífugos e centrípetos, que ora convocam os pertencentes ao seu centro e ora lhes autorizam a se distanciar. Logo, é perceptível o fechamento dos indígenas durante o ritual ou a medida da sua aproximação. O "segredo" e sua moralidade acionam na prática comportamental Fulni-ô um conjunto de normas sociais para "cumprir as obrigações e os trabalhos indígenas*".* Na época ouricuriniana a aproximação do homem branco pode ser motivo de infortúnio e má sorte a qualquer casa indígena. A imagem da "abertura do Ouricuri" é complexa e sincrética, uma vez que uma série de fatores se correlacionam, uma missa é realizada na frente do Juazeiro, havendo uma "benção católica" com autoridades religiosas de Garanhuns e Águas Belas. Há uma feira com vendedores regionais que montam suas barracas para vender seus alimentos e o surgimento de passeatas e campanhas políticas que entram no início do rito oferecendo *folders* e pedindo voto aos indígenas. Tais eventos são vistos de formas variadas pela comunidade, que ora se sente valorizada com as visitações e às vezes acham desnecessários os vendedores, políticos e brancos no local da Aldeia Ouricuri.

Com o decorrer dos anos, alguns trabalhos foram publicados em diferentes departamentos e temáticas de estudo (linguística, antropologia, arqueologia, etnobotânica, sociologia), consequentemente, utilizam-se os estudos que relacionam de alguma forma as questões étnicas e religiosas da etnia, uma vez que este assunto se demonstra prioritário nesta tese. Isto posto, em continuidade, o antropólogo Fulni-ô Torres de Melo (2012, p.122) destaca que "*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*". Estes elementos são fundamentais na composição e constituição do índio Fulni-ô que se referem à centralidade das políticas identitárias de pertença do grupo e das práticas

socioculturais, sendo o rito Ouricuri englobador de todas elas e parte central nas políticas de organização social. O termo em *yaathe Safenkia Fotheke* é atrelado a um mecanismo ritual de equilíbrio e coesão do grupo (TORRES DE MELO, 2012). Da mesma maneira, Torres de Melo detalha um esquema hierárquico que busca o equilíbrio da organização social pelos troncos étnicos e sua composição em um sistema de conjuntos. [...] "s*egún la mitología Fulni-ô los segmentos de linajes deben estar dispuestos de la siguiente manera A>b, B>c, C>d, D y E = a +b +C+ d. Está distribución significa una especie de equilibrio en las jerarquías y organización del poder tradicional"* (TORRES DE MELO, 2013, p. 9)". Deste modo, o sistema de clãs e seus englobamentos demonstra-se uma complexidade, posto que procura a harmonia e a reciprocidade no sistema de troca entre as partes e o todo Fulni-ô. Então, procura-se compreender o "equilíbrio" citado, como um tipo de estado da vida social que não necessariamente resulta em simetria e harmonia, sendo possível a ocorrência de conflitos intra-étnicos de naturezas variadas. A dissertação de Torres de Melo (2013) trata de importantes dinâmicas territoriais nas terras do ex-aldeamento, detalhando o desenvolvimento histórico de lugares e a formação das três Aldeias Fulni-ô, assim como suas dinâmicas e formas de transmissões de poder através das lideranças tradicionais, novas lideranças e do Conselho, o que implica muitas vezes em concepções confrontantes no destino societário do povo Fulni-ô. O autor (ibid.) apresenta aspectos da organização política Fulni-ô, derivada da convenção aplicada pelo S.P.I. das lideranças: Pajé e Cacique, a qual perdura nos dias atuais, é destacado que a variação genealógica histórica dos pajés se dá pelas famílias "Pereira e Ferreira de Sá", enquanto a do cacicado alterna entre as famílias Ribeiro e Santos. Portanto, segundo as informações de Torres de Melo (2013) e Díaz (2015), apresenta-se a seguinte corrente tradicional na transmissão de poder e cargos de autoridade, que somados aos dados etnográficos do conflito intraétnico atual aponta para o seguinte esquema:

Quadro 02- Principais lideranças e cargos da política Fulni-ô.

	Linha de sucessão dos cargos de autoridade etnopolítica
cacique	Procopió Sarapó > Zé Correa > filho de Sarapó > Antônio Ignacio > João Pontes > Cícero de Brito / Itamar Severo de Araújo
pajé	Julião Ribeiro Pereira> Basílio Ferreira de Sá> Claudio Pereira Júnior > Gildiere Ribeiro Pereira / Ayassuri Araújo de Sá

Fonte: (o autor, 2022; DÍAZ, 2015)

Como destacado pelos autores, além dos cargos vitalícios do cacique e pajé passados por geração, a etnopolítica Fulni-ô também é composta por um Conselho formado pelos "anciãos" das famílias da aldeia, cujos atuam como mediadores e conselheiros nas decisões internas (TORRES DE MELO, 2012). Em torno das questões territoriais, o professor e antropólogo Peter Schröder realizou o trabalho de campo em serviço da revisão e delimitação da FUNAI das terras indígenas Fulni-ô. A sua conclusão, além de retratar de modo preciso a relação conceitual entre terra e território na dinâmica organizacional Fulni-ô, revela uma importante história oral da etnia. Segundo os relatos da história oral, três "troncos" andavam pela região do rio Ipanema e das suas serras circundantes. "Estes "troncos" se denominam "**fola e fola-uli e fokhlassa**"" (SCHRÖDER, 2012, p. 24). O que demonstra uma forma de percurso histórico e noção de territorialidade por famílias e certas unidades sociais. Estes "troncos" estão vinculados com algumas famílias que tiveram seus nomes indígenas removidos, apenas constando nos registros oficiais os escritos no português. A linhagem também mencionada por Pinto (1956, p. 68) "Brogradá ou Brogodá" não foi inserida, pois como sugere os relatos em Schröder (2012, p. 28) "Brogradá" seria uma alterdenominação para "Fokhlassa", tendo em vista que a letra '*b'* não integra o repertório fonêmico do *yaathe*. O que coloca mais um apontamento decisivo na questão da auto/ alter denominações existentes nos registros e relatos históricos.

Quadro 03- Troncos, famílias, territorialidades e significados Fulni-ô.

Tronco	Família	Local	Denominações
Fola	Inácio Severo, Leite Machado, Veríssimo Machado	Serra do Comunati	Se autodenominavam parecidos com besouros verdes que seguiam as beiras do rio
Fola-uli	Cunha, Dobado Frederico, Pereira, Pereira e Ramos da Silva	Águas Belas a Serras Pretas e do Boqueirão, na direção da vila atual de tanquinhos	"índios da cacimba"
Fokhlassa	Amorim, Araújo, Basílio e Correia	Serra dos Cavalos e seu entorno	Considerado o tronco mais velho, com o significado atribuído a "de clanificação", que remete à iniciação.
Inclusão "Cariri"	Caetano de Sá, Ferreira de Sá, Pereira.		Os Cariri foram integrados nos troncos, em particular nos Fola-uli

Fonte: (SCHRÖDER, 2012).

Segundo a tradição oral, estes "troncos" partilhariam o mesmo idioma, porém, com algumas diferenças nos significados e nas fonéticas, tendo uma variação no seu dialeto (KIEZTMAN, 1972). A memória oral indica a junção de diferentes quantidades de "troncos": 2, 4 e até 5 contados em diferentes mitos e memórias (ROCHA PITTA, 1992). Ao que tudo indica, ocorreram novas formas de reorganização e transfigurações étnicas em muitos eventos históricos distintos. Segundo alguns relatam, o encontro de povos que resultou na batalha mítica dos *Karnijó* com os *Fokhlassa* teve como consequência a unificação de grupos que andavam pela região do rio Ipanema e das Serras do Comunaty, dos Cavalos e das Caraíbas. Esse evento mítico que expressa solidariedade e interdependência é amplamente reconhecido na aldeia:

> "então, aconteceu um encontro, um Toré, com muitas danças e cantos. Uma índia Fouclaça se engraçou de um rapaz Carnijó, daí as famílias não gostaram e começou a briga. Os Fouclaça tinham como arma o arco e flecha e os Carnijó, cacete e pedra. Fizeram um acerto: quem ganhasse ficava com as terras. Mas na hora de brigar entenderam que era melhor se juntar, nascendo assim a tribo Fulni-ô. Somaram-se depois outras comunidades indígenas com os Fôla e os Brogadas" (*Thxyxá*/ seu João; GERLIC, 2001, p. 5-6).

Muitas histórias dos "troncos" têm carácter mítico e abordam um tempo em que não há a possibilidade de comprovação dos seus eventos, onde as memórias aparecem como vetor moral da "origem em comum" (WEBER, 1999), para interpretar o presente acionando o passado (HOBSBAWN, 2008). Todavia, o que se demonstra como pertinente é a interpretação e compreensão de uma síntese étnica, evidenciando uma 'consciência de si' e de um "nós" com o estabelecimento de políticas organizacionais, postos de liderança e participação comunitária na vida social. O outro interesse é acerca do repertório criativo das histórias orais que acionam seus contextos de atuação por noções processuais.

Tais versões registradas da história oral, desde os anos de 1930, mais do que indicar um senso absoluto dos fatos, nos indicam uma consciência Fulni-ô através da interpretação de uma situação histórica específica, com suas possíveis traduções dos percursos e territorialidades étnicas no Nordeste. Neste aspecto, a tradução e retórica varia o conteúdo e suas combinatórias culturais a depender para quem o discurso é acionado. Uma interpretação especulativa que observei ser possível, é que estes termos "Fokhlassa, Fola e Fola-uli" vieram substituir o vazio simbólico que se instaurou após os indígenas ocultarem suas denominações clânicas e os seus termos sagrados, os quais são derivados das suas posições e linhas de descendência. Portanto, é deste modo que os Fulni-ô conseguem expor a sua territorialidade pretéritas, ao mesmo tempo em que mantêm intactos os mistérios das suas verdades clânicas e aspectos do sagrado. À vista disto, seriam os 'clãs' unidades territoriais pré-cabralinas transformadas? As práticas

tradicionais resguardariam continuidades cosmológicas associadas às linhas de parentesco familiar indígena?

Pelas pesquisas e dados etnográficos, é perceptível que a compreensão sócio histórica dos Fulni-ô apenas foi publicizada após o desenvolvimento dos trabalhos de campo e do aprimoramento analítico dos processos de territorialização, considerando as intensas migrações e rearranjos sociais como fatores de constituição. Ainda que o Nordeste esteja marcado por uma diminuição valorativa, associado como um local de "misturas". Os Fulni-ô conseguem preservar a língua e símbolos diacríticos para combater a 'identidade negativa' (OLIVEIRA, 1976), (advinda dos regionais, nacionais e brancos em geral), seja com seu jeito de ver o mundo, ou, de impor suas classificações.

4.7 A presença, a visibilidade e as identificações Fulni-ô

Com o passar dos anos, os Fulni-ô elaboraram termos classificatórios que operam a sua relação com os demais habitantes em seu território e fora dele. Foram notados nos trabalhos citados algumas identificações e classificações que expõe o "outro" (não-Fulni-ô), pela perspectiva do Fulni-ô. É desta forma que se estabelecem diferentes arranjos simbólicos, pois os Fulni-ô se inserem dentro da categoria genérica de índios, mas se distinguem de outros índios acionando um "particular". Vale salientar, que o "índio verdadeiro", valorizado para o Fulni-ô é aquele que é dotado de língua indígena, terra, religião que detenha as características raciais necessárias ditadas pelo fenótipo (cabelos lisos, olhos puxados, etc). Entretanto, eles também sabem que fora desse estereótipo existem muitas aparências e políticas de organização na formação de cada indígena. Por este motivo, dão risadas em torno da ideia de um "índio branco", ou, observam com curiosidade um *setso-so* (índio não-fulni-ô) (DÍAZ, 2015). Neste caso, as classificações por contraste abordam as identidades e seus vínculos sociais, que definem o *nós* e o *eles*, no decorrer das gerações e das formações políticas. Desta forma, os Fulni-ô incluem sua coletividade no termo genérico de "índio" (*setso*), resguardando a particularidade do seu coletivo (*yoô setso Fulni-ô*) (DÍAZ, 2015; REESINK, 2015; OLIVEIRA, 1976; BARTH, 1976).

A distinção Fulni-ô em seu contexto local, regional e global ocorre por meio das elaborações da identidade nacional, regional e étnica. Eles se referem ao termo *kla'i,* para designar tanto "*o branco*", como "*a fala do branco*", e *m'lati* para se referir aos regionais não índios. Os nacionais são chamados de *otxaytowa*, que significa no geral *não indígenas*. Portanto, através de termos classificatórios e do exercício da sua indianidade (OLIVEIRA,

1976), os Fulni-ô se uniram em torno de um "sagrado" para preservar a sua identidade étnica, ainda, que, os "civilizados" ousassem intitular os indígenas de "folgados, preguiçosos e mentirosos". Os índios respondiam as inferiorizações com a afirmação de que os seus projetos e motivações eram diferentes dos demais não-Fulni-ô. Portanto, é por meio do cenário religioso e político em que as classificações são ressignificadas, os caboclos não perdem seus sentidos e se observam com olhos e perspectivas indígenas evitando veementemente a ideia de serem remanescentes.

Quadro 04- Classificações identitárias dos Fulni-ô na revisão bibliográfica.

Classificação	**Tradução**	**Definição/ Referência**
Otxaytowa othayto-á	Brasileiros não indígena	Categoria agregadora e hegemônica à identidade nacional (TORRES DE MELO, 2012, p. 107)
índio	termo genérico aos grupos indígenas	Dotados de uma cultura "original" (DÍAZ, 2015)
caboclo		Índio integrado na sociedade nacional (conforme destacado em: CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972)
remanescentes	Índios que descendem de outros, que inseridos no cenário de regionalização e construção da Nação, mantiveram a identidade étnica.	Aquilo que remanesce, que sobra, que resta. Os últimos tapuias que restaram com vínculos substanciais (PINTO, 1956). Os Fulni-ô debatem este termo a partir de apropriações externas, mas, segundo dizem não faz sentido pensar em remanescência, já que sua linhagem étnica é contínua.
descendentes	Pessoas com alguma filiação indígena que não pertencem a categoria de índio.	Os que descenderam daquele agregado de índios dos aldeamentos, mas não conservaram a sua identidade étnica. (PINTO, 1956)
setsô	"coletividade, grupo" categoria englobadora de índio	"todos os índios não-Fulni-ô. Assim os Setso junto com os Fulni-ô são incluídos no conceito de índio" (DÍAZ, 2013, p. 80). "Existe um vocábulo Ia-tê que os Fulni-ô usam para designar a todos os índios não-Fulni-ô que é o de Setso. Assim os Setso junto com os Fulni-ô são incluídos no conceito índio. Em termos gerais consideram como Setso aqueles grupos que conservam certas características de sua cultura original e que têm uma língua própria" (DÍAZ, 2013, p. 80). sêtso – "gente de outro grupo" (DÍAZ, 2015, p. 65) "grupo = um conjunto de pessoas" (nativo Fulni-ô)
yôo setsô Fulni-ô	"nós somos índios Fulni-ô"	Termo agregador e segregador do nós Fulni-ô.
kla'i	branco/ "a fala do branco"	Termo que se refere ao branco de modo genérico (FOTI, 1991)
Claí-lhá/ Claikya-lhá	"brancos do coração bom que vieram proteger meu filho"	Lembrança dos mais velhos referentes ao primeiro contato dos primeiros agentes do SPI: Antônio Estigarribia, Mario Melo, Profª Maria Luiza Jacobina (DANTAS, 2012; QUIRINO, 2012)
m'lati	regionais	São as pessoas brancas de águas-belas, os caboclos regionais que não são índios. (FOTI, 1991)

Fontes: (PINTO, 1956; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972; DÍAZ, 1983, 2015; FOTI, 1991; QUIRINO, 2012; TORRES DE MELO, 2012; DANTAS, 2012)

4.8 Direitos históricos e originários Fulni-ô

A regularização da T.I. Fulni-ô ainda está em vias de resolução, em síntese, o documento que reconhece oficialmente as terras à etnia é o Alvará Régio de 23/11/1700, as cartas posteriores de 22/05/1703 e 05/06/1705 concederam a porção de terras, equivalente a medida da época colonial: "légua em quadra". Como aponta Pedro Agostinho (1989), ainda que o termo "légua em quadra" para se referir à terra fosse ambíguo, devido à ausência da delimitação e dos limites do terreno. A carta em si valida o reconhecimento originário e hereditário dos índios neste local, assim como seu acesso e direito pleno. Portanto, de acordo com as considerações do jurista João Mendes Júnior (1912), Pedro Agostinho (1989) e Schröder (2012), considera-se, que, o Alvará de 1700 e a doação de terra é uma das provas oficiais para os direitos originários, que são preexistentes ao Estado-nação. Em vista desse paralelismo entre as formações: nacional e territorial indígena, é posto um conflito por terras entre propriedades de vertente consuetudinária e por posse adquirida.

Na continuidade cronológica, a Lei Imperial de Terras de 1850 determinou a extinção dos aldeamentos nas Províncias, favorecendo os arrendamentos, o que derivou em muitos conflitos fundiários. Os decretos unilaterais do Governo Federal e da Província findaram na decisão nº 273 de 08/07/1875, que determinava a extinção dos aldeamentos e criação de uma política dos arrendamentos. À posterior, o decreto estadual nº 637 de 20/07/1928 fez a institucionalização dos arrendamentos como política indigenista oficial. "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 [...]" (SCHRÖDER, 2012, p. 61). Em contrapartida, o ato configurou a continuidade do mesmo dilema de convívio entre os indígenas e os águas-belenses, uma vez que a expansão da cidade de Águas Belas equivale a diminuição das áreas indígenas, consequentemente, o decreto teve como consequência o crescimento dos arrendamentos na área indígena.

Detalhei alguns fragmentos da construção da situação fundiária Fulni-ô e do extinto aldeamento de Panema, ao longo dos anos, para traçar como estes grupos étnicos tiveram sua territorialidade e território reduzido, devido ao longo processo de assimetrias e investidas. A compreensão que melhor exprime o caso Fulni-ô, é a de que eles foram empurrados e suprimidos a um quadrado e envolvidos pela cidade de Águas Belas, sendo estes os "índios de Águas Belas", devido aos deveres compartilhadas localmente. Entretanto, a cidade de Águas Belas nasceu e se "desenvolveu" dentro da terra indígena, por isso, a cidade se torna devedora constante aos indígenas, por estar declaradamente em suas terras. Deste modo, os *Índios em*

Águas Belas exigem seus direitos originários e históricos enquanto etnia, frente aos avanços da cidade na aldeia. Neste aspecto, os Fulni-ô não são os *Índios de* Águas Belas, mas, sim *em* Águas Belas, pois, a sua relação territorial é anterior ao município, que, ainda segue em dívida com estas pessoas.

Ao traçar um paralelo histórico, é factível que as antigas linhagens de descendência do grupo indígena Fulni-ô enfrentaram diversas frentes de colonização, sobretudo, as religiosas missionárias, pastoris e agrícolas, as quais seguiram na direção do território do Rio São Francisco com a intenção de controle, manipulação e extrativismo. Estas dinâmicas territoriais permeadas pela interação e relação situacional (FERNANDES, 1995; OLIVEIRA, 1976; DÍAZ, 2015) coexistiram e perduraram com as dinâmicas territoriais e reorganização dos índios "Carnijó", que, em resistência utilizaram dos instrumentos administrativos para reivindicar as autoridades diversas. Um dos tópicos levantados por diversos pesquisadores (DANTAS, 2011; DANTAS, 2012; VIEIRA, 2011; SILVA, 2011; POMPA, 2011; LOPES, 2011; GALINDO, 2011) é a relação de passividade/ atividade ou submissão/ emancipação dos indígenas, visto que por muito tempo, a história reservou aos "índios" a visão colonizadora de dominados. No entanto, essa visão simplista não contempla a complexidade do ponto de vista histórico em que os indígenas estão situados e, menos ainda a sua visão sobre os processos na construção da vida social. Diante da historicidade dos séculos XVII-XX, os indígenas passaram por duas fases, categorizadas pela Coroa e pelos Governadores dos Estados, numa relação interétnica: *índios misturados* e *índios regimados* (REESINK, 2000; REESINK; CARVALHO, 2011; CARVALHO, 2011; GRÜNEWALD, 2002). Reesink (2000) define o regime como a inclusão forçada a um sistema compartilhado de valores que estabelece unilateralmente as condições de subordinação e um padrão de *indianidade*, criando uma relação de assimetria (A > b). Portanto, tal operação binária demonstra (através da submissão e autonomia) graus de relação de força entre a dominação e a resistência, que difere para pessoas e coletivos que lidam com transições temporais e espaciais.

Como vimos acima, a consolidação de um status jurídico ao indígena, com base evolucionista, propagado pelo Estado nacional, atribuiu ao "índio" um status de: "em vias de integração", com repercussões em uma série de leis e normas, pondo em ordem prioritária os compromissos legais de proteger as minorias étnicas, frente os avanços globais e do seu regime assimétrico, mas, considerá-la como um estágio a ser evoluído. Mauss (2003 [1950], p.405) destaca o "homem total" como condição social pela *educação* de valores sólidos socialmente compartilhados pelos deveres e obrigações jurídicas no processo civilizatório (RIBEIRO,

2017). Tal formulação do autor destaca para o paralelo da formação jurídica no Estado brasileiro que confere status e condição às pessoas que dotadas de capacidades, deveres e obrigações se inserem em um modo de atuação sob o julgamento das leis e moral jurídica do Estado. No entanto, essa proteção jurídica de caráter dúbio às reais práticas institucionais do Estado, deixou o "índio" em uma condição jurídica-administrativa, que, como detalha Pedro Agostinho (1989) reconheceu os grupos étnicos como uma unidade política de realidade inquestionável com um relacionamento estritamente assimétrico. De acordo com Agostinho (1989, p. 60): "*o Estado brasileiro reconheceu, de direito, a existência de fato de populações sócio-culturalmente organizadas e delimitadas como entidades discretas, ocupantes de territórios espacialmente definidos pelo conjunto de suas atividades sociais e relações ecológicas, mas englobadas pelos espaços que o Estado politicamente domina*". Nesta situação de contato e participação efetiva de uma cidadania indígena, os conflitos ocorrem pelo direito à terra, que, para os povos indígenas assume características particulares as quais foram resguardadas (ao menos em tese) na criação das políticas territoriais indigenistas, com base na Convenção nº 107 da O.I.T. e, posteriormente, no Estatuto do Índio (lei 6001/1973), conforme detalhado abaixo:

> Essa política, em obediência a princípios éticos e políticos de ordem geral, e a compromissos internacionais, tem a obrigação de proteger as etnias minoritárias em questão contra as conseqüências globais do seu contato e dominação (decreto nº 58.824, de 14/07/1966; Convenção nº 107 da O.I.T, de 26/06/1957; lei nº 6001, de 19/12/1973). Para tanto, parte da cabal admissão de que as terras preenchem funções fundamentais para os povos indígenas, declarando-se inalienáveis, inusucapiáveis, e exclusivas no que tange ao uso fruto, pelos índios, das riquezas e utilidades nelas contidas (Constituição, arts. 4º e 198; Estatuto do Índio, arts. 2º, IX;17;18;38;62). Mas, para atender à realidade dos fatos e à relevância social do problema, imperioso é que se entenda aqui a terra não como bem apropriável na condição de simples mercadoria, mas sim como território, isto é, **dimensão espacial de uma população humana socialmente organizada, sem a qual a própria viabilidade desta é impensável** (v. Seeger & Castro 1979, Aspelin 1979). O território, enquanto tal, é fator básico como meio de produção e reprodução material e simbólica dessas minorias étnicas, não podendo portanto ser arbitrariamente dividido ou fragmentado, segundo critérios a elas estranhos. É essa realidade e unidade territorial que a lei assegura, ao determinar a inalienabilidade das suas terras e permitir a vigência, nelas, do direito consuetudinário dos índios quanto à ordem de sucessão e ao regime de propriedade (Estatuto do Índio, art.6º) (AGOSTINHO, 1989, p. 59 [destaque do autor]).

Foram em torno destas questões que a criação do status jurídico de *índio* esteve imbricado com as questões territoriais e efetivação de normas e políticas públicas de regulação das terras da União. Pois, se aos índios cabiam as normas da integração, ao Estado cabiam as proteções, as quais eram os reconhecimentos territoriais dos indígenas com as suas homologações e formalizações jurídicas/ administrativas. Por isso, se formos seguir à risca tais

critérios, não devia ser disposto ao bel-prazer dos brasileiros a construção de estradas e qualquer outra subtração territorial étnica. Do mesmo modo, hoje, ainda se acrescenta o artigo nº 168 da O.I.T., que se destina às proteções de emprego e apoio ao mercado de trabalho, assim como o combate à discriminação social fundada em raça, cor, sexo e religião. Como detalha o jurista João Mendes Júnior (1912), que cunhou na administração das terras indígenas a noção de 'indigenato', a qual configura o direito histórico e originário como pré-estabelecido à formação nacional, através da concisa argumentação de que as terras indígenas não foram adquiridas por posse comum, ou, título adquirido, mas, sim, por uma relação congênita e primária de povos já estabelecidos. Logo, segundo a reflexão do jurista, não há posse para validar, mas, domínio histórico originário a ser reconhecido, uma vez que este processo de dinâmica territorial é configurado por documentos e comprovações de um tempo anterior à formação nacional (CUNHA, 2018; SCHRÖDER, 2012; JÚNIOR, 1912).

Como detalha Cunha (2018), em seu artigo – *Índios na Constituição*, a União com o poder de suas atribuições jurídico-administrativas confere o direito de posse e usufruto das terras aos indígenas, seguindo as diretrizes normativas do 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" (art. 231, Constituição Federal, 1988). Logo, em decorrência das atribuições, discute-se as formas de reconhecer e validar a permanência pelo carácter da durabilidade da ocupação das terras indígenas, tanto nos seus limites territoriais quanto nos temporais.

A realidade histórica no Brasil é a de que as terras indígenas estão em um conflito histórico no quesito das demarcações e regularizações dos territórios, para isto, diversos grupos de trabalhos foram organizados durante e após a Constituição de 1988 para estudar e demarcar de modo definitivo o reconhecimento dos grupos étnicos e terras indígenas no país. Porém, os andamentos dos trabalhos foram mais lentos do que imaginados e com mais problemáticas em torno destas ações. Neste conflito de identificações e raízes históricas presentes no Brasil surgem as reflexões em torno do quanto os atores sociais indígenas estão conscientes dos seus atos, ou, o quanto eles sabem que há um jogo sendo jogado. Essa é uma questão antiga sobre o poder simbólico e a consciência histórica em torno das suas interações. Por esta razão, seguimos as indicações de Goffman (1975), ao considerar que é na interação que o jogo é jogado, admitindo-se uma crença no papel social, conscientizando-se (ou não) acerca da completude das suas possibilidades.

5 Etnicidade e cosmologia

5.1 Os caminhos da interseção étnico-cosmológica

> Plantas são da família, signos familiais, símbolos de uma percepção compartilhada do mundo. Consequentemente, elas representam também um símbolo comunitário. Pessoas são descendentes das "raízes" e "troncos" de gerações passadas. Raízes são remédios de duas maneiras significativas: trazem vida e cura, sendo também a origem de tudo (MOTA, 2007, p. 141).

Ao ilustrar fragmentos da historiografia Fulni-ô, passei por algumas informações e fases teóricas de modo superficial, essa ação teve como motivo principal a descrição do processo de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) e da identidade étnica (BARTH, 1969, 2000, 2003; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; COHEN, 2003), visto o carácter relacional dos critérios de pertença e etnopolítica do caso. Agora, torna-se necessário uma explanação mais detalhada de alguns tópicos, que, momentaneamente, deixei de lado para uma melhor caracterização do sistema interétnico em questão. Devido ao processo de emergência étnica, no Nordeste, em muitas etnografias o processo de territorialização ganha maiores projeções do que os aspectos cosmológicos. Nesta tese procuro conciliar tais abordagens na intenção de demonstrar como ambos se conectam e dinamizam. Com a intenção de abordar a conjunção das duas identidades: a étnica e a religiosa, teço alguns caminhos das relações entre humanos, não-humanos e plantas por uma malha sagrada na qual a identidade étnica tece as linhas fundamentais, que nos termos de Barth (2000, p. 127) é apresentada como uma identidade histórica impositiva empirica pela sua continuidade como uma "tradição de conhecimento". Cardoso de Oliveira (1972) descreve os estudos étnicos como análises fundamentais e emergentes nas transformações sócio-culturais, assim como no papel das instituições frente aos conflitos sociais. Essa matriz geracional contínua de reivindicações e perenidade é o que configura a identidade histórica e a estrutura processual do tecido étnico, no Nordeste brasileiro, e mais localidades da América Latina, vista por cientistas sociais como um movimento de *persistência* e, posteriormente, como *insurgência* pelas teorias decoloniais (BARTOLOMÉ, 2017; BARTH, 1969; WADSWORTH, 2006; WALSH, 2018).

Os estudos decoloniais destacam no produto histórico as constituições sociais e formas de controle decorrentes do *colonialismo interno*, ainda existentes nos territórios e nos corpos dos sujeitos, uma vez que a construção sócio-histórica é pautada pela imposição de valores e mudanças nos ambientes. Estas escolas antropológicas apontam que a formação do contexto do Estado-Nação emergiu parte da criação do objeto de análise da etnicidade, a qual se correlaciona diretamente com a (re)emergência, assim como a reivindicação dos grupos étnicos

para a sua proteção. Neste sentido, a América Latina é uma região com uma sócio-diversidade de povos indígenas, considerada um dos berços de práticas cosmológicas com uso de plantas sagradas e, sobretudo, de reivindicações sociais que se colocam enquanto um sistema em oposição. Se antes as plantas eram cultivadas e utilizadas na fitoterapia sem o uso de distintividade, com o passar dos anos, os cultos ganharam novos anagramas e conteúdos culturais, sendo as trocas e economias simbólicas os elementos centrais na reflexão acerca das continuidades étnicas. As ligações entre estas práticas estão enraizadas e ramificadas em planos materiais e simbólicos, sendo associadas às ligações territoriais, cosmologias, regimes de memórias e formação de uma estética ameríndia contemporânea com alto grau de distintividade no regime da alteridade na época do antropoceno (MOTA, 1987, 2007; MOTA; BARROS, 2002; REESINK, 2000, 2002).

Neste viés a humanidade e as plantas estão entrelaçadas como a natureza e a cultura, em um "acordo simbiótico", onde o ambiente atua como um veículo de transmissão para um campo de categorias de entendimento (representações e educação ao território) (REESINK, 2002; FOLADORI, 2004). Os Reinos Plantae e Animalia estão postos em dependência e dialética, de modo que a relação entre plantas e culturas foi notada através de diferentes ópticas, graus, epistemes e hábitos que configuram o *ethos*, sendo este elemento um grande fator para a reprodução social. A passagem taxonômica da natureza para a cultura envolve através destes símbolos a interatividade espacial e experimental com as coisas da vida, que, em muitos casos, ganham agência em um mundo animado.

O conhecimento e as práticas que remetem às plantas são observados em diversos povos com múltiplos fins, os grupos humanos direta e indiretamente lidam cotidianamente com as plantas nas suas atividades diárias, como na alimentação, saúde, arquitetura, desenvolvimento, tecnologia e artes que envolvem o *habitar* em variadas escalas. O uso de vegetais resulta em saberes específicos da fauna e flora do habitat, onde se considera os aspectos *materiais* (matéria-prima, utensílios, ornamentos, ecologia, plantas e demais vegetais) e *imateriais* (saberes, transmissão de conhecimento e formas de expressão). Ambos, o material e o imaterial são necessários e importantes nos quesitos socioambientais, econômicos e processos identitários dos povos tradicionais. Tais saberes expressam relações profundas do ser humano no ambiente que *evidenciam as práxis* e os modos de operação simbólica na vida social (THOMAS, 2010). Por isso, é possível destacar diferentes atividades econômicas e sociais que utilizam de vegetais para sua produção. Não intenciono trazer um resgate histórico de todas, mas, é sabido do destaque e difusão do pau-brasil, da mandioca, macaxeira, cana-de-açúcar,

cacau, café, milho, batata, algodão, dendê, borracha e de uma ampla domesticação de vegetais que impôs a difusão de plantas nativas e exóticas, assim como um amplo debate em torno da sua extração e mercantilização (CARNEIRO, 2004; PRANCE; NESBITT, 2005).

As economias simbólicas das plantas com finalidades sagradas envolvem um conjunto de vegetais e preparados, como: bebidas fermentadas, vinhos, jurema, tabaco, rapé, *Cannabis sativa/ indica*, paricá, yopo, datura, *Salvia divinorium*, ayahuasca, une, caapi, mambe e demais. Existe um imenso arsenal de casos os quais ilustram a vastidão de estudos na área de: Drogas e Culturas, desencadeando em uma pluralidade de políticas públicas, entendimentos, pedagogias e contextos que apontam a complexidade das relações entre: ciência x religião, indivíduo x sociedade, lícito x ilícito, centro x periferia, local x global, tradicional x contemporâneo (LABATE; GOULART, 2005, 2008). Em muitos casos, tal compreensão abrange relações com o *regime de Deus, regime da lei e o regime do índio* na construção histórica e na consolidação da formação nacional (TAUSSIG, 1997; REESINK, 2000). Consequentemente, as interações de identidades e valores dinamizam os *ethos,* pondo a etnicidade e a religião enquanto aspecto diferenciador de alto grau no mundo habitado das diferenças e similaridades culturais.

Sob o estudo da alforria, Cunha (1985) detalha como a religião foi definidora para os escravos recém-libertos (que compraram sua liberdade), os chamados "negros da terra[51]" praticavam a "vadiagem" como forma de resistência e através da religião marcaram o seu lugar social de identidade nacional. É desta maneira, que, ex-escravos africanos e crioulos voltaram para Lagos/ África e manifestam a sua nacionalidade brasileira através do catolicismo, remetendo o seu vínculo com o Brasil. Enquanto, numa inversão, os africanos que estavam no Brasil, chegados forçadamente por navios negreiros, buscavam preservar ao máximo as religiosidades africanas, posteriormente, vistas tradicionalmente como: xangô e nagô. Certamente, esta conclusão se refere a casos particulares, não sendo uma regra a todos os acontecimentos. Neste sentido, o acionamento da identidade religiosa se torna um elemento retórico relacional de distintividade para a formação comunitária e o estabelecimento de

[51] O termo que assume uma conotação colonial parece ganhar neste caso, uma semântica voltada aos negros libertos, escravos ou descendentes. No caso do trabalho de J. Monteiro (1985), o termo "negros da terra" ganha uma conotação que busca uma diferenciação entre as nações de índios e dos negros, oriundos principalmente da Guiné. Já em Cunha (1985, p. 13) o termo aplicado introduz a complexidades das identidades que se formavam em torno da descendência, nacionalidade, religião e comércio, tendo como tema a alforria, trabalho e a escravidão. Ademais, os dois trabalhos tratam de aspectos temporais e espaciais diferentes, visto que Monteiro se foca no séc. XVI e Cunha no séc. XIX.

solidariedade e coesão social (DURKHEIM, 2008 [1960]), como veremos com o caso da jurema e do toré nos povos indígenas no Nordeste.

No decorrer dos tempos alguns vegetais e práticas foram associados com a identidade de grupos indígenas e quilombolas através da realização de práticas mágicas, religiosas ou sagradas que cultuavam seus descendentes e as terras que habitavam. Certamente, o elemento de maior difusão no Nordeste brasileiro é a *fumaça* que provém do tabaco (*Nicotiana tabacum*) e mais ervas secas, que, quando sai do *cachimbo* (com o *fornilho* virado ou não) defumam o ambiente para estabelecer o poder e comunicação com o sobrenatural. É deste modo, que determinados vegetais integram as práticas com finalidades divinatórias e terapêuticas que transcendem o espaço e o tempo para encontrar profecias, patronos e lugares encantados. A jurema é o segundo vegetal no campo do sagrado de maior presença histórica no Nordeste, usada por muitos grupos étnicos, religiosos e raciais com variadas configurações e práticas sagradas. Ainda podemos citar mais plantas, como a própria "maconha" (*cannabis*), a "figueira-do-diabo" (*daturas*) e a copaíba (*Copaifera langsdorffii*) as quais tiveram grande difusão social e uso nos sertões, como apontam os registros históricos e as memórias orais (HOHENTHAL, 1960; PINTO, 1956; TORRESAN; BATISTA, 1989).

Vimos nos capítulos anteriores que a repressão foi historicamente contínua no período missionário e imperial, de modo que determinados "costumes dos índios" se tornaram sagrados e secretos, muito bem escondidos em cabanas e *choças*, onde apenas os "índios" teriam acesso, sendo vistas como "coisa de índio" que indicava costumes reservados e oráculos. Estes centros sagrados se protegiam do regime de Deus e da fé que procuravam instalar proibições e repressões para moldar os rumos da sociedade e, a longo prazo, instaurar o projeto de 'catequização e europeização' dos costumes ameríndios (JÚNIOR, 2010). Como consequência uma série de imposições foram realizadas para impedir a realização de cultos indígenas e reuniões no mato. Estas fases históricas quando analisadas são vistas como eventos bastante próximos. Cruz (2018) analisa na formação histórica do séc. XVIII e XIX, o papel dos feiticeiros e a difusão de práticas "diabólicas" com uso de plantas mágicas que se difundiram pelos sertões entre indígenas, negros, padres e missionários. Segundo o autor, a *escola do diabo* (CRUZ, 2018) se associava a um conjunto de práticas, como: o transe, a vadiagem, mandinga, as bolsas, uso de símbolos e demais saberes em torno do uso de plantas e instrumentos musicais.

No Nordeste muitas etnias têm em sua memória oral a imposição da proibição dos seus rituais por parte destes regimes, como dizem os Fulni-ô (DÍAZ, 2015), Xocó (DANTAS, 1980), Kiriri (NASCIMENTO, 1994), Pankararu (ARRUTI, 1996), Atikum-Umã (GRÜNEWALD,

1993), Xucuru-Kariri (MARTINS, 1994), Kariri-Xocó (MOTA, 1987, 2002), Tumbalalá (ANDRADE, 2002, 2012). Deste modo, a operação do sincretismo ameríndio provocada pela conversão e espoliação, revela uma adaptação do catolicismo ortodoxo, transformando-o em uma forma de catolicismo popular, com a aceitação parcial deste sistema de crenças na cosmologia ameríndia. Determinados eventos míticos revelam um conjunto de práticas e analogias, surgidas emblematicamente por estátuas religiosas, como vimos no caso Fulni-ô, cujos avistaram a imagem de Nossa Senhora da Conceição próxima às margens do rio Ipanema e do juazeiro (*Ziziphus joazeiro*) (QUIRINO, 2012). Este evento mítico é semelhante à memória dos Xocó, em Sergipe, cujos encontraram a imagem de São Pedro perto da árvore baraúna (*Schinopsis brasiliensis),* que é rememorada na cantiga: "*olhe São Pedro, o senhor não está só. Está arrodeado pelos índios Xocó*" (DANTAS, 1997, p. 34). O encontro deste conjunto de saberes: de estátuas - atuantes como imagens santificadas que representam o contato - e de árvores nas serras, revela a interação e reelaborações simbólicas do sistema interétnico. Ao ponto de que estes encontros oferecem indícios para uma reflexão da singularidade da perspectiva vegetal do pensamento ameríndio no Nordeste. Enquanto as estátuas representam o contato com a estratificação, a "conversão e a fé" associadas à ideia de substância rígida; por outro lado, a cosmologia ameríndia inspirada em elementos vegetais representa o carácter flexível e adaptativo da 'alteridade relacional', a qual engloba os demais valores a partir do próprio anteriormente estabelecido (SAHLINS, 2003 [1985]; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). É deste modo que, os regimes da fé e da lei não se tornam totalmente englobadores aos indígenas, pois, como demonstrado no caso Kiriri, os indígenas no geral responderam: "*queremos ser cristãos mas preservar nossos costumes ancestrais*". Esta combinatória cultural foi formada pelos "índios" como uma máxima verificada em: Nascimento (1994), Reesink (2002, p. 86) e Carvalho (1983).

Hoje, a lógica interna das práticas religiosas indígenas assume o carácter festivo, terapêutico, secreto e auto-reflexivo, revestindo um sentido sagrado e solidário ao pertencimento em nível comunitário. No pensamento ameríndio nordestino, se Jesus nasceu em uma Jurema, Nossa Senhora da Conceição esteve diante do Juazeiro e São Pedro aproximou-se da Baraúna. Isto, diz, que o pensamento vegetal é um traço de continuidade ameríndia pré-cabralina na compreensão das linhagens de descendência e nas operações rituais para manter vínculos de "origem" e agrupamento populacional. Neste quesito a planta jurema, ouricuri, juazeiro e as demais nativas têm uma posição primordial no Nordeste, sendo instrumento e veículo para as representações: servindo de acesso ao reino dos encantos, educando a substância

da vida indígena que se torna demarcador da coletividade e essência do sagrado. Genericamente, tais vegetais podem se tornar *a bebida dos encantados* que cura os males e os infortúnios. Portanto, o *continuum* (entre planta e humano) apresenta uma multidimensionalidade no campo da pesquisa pelas possibilidades de reflexão dos espaços simbólicos que representam e educam a experiência da pessoa no mundo.

Tais sincretismos demonstrados são verificados em muitos casos étnicos no Nordeste, os quais tiveram a tutela dos missionários e submissão (não plena) à fé. Por isso, que, na minha interpretação, segundo a história oral, a estátua da Santa N. S. Conceição do caso Fulni-ô perde o dedo mindinho, pois, parte daquela estátua se molda no tempo do contato, ou seja, também se transforma sendo reduzidamente modificada aos fluxos e adaptações indígenas (QUIRINO, 2006). É neste sentido que as metáforas vegetais estão (de modo ético e êmico) no Nordeste, representando linhas de continuidade em transformação da compreensão ameríndia. As "árvores, troncos e as ramas" são operações que se referem a trans-substancialização da vida indígena, visto a sua religação com os ancestrais e a marcação da localização comunitária pelos cultos, daí o sentido do nome: re(li)gião, associado a atualização de práticas comunitárias que modulam identidades no território e as suas atividades de reprodução. Neste sentido, o toré se tornou um sinal de indianidade, distinguindo elementos das "coisas do índio", das "coisas do negro" e "do branco", em um regime de alteridade no contexto da "mistura" e da auto-valoração indígena (CARVALHO, 1983; NASCIMENTO, 1994; CARVALHO; REESINK, 2011; MOTA, 2007). Portanto, pretende-se investigar quais os discursos são presentes no caso Fulni-ô que caracterizam uma singularidade étnica.

5.1.2 Fases e paradigmas

Existe nas ideias raciais um enraizamento em torno da gênese e do evolucionismo, através da manifestação do pensamento religioso, bíblico e dogmático do monogenismo, o qual anuncia a origem da humanidade com uma descendência única, condenando a "mistura racial". Enquanto, em contrapartida, o poligenismo afirma que há uma distribuição de raças, sendo a aparência física o que designa a diferença entre elas pelo resultado das leis biológicas e naturais. Deste modo, o pensamento dogmático e o evolucionismo se tornam vetores morais na consideração da alteridade e do pensamento das diferenças sociais do senso comum. É deste modo que o projeto cultural de Franz Boas e Malinowski se tornam de grande importância, pois buscaram comparar modos de vida sem a sua hierarquização. Portanto, coube a antropologia o papel de refletir acerca da humanidade e da própria posição no mundo do ser-humano. O projeto

de compreender as capacidades indígenas foi convergente com o projeto antropológico de compreender as capacidades simbólicas da humanidade. O antropólogo Franz Boas merece destaque especial por refutar o evolucionismo biológico, o uso explicativo da antropometria e as explicações raciais, tirando a ideia da raça como algo científico. A sua refutação criou um sentido específico para a cultura, como plural e relativista, impulsionando a separação futura entre as noções de cultura e etnia.

A tradição intelectual do difusionismo teve o olhar das descontinuidades voltado para a dispersão geográfica dos costumes dentro de uma produção histórica crítica, centrada em uma abordagem história-cultural, intitulada como etnologia, como conceituado por Graeber, Schmidt e Koppers. A sua introdução em outros países passou por uma reformulação na Alemanha, por Thurnwald, e nos Estados Unidos por F. Boas, onde ganhou enormes projeções nos estudos do *folk*. Os principais veículos de produção eram o Zeitschrift für Ethnologic, Anthropos, Journal de la Societé des Americanistes. A sua difusão acadêmica no Brasil ocorre sob os esforços de J. Monteiro e Herbert Baldus ao oferecerem cursos na USP e no Museu Nacional (RJ) de direitos individuais e movimentos contra o etnocentrismo, com a ideia de "entender os fatos do passado e as estratégias do presente". As ideias difusionistas em torno das ecologias foram detalhadas como fatores limitantes de cunho geográfico para o estabelecimento da condição de vida e diversidade dos grupos sociais. Entretanto, a pedra de toque dos regimes de alteridade relacionados às plantas sagradas se tornara dispositivo de distintividade, como destaca Baldus (1950) e Lévi-Strauss (1950) em vossos *surveys* de plantas na América do Sul.

Ao nosso ponto de análise, privilegio alguns marcos antropológicos para enquadrar esta tese. Athias (2007) realiza um panorama das principais teorias etnológicas ao descrever três correntes principais, a primeira tem como intelectuais: Arthur Ramos e Gilberto Freyre, cujos utilizaram uma metodologia histórica regressiva pela teoria da fusão das raças e mestiçagem. Já a segunda corrente – a escola americana e alemã - trouxe enquanto perspectiva a assimilação e aculturação pelo contexto de mudança cultural, com os pensadores: H. Baldus, Florestan Fernandes, E. Schaden e Darcy Ribeiro, cujo último se destacou pela sua participação política e noção de 'transfiguração étnica', assim como por apontar as diferenças entre a assimilação e a integração nos modos de vida e reprodução social. A última corrente é valorizada por Cardoso de Oliveira, através de um estudo de pesquisa de campo, sob uma ótica sistemática e das suas relações de poder histórico, ao detalhar que a estrutura de classe e a sua consciência fazem parte dos 'processos de articulação étnica', como expôs o autor: "o emprego da noção de aculturação privilegia a cultura como foco de investigação, enquanto a de fricção interétnica torna o sistema

de relações sociais como objeto principal de análise, com a intenção de construir modelos de sistemas interétnicos" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1970, p. 434). Logo, a ideia de uma 'etnologia avançada' é correlacionada com as tradições de pensamento e possibilidade de instrumentalizar por concepções a realidade empírica. Pretendo apontar o que se demonstra enquanto o cerne da questão na aplicação do conceito de etnicidade, pois os regimes englobam aspectos marcadores e as características da identidade, tornando-os 'sinais de indianidade' usados também na mercantilização e reflexão da "cultura" (TAUSSIG, 1987; CUNHA, 2017).

5.2 Etnicidade

Barth (1969) – ao estudar o caso dos Pathan - marcou os caminhos dos estudos étnicos pela sua definição de grupo étnico como: "organizacional type" (tipo organizacional), que significou uma rejeição analítica do grupo como uma "unidade portadora de cultura". A metáfora da fronteira utilizada por Barth (1969, 2000) ilustra as disposições simbólicas e materiais, que ocorrem nas situações de contato interétnico, as quais abrangem uma identidade histórica e uma relação de diferenciação entre grupos sociais. Deste modo, a fronteira representa a separação de grupos pelo ideal weberiano de uma crença em comum auto-justificada pela: descendência, religião/ cosmologia, localidade, etc. Logo, segundo o autor, os grupos étnicos são formados pelas suas próprias relações que lhes constituem atribuindo realidade à vida social. Barth (2000, p. 123) destaca determinados aspectos do conhecimento local como correntes de tradições culturais, "formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo". Inserido na ideia de fluxo transnacional, os critérios de classificação estão em torno da criatividade, durabilidade, coerência e contradições que permeiam a ação humana. Tal concepção mudou significativamente a perspectiva de análise dos grupos étnicos, ao considerar que a sua definição não atuava em termos culturais *stricto sensu*, mas em um processo de identidade por um jogo de valor e classificação, onde se consuma a identidade étnica em situações de mudança, tomando como ponto central a auto-apreensão e a afirmação do "nós" perante os outros.

A aplicação da noção de identidade étnica transferiu as reflexões antropológicas das culturas como características visíveis para a compreensão do grupo étnico enquanto interação social e auto-apreensão de si no mundo com os outros. Deste modo, o estudo e codificação dos sistemas de relações sociais ganha uma dimensão instrumental, acerca de *como* (e não o *porquê*) se articula a identidade étnica e o seu jogo de valor imbricado (VILAR, 2004; REESINK,

2017)[52]. Desse modo, a "identidade contrastiva" representa a auto-apreensão de si em situação, onde a situação diz respeito ao contato interétnico, por grupos minoritários em situações de subordinação e assimetria frente a sociedade nacional integradora. É deste modo, que, a identidade abrange um fenômeno bidimensional de caráter individual e social, que diz respeito à formação da pessoa, mas, não apenas no aspecto formativo de um papel social, pois a abrangência só poderá ser concreta a partir do seu sistema de relação e formação ontológica da cultura. O carácter relacional da cultura aciona elementos diacríticos que estabelece diferença e semelhança entre grupos sociais, sendo a atribuição cultural um princípio classificatório relacional.

A máxima de Barth é a compreensão do grupo étnico em termos de políticas de organização e pertença, a qual se torna um mecanismo identitário constituidor. Logo, o 'recipiente organizacional' envolve uma seleção de características e de conteúdos culturais, que procura *preservar* a identidade numa situação de mudança. Deste modo, determinadas sociedades poderão utilizar de emblemas culturais para a confrontação de mundos e adaptação estratégica por qualidade de vida frente aos novos contextos da formação de um mundo regional e global (BARTH, 1969, 2000; BARTOLOMÉ, 2017). Neste aspecto, Bartolomé (2017, p. 137) destaca que os princípios classificatórios acionam "bases culturais da identidade cujas características podem ser utilizadas como emblemas para confrontá-los com o mundo dos outros". As equivalências decorrem de traduções e indicações que buscam expor sentidos, por meio de uma apropriação e ressemantização, a partir de um jogo de representações.

Hannerz (1997) destaca que a noção de fluxo observa a cultura enquanto processo. A ideia se vincula a uma metáfora orgânica que prevê duas abordagens: a espacial e a temporal, por uma ideia de movimento transnacional de uma economia global em vários setores. O fluxo remete a integração e subordinação de múltiplos grupos à mundialização do capital através de uma interconexão cultural global a qual pode ser associada à valores, histórias e estilos de vida. Para chegar à multicentralidade e desnaturalizar a ideia orgânica, Hannerz aponta os fluxos e os contra-fluxos em conjunto, com as suas forças assimétricas nos deslocamentos do tempo e a alteração do espaço social. "O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações" (HANNERZ, 1997, p. 15). O pensamento de fluxo de Hannerz – através do caso de Pedro Arcanjo de Jorge Amado - procura detalhar as adaptações, mas, também a

[52] Para ler uma crítica pertinente e os limites da concepção de F. Barth com maiores detalhes, ver: (VILLAR, 2004; REESINK, 2017).

improvisação próxima da ideia de ‘de-culturação’, no sentido de despojar-se da cultura para fortalecer determinados elementos identitários próprios. Para tal, o termo hibridez utilizado com o intuito de desestabilização da autoridade colonial apresenta uma crítica cultural que sublima a subversão, tal noção é destacada também pelo historiador cubano F. Ortiz (1947) que compreende o conceito de “transculturação” como uma realidade, um fenômeno independente formado pelo processo social que se desentrelaça dos seus elementos formadores para uma vida própria. Certamente, o autor (ibid.) procurou ampliar a observação única da mudança cultural unilateral, uma vez que a criatividade se torna um elemento de adaptação que atua como um contra-fluxo. Nesta mesma direção, Thales de Azevedo (1958, p. 91-2) ao problematizar essas aplicações pela compreensão dos incentivos transnacionais à subordinação destaca um “fluxo cultural uni-direcional”, acarretando em um “regímen de relação assimétrica” que limita a capacidade de adaptação do grupo social subordinado. Como destaca o autor, ainda que um grupo incida sobre o outro, há a possibilidade de manutenção de instituições sociais e da identidade étnica que prevê em sua reformulação adaptativa os sentidos da existência de acordo com seu senso de valor comunitário. Portanto, estas reformulações se apresentam complexas com contradições na aplicação dos regimes de conhecimento. Portanto, segundo as afirmações de Langdon (1996), é possível apontar o xamanismo ou a cosmologia enquanto uma instituição descentralizada, minoritária e contra-hegemônica.

Como destaca Canclini (2000) na América Latina o contato de grupos étnicos plurais com a sociedade nacional lhes colocou numa posição de detentores de um saber “folclórico” com lendas e mitos, que explicavam a sua “crendice” acerca do mundo, alguns destes elementos apareceram com alto valor cultural, sendo plurais e múltiplos em âmbitos religiosos, artísticos, terapêuticos. Como destaca o autor, a teatralização do patrimônio prevê uma substância fundadora, que revela uma "confidência ontológica” entre a realidade e a representação, que busca definir seu local no mundo. Essa demonstração no palco da vida revela a atuação social como encenação e teatralização, sendo a cultura o palco do mundo. O autor ainda nos leva mais longe, ao destacar que tais elementos têm uma associação com a reprodução social e o bem-estar dos grupos humanos, pois se conecta a uma luta identitária e territorial, que é colocada em confronto pelos modos de viver entre os projetos modernistas e as tradições populares. Como sabiamente aponta Canclini (2000), em uma abordagem total, este movimento territorial e de identificação representa e organiza as condições de saúde e reprodução social de grupos sociais, cujos travam lutas territoriais, estéticas e cosmológicas para as condições de existência dos modos de vida. É deste modo, como destaca o autor, que o Estado-nação afirma uma dupla

posição de reprimir *subalternos* (SPIVAK, 1985) lhes uniformizando ao padrão genérico do "índio", ao mesmo tempo em que procura a mercantilização e teatralização das práticas populares pela ideia do patrimônio nacional e do *folk*, que resulta em assimetrias de: inferiorização e apropriação cultural (HAFSTEIN, 2013). Deste modo, a teatralização da vida reflete em processos materiais e simbólicos, sendo os dilemas sociais do comportamento humano modelos estéticos, epistemológicos e ontológicos equivalente à equação de que os mitos e ritos se alimentam ciclicamente na prática da significação simbólica.

Deste modo, Turner (1986, 2005, 2008, 2013) ao refletir durante vários anos sobre as práticas rituais africanas - sob a ideia de processo e fases estéticas multivocais - observou em sua definição a estrutura da sociedade em um constante processo de realização. Turner demonstra, sob as influências de autores como: Gennep, Suzuki, Schneider, que as fases processuais e condutas estéticas religiosas se correlacionaram com as mudanças sociais resultantes do processo de integração. O autor detalha em suas teorias da performance e da comunicação o marco do tempo e das passagens sociais, que, com a intenção de compreender o *devir* social e a sua reorganização, o conceito de *liminariedade* representa o *límen* dos ritos coletivos das sociedades tribais, enquanto o *liminoide* se associa a processos rituais, ou, mais especificamente a passagem e transição na sociedade contemporânea. Pois, ambas as noções desencadeiam em diferenças em como se entendem as atividades de reprodução social das identidades, religiões e economias, sendo as categorias de *trabalho, sagrado* e *brincadeira* centrais para descrever as diferenças entre as operações de saber e dos sistemas lógicos afeto-cognitivos. Segundo Turner (2015, p. 76): "no liminar, o sujeito trabalha; no *liminoide*, ele brinca". Tais abordagens do autor indicam considerações significativas acerca da compreensão dos vínculos sociais de pertença sócio religiosa e dos resíduos culturais expressos pela performance no processo de mudança social, como exposto por Turner (ibid.), o estudo do *liminar* e do *liminoide* é um debruçar-se na ação social e na *práxis* revelando as culturas expressivas. O *trabalho* pode configurar uma atividade religiosa com fins políticos de reprodução social, enquanto *brincadeira* atua como uma prática popular mais aberta ao exterior. O carácter relacional destas categorias revelará o seu mote. Tal aplicação no Nordeste apontam a formação do "trabalho e da brincadeira indígena" em torno da garantia dos modos de vida, proporcionado no levantamento das aldeias (BATISTA, 1992; ARRUTI, 1996), surgimento do etnônimo (GRÜNEWALD, 1993) e na 'representação do índio" no toré (GRÜNEWALD, 2005). É justamente através do *trabalho* religioso do toré que a "religião indígena" se sobrepôs

à religião católica e à economia jurídico-administrativa da república (REESINK, 2000, 2002). Retornaremos a este assunto posteriormente durante os resultados etnográficos.

Cardoso de Oliveira (1962, 1967) desenvolve a noção de *fricção interétnica* para designar "uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns com os outros" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 27). Em seu projeto de grande importância etnológica no Brasil, Oliveira realiza uma série de trabalhos que revelam os dilemas do exercício da cidadania indígena. "Do índio ao bugre" é um termo empírico utilizado pelo autor para descrever o processo de mobilidade e articulação dos Terêna cujos enfrentam a marginalização e exclusão. Para tal, a *fricção interétnica* atua como um modelo investigativo, que considera o processo e a situação, viabilizando estudos com a perspectiva interacionista. Deste modo, uma das tensões nas 'áreas de fricção interétnica' são evidências dos múltiplos pontos de vista e sentidos históricos compartilhados. Os regimes de memória e da tradição estão plenamente ligados às noções territoriais, efetivando-se nas práticas cosmológicas como um eixo da identidade e alteridade. As 'comunidades de comunicação' respondem às condições das regras do discurso hierárquico, pela confrontação de horizontes semânticos antagônicos, os quais são diferentes e aparentemente irredutíveis entre si (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, 2000, 2006). Neste sentido, a identidade é tanto individual quanto coletiva, ela está como "realidade social" e "fato total", como um fenômeno bidimensional, no que se refere ao compartilhamento simbólico e aos seus mecanismos de identificação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

5.2.1 Memória, cosmologia, mito-práxis e performance

A partir de uma visão ecológica, Toledo e Barrera-Bassols (2015) na obra - A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais - propõe uma noção de etnoecologia ao se referir sobre a biodiversidade das espécies, que aponta para uma valorização dos centros populacionais indígenas, ditos politicamente como tradicionais, os quais resguardam um corpo de saberes fundamentais da interação com os ambientes e os processos de aprendizagem humana. Este corpo de saber que se torna variado na sociodiversidade e está vinculado com os códigos de linguagem, redes de comunicação e modelos pedagógicos de ensino-aprendizagem. Consequentemente, valoriza-se a sociodiversidade linguística com as suas amplas concepções e compreensões de mundo. O conceito de *memória biocultural* desenvolvido pelos autores procura destacar aspectos dialéticos e dinâmicos entre a natureza e a cultura, assim como os processos biológicos e sociais. Para tal, são destacados principalmente

as tensões entre o mundo da agricultura e dos projetos de desenvolvimento, que impõem mudanças nas paisagens e nos modos de produção, formando uma regionalização que responde aos impulsos de um modelo industrial e formação de uma sociedade de classes. Em contraste e em estado de resistência estão os saberes tradicionais com uma dimensão etnoecológica, permeados pela memória e acúmulo de informação de cada grupo social com as suas circunstâncias e marcos históricos. Numa certa 'gramática do tempo' (BOAVENTURA SANTOS, 2006) e do corpo de saberes pelos seus códigos e sistemas cognitivos, revelam-se memórias dos ambientes, dos tempos e das pessoas sensíveis aos processos históricos e críticos aos projetos de desenvolvimento pautados por pensamentos teóricos fundamentados numa visão histórica afirmativa. Tais percepções e adaptações são visíveis nos repertórios míticos e nas organizações cosmológicas de diversos grupos sociais nas Américas e, especialmente, nas Terras Baixas da América do Sul, no atual Nordeste brasileiro. Tal organização social lida com a história compartilhada pelo tempo vivido, e, sobretudo, pautado pelo sentimento de pertença no tempo/ espaço que organiza a motivação humana e cria vínculos com o ambiente e com os consanguíneos.

> Os valores locais encontram sua raiz no mundo mítico e nos rituais que reorganizam tais mitos. No entanto, a percepção do mundo é ao mesmo tempo sagrada e secular. Os seres humanos são parte da natureza e, portanto, compartilham sua existência com seres vivos não humanos. O homem não está separado da natureza, da mesma forma que os seres humanos não estão separados da cultura. Sob essa perspectiva, surge a necessidade de encontrar o equilíbrio entre essa cosmovisão e o mundo real. Em consequência, a verdadeira significação do saber tradicional não é a de um conhecimento local, mas a do conhecimento universal expressado localmente (Posey) (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS 2015, p. 138-39).

Segundo a afirmação de uma compreensão do cosmos referente à espécie humana, podemos compreender a importância do saber local, enquanto corpo de saber compartilhado e em interação, circunstanciado com as suas adaptações em busca de vitalidade e reprodução social. Neste sentido, a ecologia política atua no cenário acadêmico visando uma proposição no sentido de valorizar: 1) a compreensão do produto sócio-histórico, 2) ações antrópicas com seus respectivos aspectos políticos e 3) expressões de visibilidade de narrativas étnicas e visões de mundo.

Emilio Moran (2000) na obra – Human Adaptability - descreve que surgiram diversas tendências para os estudos ambientais, pondo as relações do homem com o ambiente e especificando as suas repercussões, epistemes, compreensões e objetificações que fazemos a respeito das coisas e do que chamamos de "ambiente" ou "natureza". As noções em torno da

história ambiental ou uma ecologia histórica/ política derivam da iniciativa de pôr a noção de interação nas relações entre homem e ambiente, iniciadas pelas caracterizações e estudos nas mudanças de paisagens, assumindo abordagens macro e micro social e especificando as partes envolvidas. Deste modo, se durante o determinismo geográfico o ambiente foi visto como determinante nos estilos de vida e das condições de sobrevivência, hoje, após a Revolução Industrial vemos a velocidade da ação humana nas mudanças ambientais e culturais. Então, para compreendermos a influência do homem na modificação dos ambientes e dos recursos naturais, foi preciso restabelecer compreensões dialéticas em torna da criatividade, transmissão de saberes e sistemas de ensino-aprendizagem, logo, a antropologia simbólica cognitiva enquanto disciplina procurou estudar a sócio diversidade, o compartilhamento e a expressão destes saberes, em distintos contextos sociais e sistemas culturais. Neste sentido, buscou-se a correlação de informações para de modo complementar compreender como os sistemas classificatórios se relacionam e interagem na composição de realidades e operações simbólicas.

Escobar (2014) ao associar o movimento étnico na Colômbia e na América Latina aponta um processo de tomada de consciência, sendo a cosmologia um campo onde essas relações apresentam sentidos semânticos que guardam uma memória individual e coletiva do passado e servem de orientação para as ações do futuro. Segundo Arturo Escobar (2014, p. 76) as cosmologias atuam como uma forma de defesa pela vida de diversos grupos étnicos em processos de territorialização, que atribuem prática política e uma memória identitária pela *ancestralidade*, resultando numa *prática política ontológica*, a qual visa manter a própria sobrevivência num mundo de relações.

> La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales involucran resistencia, oposición, defesa, y afirmación, pero com frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica. Igualmente, aunque la ocupación de territorio colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territorialies, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimension más importante es la ontológica. En este marco, lo que "ocupa" es el proyeto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes em uno solo;lo que persevera es la afirmácion de una multliplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afro-descendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas* (ESCOBAR, 2014, p. 76)

Segundo Escobar (2014), as lutas ontológicas se referem a uma multiplicidade de concepções de vida, que dialogam com uma pluralidade de espaços cosmológicos, composições de realidade e paisagens, desse modo, o "pluriverso" é um espaço de memória e de orientação para as relações sociais, que se contrastam através de seres não-humanos que guardam

territórios e identidades. Esta cosmologia não está livre das lutas espirituais, econômicas e simbólicas, sendo este um campo de poder que abrange assimetrias e equilíbrios não saudáveis. Segundo o autor, a proposição de uma 'alternativa ao desenvolvimento' é crucial nestes tempos de políticas excludentes, uma vez que a homogeneidade do mundo do progresso procura avassalar todos, transformando-os num regime uniforme. Deste modo, as lutas ontológicas se mostram enquanto alternativas tanto a um mundo homogêneo como de um mundo econômico único. Escobar (2014) ao enunciar os processos de territorialização descreve uma prática política ontológica, conceituando a cosmologia enquanto uma forma de defesa pela vida de diversos grupos étnicos em processos de territorialização, que atribuem prática política em seu regime de memória. Tais lutas ontológicas criam o *pluriverso* que representa a pluralidade cosmológica em tensão com o projeto de integração nacional dos grupos étnicos, ou, o projeto de construção de apenas um mundo possível. Tal enfrentamento responde a tentativa de uniformização e homogenização das sociedades nacionais, com a imposição das suas normas e padrões sociais. Neste sentido, há um entrave baseado nas ideias da laicidade e da atuação dos poderes do Estado e da Religião no sistema inter-étnico, a partir das suas constituições, diferenciações culturais e dos seus regimes de conhecimento, visto que os indígenas através do "trabalho" religioso procuram vencer as epistemes do modelo de desenvolvimento e do trabalho econômico. Deste modo, o "trabalho" indígena procura através de fronteiras simbólicas operar ontologias e epistemes, as quais apontam a prática religiosa enquanto um modo de reprodução da vida social, sendo essencial para a produção comunitária e legitimidade territorial. É legítimo dizer que através do "trabalho" e da cosmologia indígena é demonstrada a reivindicação dos entendimentos da função social da terra, uma vez que essa ligação entre terra, religião e saúde são os princípios da reprodução social.

Como demonstrei anteriormente através do caso Fulni-ô, as conquistas étnicas estão associadas com conflitos socioambientais e territoriais, em conjunto com a formação de uma unidade étnica subordinada ao Estado. A dimensão deste conflito também pressupõe um acionamento religioso, visto a construção histórica da própria história do Estado, da Igreja e do pensamento moral (MAUSS, 2003 [1950]). Consequentemente, a adaptação indígena parte de uma autonomia completa para uma subordinação parcial, que envolve um protagonismo desenvolvido pela disputa dos regimes de memória, epistemológicos e ontológicos, a qual visa uma integração que mantém a distintividade. Esta diferenciação ocorre com o confronto da identidade étnica e, em eixo secundário, com a identidade religiosa, como "condições nas quais

certas diferenças culturais são utilizadas como símbolos da diferenciação entre in-group e out-group" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011 [1995] p. 129).

Langdon (1996) escreve na introdução da obra – Xamanismo no Brasil: novas abordagens – que o sistema cosmológico aciona enquanto sistema simbólico multi-vocal a intenção de se desviar dos equívocos pejorativos das projeções da magia e da religião. O entendimento do xamanismo como uma instituição de amplo complexo sociocultural permite um estudo de diferentes mediações e técnicas dos especialistas, bem como do seu público e sistema simbólico de saúde/ doença. Desta maneira, é que o xamanismo procura influenciar o mundo e tecer as próprias redes de conhecimento e informação. A influência de Langdon (1996), a partir das noções interpretativas de Geertz (2004 [1968], 2012 [1989]), aponta a necessidade das particularidades em um mar de generalizações. Desta maneira, conforme a fonte nos indica, (o que lembra a teoria da enunciação de Benveniste) […] "a religião pode ser uma pedra lançada na terra; mas deve ser uma pedra palpável e, alguém deve lançá-la" (GEERTZ, 2004, p. 17). Desta maneira, o "sagrado" indígena são temas que trazem subjetividade e compartilhamento simbólico representados pela "tradição" e "cultura". Compreender os processos e as dinâmicas da tradição são abordagens que detalham a criatividade da ação humana (WAGNER, 1975).

Segundo Viveiros de Castro (1996, 2002) o pensamento ameríndio de modo inconsciente se diferencia em sua essência do pensamento ocidental, pois a mito-práxis revela através do perspectivismo animal e vegetal, o antropomorfismo e a intercomunicabilidade que misturam os atributos humanos e não humanos, assim como as participações em eventos. Nessas operações e construções da realidade relacional, o ser ameríndio amazônico não veria o ser humano como espécie, mas, enquanto condição. Tal economia geral da alteridade, provocada pela alimentação da constituição ontológica, inicialmente ditas pelas metáforas do Mármore e da Murta[53], apontam para concepções epistemológicas e mito-práxis diversas.

> Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo multinaturalismo para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação as

[53]Os dois termos exprimem construções relacionais com a alteridade, o mármore expressa a relação de identidade substancial dos europeus que em contrapartida firmava uma rigidez e fechamento às trocas, enquanto, a murta, exprime uma afinidade relacional com facilidade de renovação. "A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde "é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado [...]" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 206).

> cosmologias "multiculturalistas" modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado-, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 348-49).

Como destaca Viveiros de Castro (2002), o campo da formação ontológica expressa como uma visão da cultura permite estabelecer paralelos das percepções epistemológicas e dos graus de distintividade, inclusive entre os próprios indígenas. As roupas de espíritos, animais, vegetais e corpos materiais permitem revelar variadas naturezas e realidades no campo da cultura. Ao correlacionar determinadas lógicas perspectivas ao cenário do Nordeste indígena, vemos uma transformação de longa duração pela exploração colonial e regionalização, a qual extinguiu grande parte dos animais e deixou muitas espécies vegetais ameaçadas de extinção. O que dificulta a presença de um perspectivismo animal. Por outro lado, o campo de longa duração das continuidades vegetais parece evidenciar algum tipo de perspectivismo ameríndio nordestino. A pergunta norteadora é se de fato há correlações possíveis para um perspectivismo vegetal e como ocorre o seu acionamento (REESINK, 2016).

É necessário apontar que a interpretação fenomenológica das performances e das noções cosmológicas ameríndias nas caatingas do Nordeste, propõe verificar a aplicabilidade das perspectivas (e não do perspectivismo vegetal) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Portanto, ao verificar a possibilidade da perspectiva vegetal exponho a questão: qual o mundo representado através da jurema e plantas de prestígio? Quais são os pontos de vista? Através desta indagação é possível verificar as diferenças epistemológicas e ontológicas nas lógicas impulsionadas pela compreensão de natureza/ cultura, processos de saúde/ doença e concepções dos corpos (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), uma vez que estes são vistos como instrumentos e pontos de mediação entre os mundos[54], entidades, metáforas, substâncias e efeitos. Neste aspecto, pretende-se deslocar a ideia do perspectivismo amazônico para aplicá-lo parcialmente no Nordeste indígena, sob a ideia de uma perspectiva vegetal[55] para a compreensão das adaptações cosmológicas. Portanto, aqui, observa-se o animismo e o mundo

[54] "Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado (não por Descola, apresso-me a sublinhar) como reconhecimento verdadeiro, ou ao menos "válido", da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta do nosso hábito tolo, para não dizer pecaminoso, de pensar por dicotomias. Da húbris moderna, salvem-nos assim os híbridos primitivos e pós-modernos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 30)

[55] Agradeço ao professor PhD. Edwin Reesink, orientador deste trabalho, pelas suas contribuições e, em especial, a ideia da aplicação da "perspectiva vegetal", que tornou a aplicação deste conceito viável com uma contribuição original no campo etnológico no Nordeste brasileiro.

vegetal animado “[...] como equivalência lógica das relações reflexivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 129; idem, 2002, p. 376). Esses conceitos e as *roupas* que são vestidas determinam o ponto de vista: a unidirecionalidade do objeto ou a pluridirecionalidade do sujeito. Neste sentido, os humanos e não humanos têm as suas materialidades mediadas, criando mutualidade e participação na construção dos seus respectivos mundos que superam a existência de um mundo único e exclusivamente material. Deste modo, implicar que o ponto de vista cria o objeto ou o sujeito, refere-se dizer, ao nosso caso, que, determinados vegetais são compreendidos contendo agência em um regime de autoridade, eles têm espírito e família, havendo uma função cosmológica à unidade trans-específica. Numa relação semelhante ao que Descola aponta: “como um sistema de categorização dos objetos naturais, mas com um sistema de categorização dos tipos de relação que os humanos mantêm com os não-humanos” (DESCOLA, 1997, p. 257). Para expor a questão, um dos vegetais de influência e difusão nos grupos indígenas torna-se um dos elementos centrais das nossas reflexões. Para tal, veremos como se desenvolveu a sua complexidade e moradia nas árvores e famílias.

5.3 Planta, complexo e símbolos: as juremas e os seus significados

A jurema designa espécies de plantas dos gêneros *Mimosa, Acácia e Pithecelobium,* com grandes semelhanças morfológicas vegetativas. As árvores têm porte pequeno e médio variando de 2m a 5m de altura. Na paisagem dos sertões se observam juremas pequenas e medianas de troncos finos e grossos de 2 a 50 cm de diâmetro. As leguminosas arbustivas assumem diversas espécies da família botânica *Fabaceae e* subfamília *Mimosoideae,* como a jurema-preta, classificada cientificamente como: *Mimosa nigra*, depois *Mimosa hostilis* e posteriormente reclassificada como *Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret.* Também estão mais espécies na classificação genérica de "jurema" como a *Mimosa verrucosa, Mimosa artemisiana* e a *Vitex agnus-castus*[56], conhecidas popularmente como “jurema branca e jureminha”. A história da planta jurema se correlaciona com a matriz do saber ameríndio e da dinamicidade do contato cultural, através das viagens de missionários, formação afro-brasileira e expedições botânicas investigando o mundo vegetal. No Novo e no Velho Mundo as plantas atuam como agentes de cura e reverência de grande importância, sendo elementos sacralizados nas reuniões

[56] Segundo U. Albuquerque essa espécie de vegetal não é nativa da caatinga, sendo uma planta exótica nesta região, trazida possivelmente por indo-europeus que a utilizavam com finalidades afrodisíacas para práticas sexuais e de fertilidade (ALBUQUERQUE, 2002; I seminário Humanos e Plantas do NEPE/ UFPE).

e no tratamento de inúmeras doenças (CAMARGO, 2014; ESCOHOTADO, 2004; SANGIRARDI, 1989).

Sob o viés etnobotânico, hoje a jurema abrange espécies nativas e exógenas que estão difundidas por muitas áreas do sertão e agreste do Nordeste brasileiro. A subdivisão *Mimosoideae* abrange cerca de 82 gêneros e 3.271 espécies de plantas em regiões tropicais, subtropicais e temperadas, considera-se que desta quantidade cerca de 350 são espécies endêmicas da América Latina (LUCENA, et al., 2014). Entretanto, a dificuldade de classificação das variedades das juremas está relacionada à extensão do vernáculo, amplitude geográfica, diversidade de nomes atribuídos aos gêneros familiares das espécies e a dificuldade de sistematização científica, que muitas vezes se tensiona com o saber popular. Muitos termos são atribuídos às juremas visto que existe uma variedade significativa de espécies com sutis diferenças. As *mimosas* apresentam diversidade em sua morfologia vegetal (raiz, tronco, flor, frutos, vagens e sementes). As flores podem ter formatos de espigas ou serem cilíndricas com coloração geralmente uniforme que varia entre o branco, amarelo, rosa. O exemplo da *Mimosa pudica* de flor rosa circular tem suas folhas sensíveis ao toque, sendo bastante conhecida como a *jurema da memória*, a qual difere da *Mimosa tenuiflora* que tem em seu tronco uma casca de tonalidade avermelhada, acúleos conhecidos popularmente como espinhos e flor branca (melíferas) em formato de espiga. Deste modo, o entendimento popular e científico acerca desta planta é construído por observações e experiências ao longo dos anos. Geralmente, o ciclo fenológico da jurema envolve a perda das suas folhas no período seco, tendo a recuperação da folhagem na estação de chuva e a floração no final deste ciclo, havendo a frutificação no período seco. Algumas espécies de jurema chegam a florescer de 2 a 3 vezes ao ano, sendo atrativa aos animais e insetos.

O basiônimo de *Mimosa tenuiflora* e *Acacia Tenuiflora* foi descrito por Willdenow (1806), tornando-se a classificação consensual. Similarmente, atribuíram a “jurema preta” as referências pela classificação: *Mimosa hostilis* Benth (1875), Leguminosae-Mimosoideae, identificada com a descrição que se encontra na "Flora Brasiliensis" de Martius (Vol. XV-Pars. II-Pág, 359). Segundo Albuquerque (2002), a etnobotânica se tornou a principal disciplina preocupada na diversidade de espécies de plantas com suas adaptações endógenas e exógenas ao ambiente, bem como nas formas de preservação da biodiversidade por meio do conhecimento tradicional. Em seu estudo Albuquerque (2002) apresenta em sua lista 19 espécies de juremas, classificadas popularmente sob o nome de “*jurema preta, jurema branca, juremá, jureminha, jurema, jurema de caboclo, jurema de oleiras*”. Apenas duas são

classificadas como “jurema-preta”: a *Mimosa tenuiflora* Wild. Poir.) = (*Mimosa hostilis* Benth.) e a (*Piptadenia moniliformis* Benth.). Segundo o autor (ibid.), as classificações científicas e o reconhecimento destas plantas são controversos na literatura, visto a diversidade de plantas, consensos e bases comparativas ao longo dos estudos, sendo este um tema de provável crescimento nas pesquisas acadêmicas favorecendo na sua sistematização.

As juremas são plantas que se destacam na região da caatinga e do semiárido, pois as suas cascas e raízes têm propriedades: fitoterápica, antimicrobiana, anti-inflamatória, cicatrizante e antifúngica. Um dos fatores que nos induzem ao uso da jurema se refere aos próprios recursos naturais provindos dos biomas, no caso do bioma Caatinga, da Zona da Mata e do Litoral. As árvores e arbustos se difundem amplamente como uma fonte de “remédio” de muitos estilos através das suas cascas, raízes e folhas. Os seus usos vão desde a defumação, beberagem e uso tópico. As juremas integram a mata nativa dos biomas nordestinos com alto poder de reflorestamento, a planta também serve como fonte de recursos alimentícios aos animais e insetos. Inclusive, a sua floração em variadas épocas do ano a depender da sazonalidade das chuvas, tornando-se atrativa para animais, abelhas e demais polinizadores formando um campo de interação multi-espécies (SILVA et al., 2015). Ademais, é fonte de recursos energéticos aos humanos pelo uso da sua lenha e madeira (FARIA, 1984), sendo de ampla abrangência e resistência ao tempo seco da Caatinga. Suas madeiras também servem para carvão vegetal, estacas, artesanatos e fabricação de móveis rústicos. Portanto, as juremas se tornaram expressivas no bioma da Caatinga pelo alto potencial de regeneração das matas brancas e cobertura vegetal ao lado das árvores do umbu (*Spondias tuberos*a Arr. Cam.), da aroeira (*Myracrodruon urundeuva*), imburana de cambão (*Commiphora Leptophloeos*) e demais nativas. Consequentemente, a jurema se tornou um vegetal símbolo de diferentes grupos sociais, expressivo dentro e fora dos muros acadêmicos e das fronteiras nacionais (SILVA, 2003).

Nas aldeias indígenas do Nordeste é um símbolo de resistência e ressurgência, que remete à *ciência do índio* e à ciência do próprio vegetal um alto poder de comunicação extra-mundano, que dotado de agência molda subjetividades e objetos. Dentro do Brasil a prática religiosa é reconhecida como contestadora e crítica à autoridade colonial. Por outro lado, no cenário internacional o uso da jurema é visto atrelado a identidade de uma religião brasileira (JÚNIOR, 2014). A jurema é uma planta, uma prática e uma religião que se difundiu pelo mundo através de muitas vertentes. A sua expansão religiosa transnacional imputa à jurema a classificação de uma religião brasileira de poder e mistérios. Entretanto, no difusionismo

brasileiro as religiões da jurema ou que usam a planta têm em seu histórico os impactos das tensões da intolerância religiosa, proibição e a atribuição de ser uma prática marginal. Ou seja, em âmbito internacional as práticas com a jurema são vistas como uma "religião brasileira", mas, por outro lado, dentro do Brasil ela é vista como uma prática fora dos muros da colônia, algo que historicamente não é "coisa de branco" e nem do Estado brasileiro.

As múltiplas denominações e representações que recaem a este vegetal revelam a abrangência e complexidade da sua difusão internacional e nos estados de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte, Piauí, Ceará, Sergipe e Bahia. Logo, são muitas as espécies de juremas e as suas denominações nativas. A jurema é vista sob diversos prismas, pois o mesmo nome é atrelado ao vegetal, espécies botânicas, bebida, divindade, práticas e religião. O caso da jurema traz um 'complexo de idiossincrasias' (REESINK, 2002; GRÜNEWALD, 2004) e uma rede de 'tradições de conhecimentos' (BARTH, 1969, 2000), ao ponto que a jurema é uma planta lendária e mítica de destaque no Nordeste indígena, ligada a aspectos arqueológicos, vestígios materiais e a trabalhos religiosos como ‘símbolo de indianidade' e do “caboclo”. Certamente, a jurema é uma planta sagrada pela primazia dos seus aspectos míticos e também enteógeno pelos amplos sentidos de comunicação, experiência e entendimentos de vida e morte que estão nos povos indígenas no Nordeste. São muitos os atores das juremeiras com genéricas denominações de: *índios, pretos, brancos, religiosos e psiconautas* de variados estilos que veem a planta como dotada de poder comunicativo, seja por entidades ou substâncias. Em muitas práticas religiosas a jurema assume posição central e elemento de destaque, seja pela bebida, "*assentamento, garrafadas, religião ou viagens psicodélicas*". Na minha leitura, a sua presença histórica registrada em cultos religiosos e na fitoterapia induz a interpretação da presença deste vegetal sem uso diacrítico, sendo um elemento disponível no ambiente que favorece a cura e inclusive as trocas sagradas e cosmológicas. É acerca deste acúmulo (botânico, histórico, sociológico e antropológico) que peço a licença ao leitor para uma breve explanação das construções simbólicas das juremas, na intenção de compreender o hibridismo deste vegetal como contestador da autoridade colonial.

5.3.1 Arqueologia, história, difusão e sagrado

Deduz-se a presença imemorial e milenar da jurema através das pinturas rupestres e dos desenhos de pessoas reunidas ao redor das árvores, ou, simplesmente pelo arbusto grafado nas pedras. Tal imagem rupestre da jurema induz ao agrupamento de pessoas e reuniões de culto às árvores que simboliza laços comunitários e religiosos. O aspecto histórico e lendário da jurema

supõe uma presença endêmica de algumas espécies deste vegetal, utilizadas sem necessidade de uso distintivo, vistas como o próprio diabo ou as coisas do diabo (pelos missionários e jesuítas, impondo este pensamento com ampla difusão aos grupos étnicos: africanos e ameríndios) (REESINK, 2000; CRUZ, 2018). A sua abrangência se distribui no Nordeste do Brasil, no norte da Colômbia e Venezuela, em El Salvador e no México pelo nome de *tepescohuite* do idioma dos astecas (*náhuatl*), que também utiliza de uma mimosa como elemento religioso-medicinal (MECKES-LOZOYA, 1990; GRÜNEWALD, 2020).

A jurema surge inicialmente como planta mágico-religiosa, sendo conhecida pelas suas propriedades e agrupamentos para cultos a partir de uma "ciência primeira" bem refletida através da bricolagem lévi-straussiana: "[...] *as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas*" (LÉVI-STRAUSS, 2013 [1962], p. 25), definindo o caráter experimental do que está disponível no ambiente e das relações de acúmulo dos saberes e trocas. No Brasil os registros dos "ritos gentílicos" surgem a partir dos aldeamentos e das Missões coloniais pelo Nordeste. Os registros históricos da Paraíba - local de grande difusão do vegetal - existem informações de revoltas, sincretismos e as mais variadas trocas, inclusive, de jesuítas que iam aos cultos indígenas para beber e cultuar as divindades da jurema e aprender os "feitiços", ou, indígenas de aldeamentos distintos que se encontravam "no mato" para a realização de práticas (contrariando as normas das Capitanias) (CRUZ, 2018, p. 53, p. 137). Este contexto de trocas e influências exigiu da Coroa (como já vimos) algumas ações para o controle territorial e espiritual. Ao modo que os "ritos gentílicos" conservados como práticas marginais e de risco às áreas colonizadas sofreram com denúncias e tentativas de extermínio na Inquisição. A partir dos anos setecentos as "roças" dos aldeamentos foram modificadas na intenção de aproximação das casas e da ordem colonial para o impedimento dos "ritos gentílicos" (CRUZ, 2018, p. 162).

No século XVIII já se encontram evidências documentais das autoridades coloniais tentando impedir práticas "gentílicas". As cartas dos governadores de Pernambuco: Henrique Luís Pereira Freire de Andrada em 1741 e Luís Diogo da Silva em 1758, mais as denúncias do jesuíta Martim de Nantes e do capuchinho José de Calvatam são evidências da tentativa do apagamento e extermínio dos ritos indígenas, vistos como "diabólicos" e coisas da "feitiçaria". A carta do Governador de Pernambuco é um marco para a perseguição da jurema, aos olhos dos colonizadores os feiticeiros, curandeiros mestiços e os "mestres da jurema" eram elementos de perigo, pois espalhavam com as línguas nativas o medo e o terror com a fumaça (CRUZ, 2018). A formação do "segredo" da Jurema é similar ao caso apresentado pelos índios

colombianos exposto por Taussig (1992), que associa o vegetal a um corpo de conhecimento que precisa de proteção para continuar vivo.

Os eventos coloniais da jurema são diversos ocorrendo desde cultos indígenas com a presença sincrética de jesuítas que beberam jurema, como na sua proibição e tentativa de extermínio. Ao longo dos séculos a jurema foi e continua por ser uma planta demonizada, associada aos "ritos gentílicos" e costumeiramente receitada para as doenças que não havia remédio. Tais confrontos de ideologias e formações de fronteiras destacam concepções diversas da jurema. Se de um lado a jurema é perseguida, do outro ela é sagrada e misteriosa sendo veículo para diversas práticas. Como vimos no cenário geral de formação das repúblicas na América, estão dois projetos: a imposição da fé, que aponta as práticas mágicas enquanto feitiçarias/ curandeirismos, e segundo a imposição do estigma da marginalidade pela sua classificação de crime e drogas, definindo as condutas lícitas e ilícitas (SANGIRARDI, 1984, 1989; BITTENCOURT, 2015; ECHEVERRI; PEREIRA, 2004). Em síntese, o regime de Deus e o regime do índio também podem ser transpostos para um tipo de regime ético e estético ameríndio, que agrupa um conjunto de valores e morais. Portanto, para um quadro histórico mais geral acerca da revitalização de práticas xamânicas indígenas há um processo de resistência à autoridade e das imposições coloniais e imperiais: a) do Decreto Pombalino (1757) que buscou remover a matriz ameríndia pela tentativa de abolição dos ritos gentílicos e apagamento das línguas indígenas; b) reagrupamento de populações e comunidades do séc. XIX (Lei de Terras 1850); c) reconhecimento do SPI aos povos indígenas a partir da década de 1920, uma vez que o toré foi o elemento organizacional da religião e da retomada das terras. Logo, Grünewald (2005a, 2005b) destaca que através do toré ocorre uma revitalização do xamanismo dos indígenas no Nordeste brasileiro.

A jurema é conhecida como *mata rasa* e *mata rasteira*, o seu nome deriva do tupi *Yú-r-ema* / *Yú-c-ema* assumindo como tradução: *planta com espinhos* e *espinheiro suculento* (BRAGA, 1976). *S*upõe-se que a origem do seu uso advém dos povos ameríndios Tupi, devido ao processo de dinamicidade cultural e difusionismo, o seu uso foi transferido criativamente por gerações, estando principalmente associado aos povos ameríndios e aos africanos (*bantos, iorubás, nagôs*), oriundos dos portos do Congo e de Angola (CASCUDO, 1988; SANGIRARDI, 1989; ALBUQUERQUE, 2002; SALLES, 2010; GRÜNEWALD, 2002; CRUZ, 2018). A difusão do termo a partir do tupi não expressa toda a sua abrangência, visto que ainda hoje grupos étnicos resguardam termos próprios para a classificação vegetal, o que indica correntes de fluxos (contra-fluxos), usos e concepções diversas (LIMA, 1946). Segundo

Sangirardi (1989, p. 139) a jurema era utilizada principalmente por povos jês, tapuias e kariris.

De fato, constam nos registros históricos e oficiais uma linha de continuidade com a presença das práticas juremeiras nos aldeamentos e nas terras indígenas, inclusive com um alto grau de interação entre “negros, índios e colonos”. Portanto, não há como estudar a jurema sem a compreensão da temática da dinamicidade das trocas culturais. Talvez pelos kariri terem maior aceitação à colonização dos sertões (quando comparados aos tapuias e janduís), eles tiveram o maior número de relatos e registros acerca do tema de uso de plantas mágicas e feitiços.

Por conseguinte, muitos grupos foram reclassificados sob preceitos raciais e coloniais, esquecendo, transfigurando ou transpondo as suas filiações étnicas, como é o caso das muitas matrizes ameríndias. Os casos das religiões afro-brasileiras também se destacam, pois conservaram suas linhagens étnicas na oralidade através de pensamentos religiosos e míticos. Desta maneira, a jurema entre os grupos se torna um instrumento de mediação com a 'imaginação histórica' na medida em que os praticantes da jurema se apresentam como descendentes de uma ancestralidade autóctone e aborígene (COMAROFF, 1992). A mediação da jurema revela um tipo de tempo e espaço que se materializa nos símbolos pela cidade da jurema, onde se encontra todo tipo de mistério, inclusive, o reino e o segredo dos antepassados o qual é abordado por diferentes concepções de vida/ morte e comunicação extra-mundana. A árvore da jurema se torna um local sagrado e ponte entre os mundos com a possibilidade de efetivar a comunicação entre gerações, animais, pessoas, clãs e vegetais. O tempo e o espaço cotidiano se dissolvem para realinhar um plano mítico-cosmológico, onde a comunicação e as percepções do mundo se ampliam. Em outras palavras, a árvore se torna a morada dos *encantos* e dos *encantados*. No Dicionário das mitologias americanas (DONATO, 1973) a jurema (árvore/ divindade) está situada nos saberes e oralidade dos *encantados* equivalente à lógica dos *iroko* dos iorubás e do *loko* dos haitianos, que se destina aos seres espirituais que se incorporam sua morada na forma de árvore, como o caso da gameleira.

As classificações das práticas juremeiras estão registradas em diferentes partes do Nordeste. A partir dos encontros étnicos e religiosos ocorre a formação dos *caboclos, catimbozeiro, feiticeiros* e uma grande difusão dos costumes. Os termos que surgem na literatura como: “Catimbó" que deriva dos “Candomblé de Caboclo” foi reconhecido entre os afrodescendentes e indígenas, evidenciando diferentes práticas religiosas comunitárias e entendimentos particulares da realização do *transe* (BASTIDE, 2006). Como destaca Nascimento (2012) o acesso dos pesquisadores foi em grande maioria aos povos denominados

de afrodescendentes que tinham como prática os “candomblés de caboclo” estando os "ritos gentílicos" pouco debatidos na etnologia de baixa distintividade. Entre os indígenas tal prática era vista como coisa de índio selvagem, executada em locais secretos, afastados e escondidos[57] (REESINK, 2002; NASCIMENTO, 2012). Na linhagem afro-religiosa, no início dos anos 90, os pesquisadores: Ruth Landes e Edison Carneiro trabalhavam a noção de pureza vendo o catimbó praticado pelos impuros, tendo duas vertentes: xangô tradicional e xangô de umbanda. Portanto, as raízes históricas da jurema apresentavam elementos centrais de contraste com a matriz do 'colonialismo interno'.

A junção de elementos ameríndios, afro-brasileiros e ibéricos foi fonte de reflexão aos pensadores da época os quais destacavam a incorporação de grupos aos preceitos nacionais e a compreensão sincrética das práticas ameríndias, afro-brasileira, afro-indo-brasileira junto com aspectos lusitanos e ibéricos do catolicismo e espiritismo. Se a jurema é conhecida pela sua reunião, culto ou adjunto (CASCUDO, 1988), sendo o seu “vinho embriagador” fruto da comparação católica das bebidas fermentadas, posteriormente, ela se revela como planta visionária (NIMUENDAJÚ, 1986) e na “droga mágica do sertão" (SANGIRARDI, 1989, p. 139). O anagrama da entidade da Jurema representada como uma índia cabocla das matas é um exemplo das trocas culturais na medida em que mescla elementos ameríndios, afro-brasileiros e espírita-kardecista (CARNEIRO, 2004). Ademais, o anagrama das práticas e o sincretismo nas Américas destacou nas percepções dos anos 90 a consideração aos mestres religiosos que eram especialistas das plantas, orações e adivinhações (SANGIRARDI, 1989; LOYOLA, 1984). Tais especialistas revisitavam divindades, cidades e espaços da jurema que revelavam os encantos, os remédios, as escolhas e as curas. Uma das referências etnológicas da jurema indígena, registrado por C. Nimuendajú (1986, p. 71, 73) advém do relato de um índio

[57] Destaco autores que descreveram trabalhos religiosos indígenas secretos e abertos com jurema. O senhor de engenho e cronista, Henry Koster (1942, p. 397, p. 419), descreveu no início do século XIX a relação de segredo através do relato de uma jovem moça índia a qual disse ter ido às cabanas da vizinhança dormir para seus pais beberem jurema. Em outro momento, durante a saída dos seus pais para uma beberagem, as índias costumavam receber visitas que bisbilhotaram curiosamente os artefatos deixados dos seus parentes, tendo como resposta da jovem: "*não é bom olhar para esse lado, são os maracás que minha mãe e meu pai guardam sempre nos cestos mas hoje se esqueceram, na parte de fora*". Se pouco sabemos neste registro do rito da jurema, existem detalhes importantes que salientam que tais cerimoniais eram feitos em casas de palhas escondidas e afastadas no mato, apenas com poucos índios que tinham efeitos estupefaciente. Também, foram destacados pelo cronista uma série de termos que existiam na época, como: *mandinga, feitiço e feiticeiros,* sendo a reunião dos "feiticeiros e catimbozeiro" conhecida geralmente como adjunto da jurema. Por outro viés, os dados coletados em 1961 por Menno Kroeker e sistematizados por R. Meader (1973, p. 25-27) - acerca dos índios do Nordeste - descreve a cerimônia da jurema dos "Aticum" da Serra d'Uma, a qual com riqueza etnográfica (comparado aos registros anteriores que se esbarravam no segredo) destaca a defumação, a beberagem, a oferenda para a árvore e a embriaguez que os próprios "Aticum" reconheciam como o(a) "doido(a)", sendo, talvez um tipo de incorporação em que a pessoa juremada personaliza uma entidade reconhecida pelo grupo.

Tupinikim, Apolinário, em 1938, cujo aprendeu a beberagem no convívio com os Kamuru-Kariri. É diante de estudos etnológicos que a jurema surge com a sua faceta mais transcendental: uma planta para sonhar, se comunicar com entidades e espíritos, com possibilidades de anúncios e presságios sob formas vegetais que representam os sincretismos e sistemas cosmo-políticos. Por outro lado, é possível destacar no 'complexo xamanístico' (como apontado em: LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 207), que estas concepções cosmológicas conectam processos de autonomia de saúde e experiências comunitárias entre: especialistas, doente e o público, que trabalham em conjunto os planos da eficácia simbólica e a produção simbólica.

5.3.2 A visibilidade das juremas

A Missão das Pesquisas Folclóricas - (idealizada por Mário de Andrade) na busca de documentar o máximo de expressões populares para evitar o seu desaparecimento - realizou importantes registros nos anos de 1930 a 1940, tendo como resultados registros fonográficos e obras de destaque (ONEYDA, 1993; CARLINI, 1938). Mário de Andrade foi responsável pelo registro e sistematização de muitas linhas de candomblé, dos cânticos dos trabalhos de toré e das rezas para bebidas, com a preocupação de juntar a ética e a estética numa reflexão social e musical. A sua obra Músicas de Feitiçaria (ANDRADE, 2006) é um trabalho ímpar apresentado em 1933, o qual se foca nas músicas de características religiosas e terapêuticas. Lorenzo Turner também merece atenção especial em seus registros fonográficos do candomblé, nos anos de 1940-41, pois com um amplo trabalho de campo (ainda que a presença seja jurema não seja o foco), Turner percorre centros de capoeira e terreiros baianos produzindo um enorme acervo que demonstram a importância e profundidade do tema das religiões (VATIN, 2017).

Câmara Cascudo foi um dos principais folcloristas que se debruçou sob a temática da jurema, tendo grande repercussão nos seus escritos do I Congresso Afro-Brasileiro (1937) e Meleagro (1978). Em 1941, Cascudo fundou a Sociedade Brasileira do Folclore, na cidade de Natal, Rio Grande do Norte, tendo a sede como a sua própria residência. Para o folclorista o Catimbó é a feitiçaria da década de 30-50, com a fundição dos elementos indígenas, negros e europeus, sendo os mestres curadores os principais especialistas na feitiçaria. O catimbó representa um sistema de cura, dito pelos usuários como “a derradeira esperança instinctiva” (ibid., 1937, p. 76). O autor destacou um conjunto de práticas religiosas e sincréticas que fazem do catimbó um conjunto de símbolos e concepções pelos “negros puros”, elementos católicos, práticas da pajelança e pelo espiritismo. Segundo o autor, as linhas e guias apresentavam qual linhagem tinha preponderância nos trabalhos religiosos de cada local.

Bastide (2006) apresenta algumas diferenças de práticas entre linhagens étnicas: banto, iorubá, fon e os genéricos caboclos. Para o autor, a diferença ocorria pela diferenciação da 'intercomunicação' do catimbó e do candomblé que continham em suas práticas o *transe*. Enquanto o catimbó tem o *transe* centrado no chefe do culto que recebe uma pluralidade de espíritos sem o uso da dança, o candomblé atinge os filhos-de-santo com o *transe* de modo descentralizado aos que passaram pela iniciação, com o uso da dança e recebendo apenas uma divindade. Por mais que o autor aponte as religiões como distintas, Bastide destaca que as religiosidades coexistem e se encontram pelo "candomblé de caboclo" que é dançado abarcando uma concentração do sagrado, onde as linhas, a dança, as plantas e o transe têm papel central. Em síntese, o autor evidencia como os mestres e entidades têm lugar de destaque nos espaços de memória compartilhados das configurações religiosas. Logo, o "mimodrama" dos cultos representa a memória e as tendências do sincretismo, que, devido ao romantismo e a incorporação nacional objetiva o índio em oposição ao negro e as hierarquias sociais. "[…] *podemos dizer que a tendência do sincretismo é função da passagem da sociedade tradicional arcaica para a sociedade capitalista e industrial, com sua hierarquia das classes sociais que moldam as mentalidades dos constituintes dessas diversas classes*" (BASTIDE, 2006 [1997], p. 232-3). Se o autor nesta época não destacou a força da jurema nos cultos enquanto uma religião própria, depois alguns pesquisadores a incluíam enquanto uma nova formação religiosa. Os filhos e filhas da jurema estariam nos cultos indígenas e afro-brasileiros, sendo elemento central para a "cura, proteção, limpeza e o segredo" (já destacada em Vandezande (1975) no início da década de 1970.

Logo, a Jurema foi estudada nas décadas de 1930 e 1940 nos projetos culturais e de preservação nacional que visavam uma política emergencial frente às perdas culturais. A partir de 1970 foi pesquisada de modo menos sistemático, na década de 1980 em diante os seus estudos se tornaram mais plurais e descentralizados. Visto os trabalhos de René Vandezande (1975), Roberto Motta (1976), Clélia Pinto (1995), Brandão e Nascimento (1998). A referência mágico-religiosa surge devido a dois fatores: primeiro, aos efeitos provocados pela ingestão da bebida e a memória coletiva que atribui à planta mágica a capacidade de conduzir o ser humano às experiências sensíveis, transcendentais e realidades não-ordinárias chamados também de estados não-ordinários de consciência[58] (ALBUQUERQUE, 2002, p. 15; REESINK, 2002; HARNER, 1973). O outro fator se dá pela compreensão da esfera religiosa dos pesquisadores

[58] Aplico politicamente este termo no sentido de destacar uma pedagogia da experiência compartilhada por grupos sociais em que revela padrões de comportamento e dispositivos por técnicas corporais para a comunhão de determinados estados afeto-cognitivos. Para uma discussão aprofundada, ver: Mercante (2015).

folcloristas da época por uma óptica evolucionista que concluíam a realidade do alter como mágica, sem lógica e irracional, tendo como consequência a inferiorização de tais saberes.

Assim como o folclore no Brasil é sinônimo de mentira, o curandeirismo era sinônimo de charlatanismo e enganação. Vale ressaltar que diversos estigmas foram criados acompanhados dos planos hegemônicos de desenvolvimento com o intuito do combate e repressão ao uso de plantas: 1. pelo combate religioso cristão da bruxaria, feitiçaria, práticas mágicas/ malignas/ diabólicas/ infortuno, 2. a política do medo da "guerra às drogas", impulsionada principalmente pela Convenção de 1912 assinada em Haia, 3. a hegemonia do modelo biomédico oficial que considerou diversas práticas tradicionais e populares como charlatanismo, 4. a hegemonia do modelo econômico – progresso/ desenvolvimento. Tal controle nacional é inspirado no controle internacional, mais precisamente em três Convenções da Organização das Nações Unidas (ONU), das quais o Brasil é signatário: Convenção Única de Entorpecentes, de 1961; Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971; Convenção das Nações Unidas de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988 (MORAES, 2018, p. 23). Todavia, ainda que imputada a um local persecutório, parece-nos que a jurema teve uma certa proteção dos folcloristas (no projeto de desafricanização) pela sua associação com a religião e as lendas (JÚNIOR, 2010), diferente da maconha (*Cannabis sativa*) que teve associação constante à "marginalidade e ao mundo do crime".

Deste modo, a necessidade de controle e combate às plantas esteve conectado às regras do contexto colonial ao combate étnico através da negação da "mistura" e da pureza racial, a qual recai principalmente aos povos que detinham o seu uso e saber. Por conseguinte, a marginalização atribuída no contexto de formação nacional era sinônimo de risco social e, sobretudo, de exclusão de uma camada social (étnica). Por outro lado, tais grupos expunham uma autonomia cosmogônica, epistemológica e terapêutica acerca dos processos de saúde/ doença ao manusearem formas de cuidado e de concepção de mundo. Entretanto, é importante destacar que os sistemas-mágicos eram complexos, tendo os especialistas difíceis condições de peregrinação e aceitação, sendo vistos ambiguamente como mentirosos ou curadores, como demonstrado por historiadores que pesquisam as trajetórias históricas dos feiticeiros (CRUZ, 2018; CORRÊA, 2018).

Portanto, atualmente é viável pensar nos “caminhos de visibilidade da jurema”, conforme propôs Rodrigues e Campos (2013), com o intuito de compreender ações, discursos e mobilizações sociais em torno dos vegetais que são acionados e agenciam diferenças no campo sociopolítico com a intenção de buscar qualidade de vida em diversos aspectos. Hoje,

certamente, as práticas em torno da Jurema colocam em questão o pluralismo cognoscitivo, os diferentes modos de compreender, criar, manipular, lidar e construir a realidade num dado contexto. Desta mesma maneira, há o elemento retórico do autêntico, da memória e do tradicional nas religiosidades, como destaca R. Motta abaixo:

> Notemos – e este conceito não remonta necessariamente a Bourdieu (1974) – que a teologia ou as teologias eventualmente vitoriosas prendem-se a uma tradição ou a algumas tradições, em concorrência com outras tradições. Ora, quem diz tradição diz memória, e quem diz memória diz comunidade. Logo, a concorrência entre diversas tradições pelo controle da ortodoxia (ou "autenticidade"), a disputa pelo poder de definir o que é de fé e que corresponde à correta prática ritual, representam concorrência entre diversos grupos constituídos por gente de carne e osso, com seus muitos interesses de caráter econômico, político, ou simplesmente lutando por essa forma sutil de poder – talvez a mais sutil e mais preciosa – que é o poder de manipular (MOTTA, 1988, p. 31).

Portanto, diante de um complexo cultural (xamânico, religioso, cosmológico, cosmográfico, práticas curativas e demais termos que possam eventualmente surgir) há o elemento de singularização no compartilhamento de símbolos, sentidos e significados expressos oralmente e corporalmente através de falas, orações, danças, gestos e artefactos. Tal conjunto cultural aponta para uma história popular, que, ao nosso caso, se revela principalmente com elementos de uma etnohistória, a qual é dinâmica e geracional. Pois, se a jurema parte principalmente da matriz ameríndia, ela se difunde guardando em sua memória as suas raízes. Salles (2004, 2010a, 2010b) investiga a construção de uma territorialidade e espacialidade das práticas da jurema, considerando lugares de maior abrangência da Jurema, tendo a Alhandra na Paraíba e a Mata Norte de Pernambuco como locais de grande incidência. A construção deste contexto social ocorre desde os aldeamentos jesuíticos do século XVII, que moldou espaços, crenças e comunidades. No contexto da "mistura" grupos indígenas e quilombolas foram centrais na conservação histórica da jurema, desde do seu lugar histórico como de práticas sociais múltiplas. Alhandra tem como figura central Maria do Acais, uma descendente indígena que seguiu com as práticas da jurema e as ensinou aos seus semelhantes. Segundo os registros, foi destacado que a experiência juremeira permitia acesso às "cidades da jurema", as quais são guardadas por árvores de jurema, que permite a comunicação ao mundo sobrenatural, representada como antigos reinos e cidades. Tais locais encantados variam segundo as linhagens religiosas, que se manifestam e revelam por transe e práticas sonoras entendidas como: linhas. Logo, o catimbó se destaca historicamente como elemento central e comum das práticas mistas. Por outro lado, como veremos a frente, o psiconautismo parece se aliar à vertente de uma jurema enteógenica que lhe imputa um local de planta efetivamente psicoativa

e, não apenas sagrada com tonalidades místicas. É acerca destas questões e revitalizações que trataremos adiante deste assunto no caso Fulni-ô.

5.3.3 A jurema indígena: uma planta diacrítica

Na medida em que a planta espinhosa carrega múltiplos sentidos e significados, também, possui o papel de visibilizar as distintas identidades e identificações que se reinventam (WAGNER, 2015 [1975]; HOBSBAWM; RANGER, 1996), mas, que sobretudo estabelecem diferenças. Os sinais distintivos dos atores sociais assumem diferentes classificações identitárias (étnicas, de raça, nacional, religiosa) e *modos de operação* do saber. Em última instância, esta interação revela um conhecimento que pautado pelo viés cosmológico e territorial implica em questões políticas e de mobilizações sociais (GRÜNEWALD, 2005b). No Nordeste brasileiro, os pesquisadores (MOTA, 2002, 2007, 2008; BARROS 2002; GRÜNEWALD, 2002; REESINK, 2002; ALBUQUERQUE, 2002; NASCIMENTO, 1994, 2005, 2012; CAMARGO, 2014) utilizam a noção de um complexo cultural para denominar campos multifacetados que tem como elemento característico a jurema, com suas múltiplas vertentes epistemológicas e representativas. Em Reesink (2002) já notamos esforços para compreender as continuidades e transformações de um 'complexo histórico da jurema', no qual é destacado um conjunto de entidades, práticas e singularidades em torno da "ciência do índio", tendo como ênfase a etnohistória Kiriri.

Por outro viés, a consensual categoria de Clarice N da Mota e José F. de Barros (1990; 2002) - sob o prisma das múltiplas representações - definem o conceito do *Complexo da Jurema* com a intenção de destacar os entrelaçamentos culturais e a rede de conhecimento nativo, botânico e antropológico pelo esquema: planta-complexo-símbolos.

> Um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas Jurema e as concepções que sobre ela recaem. Este complexo é uma demonstração da mescla e troca entre sistemas de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia. Apresentamos o complexo da Jurema como parte da ideologia indígena e africana, e como um fenômeno social que resistiu às incursões da dominação europeia, subordinando-se a mesma, sem, no entanto, perder suas características e unindo elementos dos rituais indígenas e negros, que se adaptavam as condições crescentes de urbanização e envolvimento na sociedade nacional brasileira (MOTA; BARROS, 2002, p. 19).

O C*omplexo da Jurema* é um conceito que abarca as distintas formas de conhecimento pela noção de rede através das práticas tradicionais dos sujeitos afrodescendentes e indígenas

que utilizam a Jurema nas variadas regiões do Nordeste. Tal consenso entre os pesquisadores propõe atentar as continuidades/ descontinuidades, a economia das trocas simbólicas e o estado da *ciência* do índio – rede de saberes entre indígenas de múltiplas etnias (NASCIMENTO, 1994, 2012; REESINK, 2002).

Posteriormente, Nascimento (1994, 2012), sobre os Kiriri da Bahia, reúne esforços para construir as linhas de continuidade das práticas que opta por classificar o *Complexo Ritual da Jurema* (NASCIMENTO, 2012) com o intuito de definir uma categoria analítica que suporte as diferenças ritualísticas e simbólicas das ramas (metáfora vegetal que exprime as linhas de continuidade étnica), mas, que também abranja analiticamente as vertentes de matriz afro-brasileira. Ao compreender estas dimensões ritualísticas e diferentes composições na formação do complexo da Jurema, Nascimento (2012) conceitua o *Complexo Ritual da Jurema,* com a finalidade de abranger o complexo a níveis indígenas e não indígenas, problematizando a rede de atores, usuários (índios, negros) e formas de uso destas plantas.

> Esse é o sentido da metáfora em nosso título: agarrando e percorrendo um certo ramo de um grande arbusto, ramo esse tão notório quanto ignorado, enquanto justamente apenas mais uma entre outras ramificações, levar o leitor à visualização do ignorado tronco do qual não apenas se origina e diverge, mas ao qual confere maior inteligibilidade. O que importa é que, se classificarmos todas essas formas rituais como cultos de jurema – tomando-se o cuidado, insistimos, para não reificar também esta categoria (sob pena de ofuscar as muitas diferenças entre umas e outras variedades) –, e os considerarmos como formas rituais pertencentes a uma unidade de análise abrangente, o complexo ritual da Jurema, teríamos a vantagem de poder analisar todos esses cultos segundo critérios comuns, baseados tanto em aspectos empíricos, quanto em escolhas analíticas. Pois também estas últimas, por implicarem frequentemente em classificadores inteiramente abstratos, arriscam, por outro lado, lançar-nos numa espécie de nominalismo etnológico vazio (NASCIMENTO, 2012, p. 122).

Nascimento (2012) pontua em seu trabalho sobre a difusão e classificações religiosas da jurema, que os vínculos étnicos e religiosos enfrentam questões distintas, porém, imbricadas, acarretando entre os pesquisadores uma enorme preocupação nos processos identitários individuais e coletivos. O autor concluiu que a dinamicidade da prática é dialética aos conflitos étnico-religiosos e processos sociais vivenciados, uma repercussão dessa questão é o fervoroso debate dos conceitos de *etnicidade*, *sincretismo*, *ecletismo* e *hibridismo.*

Sob o tema da expansão das juremas, Mota (2005, p. 223) destaca três classificações para distinguir os locus sociais e religiosos: *jurema nordestina-indígena-rural; 2. jurema afro-urbana e a jurema européia-ocidental-urbana*. Certamente, o uso da Jurema está embutido

como um sinal e status de indianidade que representa uma disputa por identidade, diáspora, tradição, propriedade intelectual, acesso a serviços, espaços e direitos. Atualmente pelas redes e apropriações dos sujeitos, o vegetal ganha novas dimensões simbólicas, religiosas e usos em contextos urbanos e não-urbanos. Torna-se necessário assinalar, assim como Grünewald (2005a), Salles (2010b), Nascimento (2012) e Mota (2012) que os atores neste cenário produzem discursos identitários que acionam epistemes, motivações e sentidos.

Atualmente, a jurema ganha uma notoriedade pela reparação de muitos grupos sociais através do seu uso turístico, o qual ganha notoriedade com o decorrer dos anos. O uso da jurema no turismo religioso desperta cada vez mais interesses dos pesquisadores sociais com uma observação acerca das traduções, equivalência e práticas que se formam neste campo. Neste sentido, a jurema invade matas, cidades, grupos e indivíduos de muitos segmentos. No caso indígena encontramos um ponto curioso de que o seu uso é a comunhão da vida coletiva indígena, marcando iniciações secretas que utilizam da jurema para estabelecer níveis intracomunitários de solidariedade, sendo a jurema exclusiva ao índio, não sendo ofertada ao não-índio. No entanto, a sua expansão e o seu cotidiano envolvem uma dialética entre o uso coletivo e individualizado, com amplas intencionalidades e contextos. As plantas são também um elemento que oferece proteção no campo religioso, com o poder de abrir ou fechar o corpo (individual e coletivo), ou seja, deixar o corpo protegido ou vulnerável diante das coisas do mundo. O carácter místico atribuído às plantas as ligam com práticas e processos sociais que lhes tornam veículos e instrumentos de acesso ao mundo sobrenatural ao qual contêm informações da natureza e dos antepassados. Um local que foge ao tempo e ao espaço cotidiano, dito como o reino dos encantos, um local brilhante e luminoso de beleza e proteção. Deste modo, o contexto de estudo das plantas psicoativas estudadas com finalidades etnobotânicas procurou desvendar determinados mistérios, os quais traduzidos à linguagem científica poderiam nos elucidar acerca de entidades e propriedades físico-químicas, que se encontram em disputas epistemológicas e ontológicas.

No Nordeste indígena as práticas rituais recaem ao entendimento genérico dos *encantados*, atribuídos à cosmologia indígena como uma aproximação com o mundo sobrenatural dos ancestrais, mestres em figuras de índios e caboclos das nações indígenas e dos "reinos encantados". Espíritos que habitam locais da natureza como um rio, uma árvore, um animal e o próprio vento. Com o decorrer dos anos e repercussões dos movimentos da sociogênese, uma série de reivindicações territoriais foram realizadas, com a utilização de uma "religião indígena" com o uso da fumaça, do cachimbo, da jurema e de rezas sagradas. Ao ponto

que alguns destes objetos estavam destinados apenas ao coletivo, sendo elemento agregador e excludente de compartilhamento de um mesmo corpo cultural, como no caso da jurema indígena, conhecida tradicionalmente como “coisa de índio”, havendo como regra que: apenas quem tem “sangue de índio” é autorizado a beber desta fonte. Revela-se, então, o status do índio como detentor do uso vegetal e da sua mediação com o sobrenatural. Tais afirmações destacam a necessidade de se singularizar enquanto indígena, separado das coisas do negro e do branco, como veremos a frente. Ainda que se note o sincretismo das práticas indígenas com elementos afro-brasileiros e espírita kardecista, ou, elementos semelhantes ao catimbó (GRÜNEWALD, 2005), para muitos indígenas as “coisas de negro” e “do branco” são vistas como práticas não convergentes com o toré. Como destaca Carvalho (2011, p. 13), as “guias” e linhagens se apresentam enquanto elementos pré-existentes do toré que demonstram costumes próprios, mais precisamente matrizes que religa à vida atual e presente aos antigos caboclos que se tornaram encantados e protetores das “tribos”.

O surgimento do termo *encantados é* um componente ibérico de indicação que representa um aspecto genérico e bastante difundido na cosmologia indígena no Brasil, especialmente, no Norte e Nordeste brasileiro. O seu conteúdo varia de acordo com o singular de cada grupo social, estando em sua configuração uma relação com a morte, vida, continuidade e proteção, assim como noções territoriais dos antepassados e de locais sagrados. No geral, os *encantados* são seres da terra, do ar e da água que se encantaram, sendo o *encantamento* uma experiência de passagem para outro plano, através do entendimento de pós-morte, que pode ocorrer com a experiência de morte, como visto nos Atikum-Umã (GRÜNEWALD, 2004), ou, com a não morte conforme os Kiriri de Mirandela e os Pankararu (REESINK, 2000). Conforme indica Melatti (2016) (que passa despercebido por muitos antropólogos especialistas no tema), os Fulni-ô parecem ser os mais distantes desta concepção no Nordeste (retornarei neste ponto nos próximos capítulos).

É deste modo que a tríade (complexo : planta : símbolo) opera como um centro de práticas convergentes (CAMARGO, 2014) para demonstrar a difusão e regime de alteridade pela noção de rede de idiossincrasias e particularidades das criatividades e sistemas socioculturais (REESINK, 2002). A tríade aborda as construções históricas em conjunto com as operações epistemológicas em questão com as suas economias simbólicas. Os nossos atratores são as práticas musicais com plantas sagradas que conferem vínculo e associação étnica, sendo usadas atualmente como emblemas da identidade e símbolo diacrítico. Para tal, objetivo no estudo de caso um **diálogo dos complexos**, visto a reflexão em torno das

complexidades do Toré, em conjunto com a presunção de abordar as práticas da *jurema Fulni-ô* e as práticas do instrumento sonoro indígena conhecido por "búzio" inserido no *tolê*/ toré. Ambos os elementos têm ao longo dos anos uma enorme associação com a multi-semântica do toré, construída e condicionada ao longo dos anos pelo 'regime do índio'. Se o termo toré surgiu de um tipo de flauta tupi (PINTO, 1956), hoje, o seu deslize semântico abrange uma genérica rede de relações interétnicas. De tal modo, que as flautas indígenas e o uso de jurema não são sempre encontrados juntos numa mesma prática social (REESINK, 2002; GRÜNEWALD, 2020), consequentemente, pode ocorrer um toré sem aerofones, flautas e jurema, ou, com apenas um destes elementos. Deste modo, há em cada grupo étnico uma rede de comunicação formada por singularidades articuladas em seus modos culturais em si e para si. Este entendimento é referido como o particular de cada etnia, que se difere do *particular* (ritual indígena de menor porte comparado ao toré), que agrupa um número menor de pessoas, sendo secretos ou não, geralmente servem para pedidos, rezas, rememorações e aconselhamentos reconhecidos pela comunicação com os encantados (NASSER, 1975; BATISTA, 2005; REESINK, 2000).

Portanto, nesta tese, a abrangência analítica do toré se situa na interseção dos dois complexos: da jurema e das flautas sagradas. Utilizo desta operação na intenção de apontar transformações, adaptações e continuidades na cosmologia e performance ao propor um diálogo dos elementos: toré, búzio e jurema. Logo, questiono: quais as práticas que utilizam destes emblemas étnicos e quais os seus sentidos? Estes elementos se encontram no caso Fulni-ô? através destas dúvidas procuro a compreensão do sentido territorial e das práticas tradicionais. Em outras palavras, apresento a ligação entre cosmologia e etnicidade discutida em uma 'etnologia avançada'.

5.4 Comunicação indígena, ritual, "trabalho"

Os estudos na área de etnicidade no Nordeste brasileiro evidenciam conflitos sociais e políticos por disputas materiais e simbólicas, as quais acarretam em reorganizações sociais e mobilizações. De acordo com o censo (IBGE, 2010), 0,5% da população brasileira é indígena com cerca de 900 mil indivíduos. Segundo o IBGE (2010), o Nordeste tem 208.691 indígenas, representando cerca de 25,51% da população indígena total do Brasil. Atualmente, no Estado de Pernambuco existem 12 povos indígenas, com uma população aproximada de 40 mil índios, situados em sua maioria no sertão do estado. Estes povos são: Atikum (4.535), Fulni-ô (3.921), Kambiwá (3.482), Kapinawá (1.857), Pankará (4.000), Pankararu e Pankararu de Entre Serras

(6.406), Pankaiuká (150), Pipipã (1.080), Tuxá (264), Truká (5.899), Xukuru (11.227) (FUNASA, 2010).

O pertencimento indígena constitui uma identificação que reivindica através de práticas diversas o direito à terra, ao território e um modo de ser singular, que reúne minorias étnicas em torno de um mesmo movimento: o reconhecimento do "índio", afirmado pelos próprios indígenas como os seus *costumes, tradições e segredos*. As redes de relações indígenas não se limitam apenas aos estados brasileiros, na realidade, os indígenas de modo geral se reconhecem enquanto "parentes" para se referirem à proximidade da posição política e do local de semelhante frente à nação brasileira. Essa rede de comunicação foi vista no Nordeste por um modelo popular, caboclo e indígena, visto a ação em adaptar-se às mudanças, persistir e insurgir com sua identidade. Algumas atividades religiosas consideradas como ritos e práticas tradicionais de grande importância na vida indígena no Nordeste constituem parte da tecelagem destas redes de comunicação para si, o mundo e o cosmos (BRETON, 2012 [1990]). Tais práticas integram diferentes grupos e áreas culturais que atuam como uma 'comunidade de comunicação' (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1989) para designar as sociabilidades sociais, equivalência e saberes compartilhados. Esses fatores se relacionam com os 'regimes da tradição', que seriam as políticas da organização étnica com as suas normas e valores duradouros (as tradições das políticas).

O termo bastante difundido no Nordeste, *Toré*, também é visto com uma multiplicidade semântica. Grünewald (2005), Reesink (2000), Dantas (2002a, 2002b, 2011a, 2011b) e Nascimento (1998) destacam que a amplitude do termo abrange: flauta, dança, religião, costumes, mito, conscientização da indianidade, patrimônio étnico e reflexão do *modus operandi*. Certamente, como destacado pelos autores, o toré no regime do índio é um manifesto de sinal diacrítico, que confere autenticidade e atua como 'processo ordenador' da vida indígena no Nordeste. Deste modo, o toré é o mote do Nordeste indígena, sendo fundamental na constituição do regime dos índios "misturados", atuante de modo religioso e político, como marcador na interação dos povos indígenas.

De modo geral, o toré opera como um legitimador externo de ser índio (para o Estado brasileiro), mas, ganha ao longo do tempo, um corpo multi-semântico após as muitas reivindicações inter e intra-étnicas. O toré é flauta, dança e o acontecimento que pode ser representado de diversas formas. Reesink (2000) considera que o toré ganha uma nova semântica no momento em que deixa de ser praticado dentro do Ouricuri Fulni-ô, unicamente para os "índios", sendo, parcialmente, apresentado aos órgãos federais que legitimam e

certificam a ‘indianidade’. De fato, os Fulni-ô atuaram ativamente na corrente do reconhecimento, pois, além de serem um dos pioneiros no Nordeste a terem um Posto Indígena do S.P.I., também foram vistos como detentores do “primitivo” e “verdadeiro toré” (GRÜNEWALD, 1993; CARVALHO, 2011). Com isso, criou-se uma abordagem genérica aos grupos étnicos, os quais seriam identificados pelo Estado brasileiro, através dos critérios de indianidade, caracterizados pela dança do toré e pelo seu auto-reconhecimento, ou seja, a consciência de si enquanto indígena. Tais pressupostos foram instaurados pelo inspetor Dantas Carneiro do S.P.I, que afirmou: “[os índios] tinham que saber aqueles passos da dança do índio” (CARVALHO, 2011, p. 12). Este pensamento continuou com a FUNAI, sob a ideia de que os índios devem “dominar a tradição indígena” para serem reconhecidos, sendo o toré um elemento histórico marcador de identidade aos olhos do Estado brasileiro. Com isso, formou-se uma rede de transmissão e articulação interétnica em busca do reconhecimento, com a atuação de lideranças e especialistas rituais. Em cada unidade étnica se formou - sob influência das suas motivações próprias e apoio da sua rede de comunicação interétnica - um particular da prática do toré e da *ciência do índio,* que buscou a legitimidade interna para fortalecer a prática e reivindicar frente ao Estado brasileiro o reconhecimento (REESINK, 2002, p. 78).

A *Ciência do Índio*, descrita por Mota (2002, 2007) e Reesink (2000), no Nordeste brasileiro, é uma etnociência ou etno-saber, que descreve um ‘habitar o mundo’ diferenciado e, sobretudo, singular. Esta diferenciação corresponde uma forma própria de experimentar, conhecer e atuar no ambiente, formando um campo particular de *saber* e *poder*, circunscrito a uma construção identitária de oposição por contraste (REESINK, 2002, p. 78). Hoje, tal *ciência* é resultado de um *continuum histórico* das dinâmicas culturais permeada por uma economia simbólica que continua em negociação (BOURDIEU, 2013). A *ciência* tem profunda conexão com o universo das plantas, inclusive pode-se apontar hipóteses dos saberes em torno dos vegetais e das entidades revelarem (além da transmissão do saber) processos cosmológicos, territoriais e cosmografias de maior grau temporal.

5.5 A (re)vegetalização indígena: o cosmos da territorialidade

Na década de 1920 em diante, ocorre no contexto indígena e caboclo o movimento de etnogênese, um movimento de emergência étnica com uma série de reivindicações territoriais por grupos minoritários. As reivindicações seguiram um padrão de demarcação por grupos previamente localizados nos ex-aldeamentos. O movimento de etnogênese utilizou fortemente da expressão do toré enquanto um demarcador étnico, visto a sua atuação política e religiosa,

sendo um elemento de destaque na comunicação interétnica e intraétnica. A sua primeira fase (1920 – 1940) teve como reivindicação principal o movimento de reconhecimento da presença e de territórios indígenas nos ex-aldeamentos que foram extintos em 1850. Participaram deste primeiro ciclo os Fulni-ô (1920 - 40), oferecendo apoio aos demais, como: os Pankararu, Xucuru-Kariri, Kambiwá, Tuxá, Truká. O segundo ciclo (1940 - 70) é caracterizado pela reivindicação aos vínculos não permanentes de terra ocorridos por migrações forçadas e pela ideologia do desaparecimento. As reivindicações associadas às migrações forçadas derivam de violências e expulsões históricas, sendo, inclusive, impulsionadas também pelas grandes obras nacionais de estradas e hidroelétricas, como o caso dos Tuxá, em Itaparica/ BA (SCOTT, 2009). Também somaram a esta fase os Atikum-Umã (1943-45), Pankararé, Pankaru, Kapinawá, Pipipã, Kalankó, Tingui-Botó, Tremembé. Do segundo ciclo em diante surgiram instituições indigenistas de apoio às causas indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, e a Articulação e Organização dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), em 1990 (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004; GRÜNEWALD, 2005).

Os esforços em elucidar o contexto étnico se tornam presentes a partir de pesquisas de campo acadêmicas inseridas pelas atividades do Programa de Pesquisas de Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), inaugurada com a monografia de Maria de Lourdes Bandeira (1972), sobretudo, com os esforços de Pedro Agostinho e M. R. de Carvalho pela UFBA. Posteriormente, soma-se o Museu Nacional através de J. P. de Oliveira, cujo elabora a obra de grande aceitação: PACHECO DE OLIVEIRA (2004), que reúne uma coletânea com um conjunto de artigos, frutos de trabalhos dissertativos que tratam como eixo transversal os processos de territorialização. A “viagem da volta” é uma metáfora utilizada pelo autor que aborda o contexto do reconhecimento e ressurgência identitária dos povos indígenas, no Nordeste, que se reconectam as suas ancestrais nações de índios pelas noções de “raízes, árvores, troncos e ramas”. De acordo com Pacheco de Oliveira (2004) “a viagem da volta” é uma noção que compreende as reorganizações étnicas no Nordeste brasileiro, visto as decorrências das imposições das regências coloniais, que provocaram um longo e exaustivo cenário de reorganização. Principalmente, ao considerarmos os marcos históricos: Período Cabralino, o Decreto Pombalino (1757) e a Lei de Terras (1850), que desencadeou na extinção dos aldeamentos indígenas. Portanto, a noção de ‘territorialização’ descrita em Oliveira (2004, p. 22) é aplicada em decorrência do longo processo de colonização, migrações forçadas e reelaboração social que implicaram na: “i) criação de uma nova unidade sociocultural mediante

o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, ii) a constituição de mecanismos políticos especializados, iii) redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado" (OLIVEIRA, 2004, p. 22). Tal proposta retoma a noção weberiana (1921) de "comunidades étnicas", com o intuito de compreender os rearranjos dos contextos societários nos quais os grupos étnicos se constituem. Ademais, o autor destaca a configuração conceitual e política nos rumos da etnicidade no Nordeste - influenciada pela abordagem gerativista de Barth (2000) - pela metáfora vegetal dos "troncos velhos" e "pontas de rama", como forma de destacar uma linha de descendência e continuidade substancial dos povos "misturados" com grupos autóctones.

Carvalho e Reesink (2018) destacam que as ações do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/ UFBA) foram pioneiras na compreensão das reivindicações étnicas no Nordeste brasileiro. Os autores propõem uma abordagem paradigmática antropológica para o processo de territorialidade (CARVALHO; REESINK, 2018), provocado pelas ações das retomadas e reivindicações territoriais indígenas. Tais ações de "retomada" ocorrem devido ao longo cenário de migração forçada e de diáspora, já destacado ao longo deste trabalho, mas, principalmente, pela transformação do uso de elementos religiosos do toré e da própria ação de retomada destacando três indicadores. Ao invés dos indígenas recorrerem às instâncias jurídico-burocráticas, a retomada ocorre pela ocupação territorial, onde o toré e os demais elementos étnicos-religiosos se apresentam como uma possibilidade de auto-afirmação na diáspora indígena, no Norte-Nordeste, onde o rito opera como determinante e constituidor no comportamento humano. Os autores propõem a reintrodução da prática das migrações e reconquistas territoriais pela perspectiva de uma linha de continuidade, desde o tempo cabralino, a qual supera o divisor de águas (Norte e Nordeste) na etnologia. Visto, que, os grupos étnicos de ambas as localidades recorrem às formas similares de retomar a terra, através da busca de um ideal (mítico) e concreto de reparação para o bem-viver. Neste sentido, a territorialidade supera a divisão etnológica ao traçar similaridades nos diferentes modos de construir um território, acionando as memórias e mobilidades territoriais das Nações Ancestrais para buscar a retomada ou a sua reparação pela busca de direitos à terra. Portanto, o processo de territorialidade associado ao bem-viver destaca: a) persistência demonstrada em permanecer nos locais de "origem", b) migrações forçadas por conflitos de apropriação de terra, c) uma economia simbólica pelos circuitos de troca. Por outro lado, vale questionar também se seria possível superar mais barreiras etnológicas através da correlação do conhecimento indígena de longa continuidade em torno dos vegetais.

Nota-se, no Nordeste, que a planta jurema assume um papel central na cosmologia e nas diferentes práticas dos indígenas situados nesta região, uma destas consiste no estabelecimento de coletividades por operação ritual, surgimento do etnônimo da aldeia e o próprio *levantamento de aldeias* indígenas (NASSER, 1975; GRÜNEWALD, 1993; ARRUTI, 1996), que expressam vínculo territorial, linha de continuidade e transmissão de saberes com causas políticas identitárias. Esta expressão é utilizada por grupos indígenas no Nordeste que utilizam de trocas simbólicas e 'trabalho' ritual com a jurema para escolher o local em que nasce a Aldeia, ressurgindo o centro e aglomerado de pessoas. Neste sentido, Carvalho (1983, 1988, Reesink (1984) e Oliveira (2004) destacam uma rede de transmissão que incluem os Fulni-ô, Kariri-Xocó, Tuxá, Truká, Atikum-Umã, Xocó, Kiriri, Xucuru, Pankararu, Pankararé, Kantaruré, Kambiwá, Kapinawá, Tingui-Botó, Tremembé e mais. "Levantar" tem um sentido lúdico, que expressa a ressurgência étnica e a amplitude de reivindicações dos indígenas, em resposta às políticas das perdas culturais, das misturas *e regimes* criados nos domínios coloniais e pós-coloniais, consequentemente, é uma reivindicação afirmativa inserida no movimento da etnogênese, a partir da contestação das linhas de descendência, situação histórica, vínculo territorial e grupo social.

Em 1924 foi a instalação do Posto Indígena Dantas Barreto, no extinto aldeamento de Ipanema, como vimos anteriormente. Caso este que se torna um emblema para os próximos, tendo como instrumentalização da identidade o "reconhecimento" por parte do Estado pelos critérios de: fazer o toré e ter consciência de ser índio. A partir do caso Fulni-ô, mais etnias souberam da sua possibilidade de assistência do SPI. Ao final da década de 30, os Kambiwá da Serra Negra reivindicam seu território e, posteriormente, em 1940 ocorre a instalação do posto indígena Pankararu, em Brejo dos Padres. Também, nesta década os Atikum tomam conhecimento do reconhecimento através de um morador da Serra do Umã cujo é alertado por integrantes Tuxá e um índio Kambiwá: "primo, aqui não é reconhecido que é de índio? Então procure os direitos que o governo tá dando". (GRÜNEWALD, 1993, p. 24; idem, 2005; CARVALHO, 2011, p. 8). Paralelamente, em 1944, com a junção de dois grupos (Xocó de Sergipe e Kariri de Alagoas), os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio se mobilizam e iniciam seu processo de reconhecimento, nas décadas de 1970 e 80, bem como os Xucuru-Kariri que iniciam no ano de 1952 a sua retomada, recebendo maior apoio dos Pankararu, Fulni-ô e Kariri-Xocó, que "*ensinaram a religião dos caboclos, as práticas do toré e do praiá*", foi assim que os Fulni-ô levaram os *caboclinhos*: entidades sobrenaturais que fortalecem o toré (MARTINS,

1994, p. 33). Neste sentido, os encantos e os encantados se espalharam pelo Nordeste para rememorar e viver um tempo que estava ameaçado.

Dantas (1997, p. 32), Mota (1987) V. da Mata (1989) destacam um trânsito de práticas e especialistas rituais, por meio das migrações forçadas de algumas famílias Xocó que praticavam o toré e foram à Porto Real do Colégio, local visto como uma das principais linhas de continuidade de práticas cosmológicas e de divindades do Ouricuri. Por outro lado, os Kariri já têm um longo histórico de práticas e divindades sobrenaturais. Mota (1987, 2002, 2005, 2007) apresenta que o grupo preservara determinados entendimentos acerca de *Sonsé* e de *Badzé*. A segunda divindade Badzé é citada desde os relatos do jesuíta Martin de Nantes (1706), cujo registrou o mito da origem do tabaco entre os Kariri – referenciado em Lévi-Strauss (2004 [1964], p. 128-9) - que descreveu a equivalência dos deuses indígenas Badzé, Poditan e Warakidran com a Santa Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo. De acordo com os registros, Warakidran corresponde a companheiro, Badzé é a divindade incorporada à planta do tabaco e, por último, Poditan é o filho. Atualmente, segundo dados etnográficos, *Sonsé* permanece como a figura mítica de maior destaque, sendo ao mesmo tempo: a jurema, o dono e o zelador, atuando como categoria central de poder aos Kariri-Xocó: os filhos da Jurema. Novaes (2007) destaca uma ideia de ancestralidade ligada ao rito ouricuri e aos vegetais que corporificam deuses e eficácias, sendo o termo *matekraí* (*akraí* = raiz; *ma/ to* = ideia de ancestralidade) correspondente à noção de "raízes antigas/ dos velhos", na qual as plantas corporificam as divindades e ancestrais. Na "mata dos caboclos" ou na "mata do encanto" seria possível voltar a essas raízes, que, teria o nome: "Festa da Varakidra ou Warakidza, uma divindade ancestral dos Kariri-Xocó" (MOTA, 2007, p. 75) A autora (MOTA, 2007) também destaca o nome *bizamu*, que segundo suas interpretações corresponde a feiticeiro em *yaathe*, o que indicaria o uso compartilhado de categorias e empréstimos linguísticos entre os Fulni-ô e os Kariri-Xocó. Entretanto, ao verificarmos na literatura, *bidzamú* é um termo dos antigos Kariri decodificado por R. Seabra no Catecismo. Termos registrados pelo Pe. Mamiani traz relações pertinentes, como: *dzú* = água, *bydzú* = rever o licor, *bidzora* = olhos pasmados, *bukeri* = agourar o mal. Por outro lado, o termo para feiticeiro em yaathe é *khohfliflitwa* ou *etxhitoa*, conforme veremos a frente maiores detalhes (RODRIGUES, 1942; Dicionário online Kariri, s.d.).

Segundo as entrevistas de Andrade em 1993 (s.d.) e Silva (2000) com José Heleno, o filho do cacique Kariri-Xocó, é revelado que os irmãos Fulni-ô, Luiz Cruz e José Álvares da Cruz, tiveram contato com estes indígenas, e foram os responsáveis pelo aprendizado ou reaprendizado das práticas da jurema em Águas Belas/ PE. Esta informação não nos permite

detalhar, de fato, os responsáveis pelo uso, porém, é um indício da rede de comunicação ritual do uso de jurema e do ritual do “ouricouri” entre as etnias. Entretanto, Pinto (1956) já destacava o uso da jurema Fulni-ô servido pelo clã do *Waledaktoa* (porco) dentro do “rito ouricouri".

Como destacado por V. da Mata (1989), no caso dos Kariri-Xocó, o toré também representa um regime, visto a instalação do modelo de transmissão de saberes, definição de postos de autoridade (cacique, pajé) e uma conscientização coletiva em operar como elemento de distintividade, a partir da condição de ser índio. O que resulta na aquisição e manipulação da “ciência do índio” que confere identidade, como diz o cacique Kariri: um “costume de antiga data” que confere legitimidade ao índio civilizado (CARVALHO, 1983). Os Kariri-Xocó são apontados na literatura como uma etnia de grande mobilidade. Segundo Mata (1989), os Kariri-Xocó se referem à categoria de “coador” e “cabeça seca” para se distinguir dos não índios que não possuem o “entendimento”, que se refere em reconhecer o índio, ou, saber as trajetórias de descendência histórica da identidade étnica. Consequentemente, este discernimento opera como função coercitiva e normativa étnico-religiosa em formar a unidade coletiva.

As relações intergrupais e os padrões de mobilidade também são destacados por Arruti (2004) no Complexo Pankararu, através dos “pontas de rama”, que, por “enxame e migração” resolveram “plantar a semente” e “levantar a aldeia”. Plantar a semente tem o sentido de comunicar-se com os “encantados” para achar a singularidade daquele povo. Arruti (1996, 2004) descreve que o movimento migratório dos Pankararu atua como um ‘enxame de abelhas’ que transmite a sua semente no levantamento das aldeias, em outras palavras estas metáforas lidam com o entendimento vegetal da ressurgência dos “ponta de rama”, que reivindicam por “rituais indígenas” a descendência dos seus “troncos”, identidade étnica e reconhecimento legítimo ao território. Arruti (ibid.) destaca que as migrações ocorreram por meio das viagens de líderes às grandes metrópoles para oficialização das reivindicações e reclamações. Bem como pela articulação e rede de informação interétnica, que ocorre em torno do ritual do toré, acionado para o surgimento da aldeia, correlacionado com a criatividade intra-étnica em descobrir a sua singularidade em pisar o toré e manter seus segredos, sendo esta uma parte da ciência do índio: saber plantar e nutrir a sua semente. A árvore Pankararu auxiliou muitas etnias migrantes, as quais assumem linhagens de descendência, a exemplo dos (Pankaru, Kapinawá, Kambiwá, Tuxá), ou, simplesmente de apoio ritual como o caso (Pankararé, Geripancó, Kantaruré).

O caso Kiriri destacado por Reesink (1984, 2000) e Nascimento (1994) destaca uma linha de continuidade acerca das práticas sagradas e da cosmologia indígena. Reesink (2000,

2002) publicou dois artigos pertinentes em torno de práticas indígenas e de uma observação geral acerca do caso do Nordeste. Conforme explicitado por Reesink o campo religioso opera modos de revitalização da identidade, sendo os ritos indígenas elementos de transformação e combinatórias culturais que buscam a reprodução social. O caso Kiriri explicitado pelo autor - bem como sua generalização do toré - aborda em diferentes fases históricas como os indígenas preservaram um modelo de cosmologia. Para resguardar as particularidades os indígenas não incorporaram nem diabos e nem santos para traduzir a plenitude da sua cosmologia. Através de levantamentos históricos foi possível correlacionar o entendimento ecológico e etno-astronômico ligado as Plêiades, que, posteriormente foram associados aos especialistas religiosos, vistos como semelhantes ao diabo, citados como: *Ngigos* em Serafim Leite e *Nhewó* em Mamiani (1942). Reesink inclusive destaca registros históricos de que os Kiriri faziam uso de bebidas fermentadas no século XVIII, do mesmo modo, que, destacado por Hohenthal (1954) e Pinto (1956), sobre os Fulni-ô que fazem uso de uma bebida fermentada e alcóolica dos frutos da palmeira do Ouricuri, como vimos anteriormente. A equivalência para chegar ao plano dos *encantados*, trata-se, sobretudo, de uma rejeição das concepções que não se assemelham às raízes ameríndias. O termo *encantados* com raiz ibérica se reveste de um genérico que supera conceitos restritos, mas resguarda a especificidade de cada identidade, a qual guarda a memória dos antigos índios autóctones, aqueles bravios autônomos e autossuficientes, que estão em locais sagrados: as *moradas encantadas (serras, rios e locais encantados)*. Este termo se reveste com enorme abrangência, visto a sua aplicação empírica no Norte e Nordeste do Brasil. Todavia, o divisor etnológico que se instaurou na disciplina da etnologia, nos traz ressalvas para traçar comparações mais gerais. Portanto, influenciado por Reesink (2000, 2002), destacarei a fase de *trans-substancialização mítica* em que o ritual opera como revitalizador das condições de reprodução social, também apontado em: (CARVALHO, 1983; MOTA, 1987, 2007; BATISTA, 1992; GRÜNEWALD, 2005).

Nasser (1975, p. 126-7) destaca que os Tuxá em busca do seu reconhecimento viram uma criança em cima de uma pedra, na tentativa de encontrá-la acabaram por receber durante um "trabalho" um encantado, que vos disse: "eu sou o mestre Velho Ká-neném, dono da aldeia da tribo Tuxá, as correntes do velho Ká". Segundo consta na dissertação (ibid), este encantado toma as diversas formas: "animal e humana e aparece com recorrência sob o efeito tóxico da jurema". O "Velho Ká" também é presente nos casos: Atikum-Umã e Truká, os quais se tornam emblemáticos, pois, imputam à "ciência" a descoberta do etnônimo da Aldeia, uma vez que por meio do *particular* e do toré, o grupo recebeu os encantados que lhes relembraram o etnônimo.

No primeiro caso, o nome foi definido em torno da Serra do Umã tomando como referência cosmológica o "Velho Ká" como o patrono da aldeia. Por outro lado, os Truká sob referência da divindade *Ká* incorpora uma ressignificação identitária, partindo de Procá aos Truká, na qual traz uma relação histórica com os caboclos antigos. Batista (2005, p. 89) afirma que o "Velho Ká" "[...] é identificado enquanto o índio que primeiro descobriu o poder da árvore/ raiz da jurema, e tudo que dela se pode obter. Desta maneira, o Velho U-Ká é considerado o protetor do índio e do seu vinho".

Na famosa obra – *Toré* - organizada por R. Grünewald (2005b, p. 26), é apresentado - em concordância com as teorias da performance (TURNER, 1986, 1987) - que o toré é um *fenômeno de linguagem semântica que comunica algo,* consequentemente, ele traduz de maneira proto estética a autoctonia nordestina através da codificação ontológica e economia simbólica em regimes específicos. Logo, existem diferentes "representações do índio" e tipos de torés que ocorrem para lógicas internas e externas, os quais remetem a conteúdos diversos, alguns são secretos, fechados, enquanto outros são abertos e de "brincadeira" para branco ver. Estas dimensões normativas e coercitivas estão nas religiões indígenas: do *toré*, do *particular*, do *trabalho* e da *brincadeira* que corresponde ao acionamento dos níveis de solidariedade de mestres, famílias e comunidades étnicas. Assim como dos sincretismos e formas de conceber a comunicação extra-mundana com os encantados e as divindades indígenas no Nordeste.

Em síntese, os rituais do *Ouricuri, Toré e Praiá* representam dois complexos religiosos das etnias indígenas no Nordeste. **O complexo do Ouricuri** abrange principalmente as etnias Fulni-ô, Kariri-Xocó e Fulkaxó, estando plenamente conectada com as suas políticas de organização. Anteriormente, detalhamos como o Ouricuri Fulni-ô é o centro do mundo e do cosmos para a etnia. Este mesmo aspecto foi destacado entre os Kariri-Xocó (MATA, 1989; MOTA, 2007). A diferença é que ambos têm seu estilo de produzir o ritual. Enquanto os Fulni-ô realizam um Ouricuri de 3 meses, os Kariri-Xocó fazem o rito no período de 15 dias, no entanto, não é possível descrever estes ritos como desassociados, uma vez que ambos são os únicos que detêm a permissão para partilhar seus rituais entre si, fortalecendo uma rede de comunicação étnica de reciprocidade. Segundo V. da Mata (1989), esses ritos estão associados às organizações hierárquicas, onde cada clã ou grupo tem um período de apresentação, apresentando no ritual os altares e divindades. No caso dos Kariri-Xocó o rito se divide por apresentações dos dois grupos étnicos que se uniram, já no caso Fulni-ô os registros etnológicos induzem a algum tipo de divisão clânica, mas a organização é desconhecida (DÍAZ, 1983; MOTA, 1987; DA MATA, 1989). Ao comparar Pinto (1956) e Boudin (1949), sob o tema das

reverências rituais aos altares e patronos dos clãs Fulni-ô, ainda que algumas dinâmicas se repitam, não foi possível destacar uma uniformidade e simetria entre o movimento dos clãs e das entidades, nem mesmo do local de morada de cada ser. Todavia, alguns patronos (que não são revisitados na literatura etnológica) merecem destaque pois surgem como emblemas cosmológicos, como: *Natkwêa* (Tamanduá), *Sewlihokhlá* (O Criador), *Etfon-twá* (o que mora nos matos) e demais conforme nos anexos (BOUDIN, 1949; PINTO, 1956). Tais seres alimentam a tese das linhas de continuidade e transformação de algum traço do perspectivismo ameríndio no Nordeste, tendo o búzio, as árvores e as roupas partes centrais na comunicação simbólica. Mata (1989, p. 206) destaca que o "toré de búzio" utiliza da flauta indígena como instrumento evocatório e modelo para a representação do índio, que, por sua ligação com possíveis práticas ouricurinianas se torna a "parte revelada do segredo" inviolável. Pois, segundo os Kariri-Xocó, quando se dança o toré o Ouricuri é lembrado. O termo Ouricuri também sofre uma modulação para *Auricuri*, ritual praticado por mais etnias, à exemplo dos Pipipã, porém, mantêm uma rede de comunicação mais afastada com o Ouricuri Fulni-ô e Kariri-Xocó (GONÇALVES et al., 2018).

Por outro viés, tais práticas rituais abrangem esferas ecológicas, sagradas, religiosas e míticas da vida indígena, sendo estes complexos rituais realizados por curta ou longa duração, relacionados com os recursos naturais e formas classificatórias para a organização social. O **Complexo dos Praiás** atribui a sua difusão aos Pankararu que auxiliou as etnias Pankaru, Geripankó, Katokinn, Kambiwá. Nestes casos, o *Praiá* atua como elemento diacrítico, mas tem um sentido duplo, já que é o dançarino, a roupa ou uma modulação da prática. Entre os Pankararu o ciclo festivo está associado ecologicamente com a colheita e periodicidade do Umbu (REESINK, 2000).

Herbetta (2013) pontua nos cânticos Kalankó um saber em torno dos *encantados* e do ambiente através do *complexo dos pássaros* (descrito inicialmente por Lévi-Strauss), tal relação seria fonte de energia vital dos demais corpos – vegetais e humanos, buscando nos fluxos sonoros e nas linguagens metafóricas conferir legitimidade ao seu *habitar* e *pertencer*. Neste sentido, como pontua Herbetta (2013, p. 185): "o som é o próprio encanto", pois, de acordo com os estudos de Miguel Wisnik (1989), criar os sons são ações produtoras de sentido e significado, as quais são regidas e regem a sociedade atuando como uma forma terapêutica de reorganização.

Nota-se no projeto de revitalização cultural indígena um compartilhamento de saberes em torno das músicas e dos instrumentos rituais sonoros que, muitas vezes, adquirem carácter

cosmológico, sagrado e de prestígio social. Estes instrumentos são acompanhados com discursos e manipulações sobre a tradição e um corpo de saber moral identitário. Portanto, seguindo os rastros da motivação humana em unir o presente ao passado e ao futuro, pode-se pensar que a *memória coletiva e a performance* compõem chaves de análise da sociabilidade e dos canais de transferência da tradição. Para tal, utiliza-se como conjunção o modelo - **mito : rito : som : letra : sentido** - para compreender o *recurso mnemônico da performance, seus sentidos êmicos e* as inovações no campo étnico nordestino.

Edmundo Pereira (2005) destacou no contexto dos Kapinawá que as expressões musicais indicavam mais do que meros estilos reproduzidos nas aldeias, pois, revelavam paisagens sincréticas que marcaram o encontro do étnico com o regional, ao ponto dos gêneros: *bendito, toante, toada, toré e samba de coco* demonstrarem elementos sincréticos dos "antigos caboclos" com o catolicismo popular, elementos afro-brasileiros e uma seleção de conteúdos para se referir a classificação de "música indígena". Neste sentido, o elemento de convergência central destas performances é a unificação do fazer musical com o pertencimento indígena, que destaca um regime de memória, sendo a "pisada" um movimento corporal e elemento de transe que dita o ritmo à coletividade para alcançar pelas guias a força do sobrenatural e das raízes antigas.

As retóricas do toré entre os seus praticantes elaboram a noção de etnicidade através de uma visão do passado, sendo a prática um mecanismo de reivindicação da conexão às linhagens de descendência e uma forma de manter a tradição dos antigos pela representação de uma cultura autóctone. Neste sentido, o toré desperta os 'recursos mnemônicos da representação compartilhada' (GRÜNEWALD, 2005a). Identifica-se que o toré tem enquanto característica ser um ritual coletivo criador de níveis de solidariedade concretos para o cotidiano, a partir de uma aceitação de códigos aceitos mutuamente pelo grupo para a auto-afirmação e o entendimento de uma meta-história vivida. Neste sentido, o campo da cosmologia indígena e dos *encantados* expressos musicalmente nas *guias*, *linhas* e sons organizados que constituem um importante acervo da gramática lógica e da pedagogia ameríndia presente no Nordeste. Tais expressões e aspectos ritualísticos se conectam com linhagens clânicas e parentelas, que revelam uma unificação do tempo e do espaço. Por conseguinte, encontraremos nas políticas inter e intra-étnicas disputas de poder acerca das posições de autoridades, visto que tais reinvenções da tradição imputam ao rito uma nova ordem coletiva, havendo uma série de disputas simbólicas (REESINK, 2000, 2002; CARVALHO, 2011; MARTINS, 1994; BATISTA, 2005). Logo, a performance e análises semelhantes às aplicações de Lévi-Strauss

(2004 [1964]) nas atividades do mitólogo permitem investigar as continuidades históricas, os repertórios culturais e os elementos criativos das tradições.

6 Aspectos teóricos-metodológicos

6.1. Breves apontamentos da noção de pessoa

"*No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, [...]*"
(MERLEAU-PONTY, 2018 [1945], p. 257)

O tema da pessoa se tornou um dos aspectos centrais na constituição da disciplina da antropologia. As considerações acerca da pessoa expressam o desenvolvimento de epistemes, problemáticas e paradigmas, que implicam em possibilidades de aprendizados e aplicabilidades de conceitos. Tais questões envolvem as 'políticas do conhecimento' baseadas nas relações dialéticas entre natureza/ cultura. Este capítulo tem como objetivo acompanhar a trajetória antropológica acadêmica acerca da temática, destacando as linhas teóricas estruturalistas, interpretativas e contemporâneas com breves repercussões intelectuais. Para tal, a partir da antropologia simbólica serão abordados os percursos intelectuais com seus paradigmas fundantes, tendo a intenção de criar problematizações e reflexões pelas noções de autores que se destacam na sociologia, antropologia simbólica e fenomenologia. Ademais, procura-se compreender – de modo resumido[59] - quais as associações estão atreladas aos conceitos de pessoa, corpo, sujeito, indivíduo.

Quando falamos da noção de pessoa estamos abrangendo uma série de paradigmas e percursos históricos acerca da compreensão do ser humano e das suas relações sociais. Tais concepções estão associadas à história da religião, da medicina, do individualismo, do pensamento racional positivo, dos conflitos entre localidade x globalização, teorias de rede (centro e periferias), das relações de gênero e mediações entre natureza/ cultura. Em outras palavras, tratar da pessoa como *fio condutor* de uma pesquisa, revisão ou argumento implica uma abordagem comparativa a partir da revisão dos conceitos e paradigmas, com a intenção de ampliar os esforços para compreender, principalmente, quais são os limites teóricos antropológicos. Portanto, trata-se de discutir alguns aspectos das implicações contextuais e epistemológicas que envolvem questões de poder e tradições intelectuais.

Neste sentido, o campo híbrido de uma *antropologia filosófica*[60] nos permite refletir as teorias do conhecimento que estão consolidadas na disciplina e quais chaves interpretativas

[59] Torna-se necessário destacar que não atenderei à totalidade de uma *antropologia da pessoa*, e dos seus subtemas: incorporação, corporalidade, corporeidade e etc. As 'passagens' intelectuais são extensas e remetem a diversas questões que fogem aos objetivos da tese.

[60] A temática da fenomenologia se insere no campo das constituições pela problemática de como se constitui a realidade, neste sentido, Husserl (1990 [1907]) destaca em sua obra o conceito de intencionalidade, sendo este

estão em questão. Portanto, aqui, o objetivo é compreender as associações presentes nos conceitos e as suas implicações, observando as obras de alguns autores que se destacaram na antropologia simbólica e nas discussões entre natureza / cultura. Sabe-se que as representações acerca da pessoa evidenciam um terreno de disputa e trocas simbólicas que se relacionam diretamente com as noções escalonadas entre indivíduo : sociedade (VALE DE ALMEIDA, 2004). Em outras palavras, tratamos de interações sociais concomitante aos processos de constituição, motivação e reflexividade.

Viveiros de Castro (2002) aponta diante do tema da inconstância ameríndia um paralelo histórico com a sociedade Tupi, questionando como se lida com a alteridade e se modela o self. *O mármore e a murta* são metáforas utilizadas pelo autor que expressam as relações com a tradição e a transmissão das práticas sociais. Enquanto os europeus eram rígidos em sua concepção na forma de lidar com a alteridade, entendendo-se enquanto *substância parcial*, os Tupi da costa se viam na construção de uma *alteridade relacional*, na qual a flexibilidade e adaptação com a alteridade faziam o aprimoramento humano. Por isso, o mármore estaria rígido pelo seu ideal de substancialidade, enquanto a murta seria mais adaptável. Esse contraste nos coloca algumas questões: como pensar a constituição da pessoa ameríndia, compreender os seus sentidos específicos e traduzi-los nas diferentes sociedades?

O sociólogo do corpo, David Le Breton (2012) aponta três aspectos históricos nas noções do corpo: 1. eu – vínculo consigo realizado através da objetificação de si; 2. alter – interação com o outro, comunidade, ethos; 3. a totalidade – relação com o absoluto, as quais se correlacionam com a historicidade do pensamento humano. Segundo o autor, o corpo é uma construção simbólica para se referir a si, posicionando-se no mundo e em um grupo social.

> As representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior dessa última, de uma definição de pessoa. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. Donde a miríade de representações que procuram conferir-lhe um sentido, e seu carácter heteróclito, insólito, contraditório, de uma sociedade a outra (LE BRETON, 2012, p. 18).

Como o autor descreve, as abordagens do corpo são contextuais as quais visam compreender como são construídos os laços, regras, condutas, sistemas, status, saberes e epistemes. Nesta direção, a pioneira teoria orgânica de Durkheim (2008 [1960]) foi um marco

central nas concepções fenomenológicas. Por conseguinte, Merleau-Ponty (2018 [1945]) desenvolve noções detalhadas da fenomenologia acerca do corpo, da memória, das sensações, da percepção e do ser no mundo através das reflexões dos *modus vivendi.*

na antropologia, pois apontou o uso *mimético* do corpo como uma forma de aprendizado e constituição que reflete a sociedade em questão. O fato social durkheimiano salienta o *corpo inscrito*, considerando as **representações do sujeito** como constitutivas da sociedade. Se de um lado o autor abriu caminhos para o estudo das emoções, do comportamento, da subjetividade e das representações transmitidas, por outro, a teoria orgânica não abrangia a complexidade das problematizações entre natureza / cultura e não abria espaço para o devir individual e social, sendo - na concepção dukheimniana - a constituição do self um espelho da sociedade permeada por vínculos de solidariedade e coesão.

Sob este aspecto, Radcliffe-Brown (1973) situa a produção do conhecimento como localizada, a fim de perceber no *processo social* a estática/ dinâmica e a estrutura/ função, através das características pautadas nas ações e interações dos seres humanos, agindo individualmente ou coletivamente. O autor (1973, p. 13) diz: "*A minha opinião é que a realidade concreta que o antropólogo social estuda, através da observação, da descrição, da comparação e da classificação dos fenómenos, não é uma entidade mas sim um processo, o processo da vida social".* De modo geral, a abordagem dicotômica entre indivíduo e sociedade ainda pautava as premissas metodológicas aparecendo sob diferentes ângulos na Antropologia Social e através do estudo dos papéis sociais, ver (TURNER, 2013; EVANS-PRITCHARD, 2005 [1976]; RADCLIFFE-BROWN, 1973).

Posteriormente, Mauss (2003 [1950]) definiu a noção de pessoa como categoria e elaborou a noção de interdependência entre o biológico, psicológico e o social, retirando a ideia de um 'estado natural' e direcionando-se para uma abordagem escalonada referente ao: biopsicosocial. Seus estudos traçaram apontamentos iniciais sobre a concepção e construção da pessoa, a qual se refere ao *homem investido de um estado em uma unidade biológica, psíquica e social*, segundo o autor: "a pessoa é uma substância racional indivisível, individual" (MAUSS, 2003, p. 367-397). Logo, as práticas corporais eram *incorporadas* através da natureza social do *habitus, que* derivado do léxico [*héxis*] exprime o adquirido. De acordo com a teoria da incorporação, conclui-se que o corpo é a ferramenta e substância original que molda o mundo e é moldada pelo mundo. Em outras palavras, Mauss elaborou a noção de **indivíduo** para o aspecto psicológico e da consciência pelos graus de interdependência e vínculos sociais. Se a tradição de Mauss centralizou o discurso - continuada por Dumont (2008) e Geertz (2012) -, por outro lado, tentou elaborar uma *etnofilosofia* ou *etnopsicologia,* afim de destacar as categorias nativas para a definição da pessoa. Portanto, a 'antropologia' estava iniciando as problemáticas da representação e dos pressupostos metodológicos para destacar as formas de

interação social e formação comunitária. Logo, a categoria de pessoa foi e é um rótulo útil para destacar as classificações nativas que se referem a relação de indivíduo : sociedade para se distanciar dos pré-conceitos ocidentais da noção de indivíduo, uma vez que a preocupação antropológica se voltou para os termos nativos.

Os estudos da noção de pessoa e as ideias do corpo são diversos, como Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) descrevem, a Melanésia, o sudoeste asiático, a África e a América do Sul tiveram problematizações distintas através das teorias de reciprocidade, incorporação, bruxaria, magia, descendência, filiação e ontologia. Por ora, como apontam os autores, pode-se ressaltar que estes estudos circundam a "definição e construção da pessoa pela sociedade" (SEEGER; DA MATTA; CASTRO, 1979, p. 3-4). Desta maneira, as ideias sul-americanas acerca da pessoa não são totalmente deslocadas e equivalentes às concepções africanistas, logo problematiza-se a noção de pessoa ameríndia diante de quais as formas processuais de constituição. Portanto, agora, a corporalidade não era vista meramente como *experiência de suporte de papéis e identidades*, em contrapartida, era uma *matriz de significação e objeto de pensamento*. Portanto, o processo de constituição da pessoa não se restringia apenas ao seu aspecto físico, havendo uma pluralidade de níveis e especificidades.

As teorias mágicas deram espaço para as práticas singulares de: formação do self, técnicas, organização, percursos e itinerários terapêuticos (LOYOLA, 1984). Concomitantemente, a noção de estrutura instaurada em uma abordagem funcional do social, foi transformada na visão estruturalista que caracteriza a *estrutura psicológica* como uma capacidade biológica simbólica do ser humano. Logo, o homem fazia passagem de uma natureza que se tornava cultura, ou seja, um ser natural em formação cultural - ver Lévi-Strauss (1976), Geertz (2012), Csordas (1990, 2008) e Ingold (1996).

A noção de pessoa abrange um fenômeno de relações e de experiências que se refere ao processo perceptivo e relacional entre indivíduos e sociedades, desta maneira, procura-se detalhar o *sagrado* como modalidade da experiência e problematizar o seu sentido no trabalho etnográfico, trazendo também a ideia do *conhecimento culturalmente compartilhado do corpo* como uma técnica que opera em comunidade a partir de *disposições compartilhadas potencializadas pelos rituais*, as quais envolvem aspectos psicossomáticos que interagem em nível cognitivo, emocional, interativo e reflexivo nas práticas sociais. A aplicabilidade deste modelo é um instrumento para: 1) problematizar o trabalho etnográfico partindo das noções nativas do sentido do "sagrado", 2) compreender adaptações cosmológicas e sociais que envolvem práticas localizadas em territórios tradicionais, 3) analisar significados

compartilhados implícitos/ explícitos, 4) considerar os aspectos imateriais do corpo como: percepção, cognição e emoção, 5) para através das representações apontar os mecanismos das economias simbólicas.

Portanto, procura-se um conjunto de práticas e saberes tradicionais localizadas no território que estão associadas a noção da pessoa e da memória coletiva no campo do "sagrado" (HALBWACHS, 1990; INGOLD, 1991). Deste modo, os músicos, especialistas da língua materna (*yaathê*) e demais interlocutores que trabalham em torno da produção de um saber tradicional que configuram mediações entre os campos de práticas tradicionais, plantas sagradas e cantos da tradição se aproximam dos objetivos da tese e do recorte teórico-metodológico, uma vez que é proposto problematizar o conceito nativo de "sagrado" por meio das práticas musicadas com uso de plantas tradicionais que detalhem o cotidiano e os eventos comunitários. Para tal, há enquanto proposta fundamental compreender e analisar o aspecto reflexivo da "tradição" bem como as suas políticas e normas de um povo indígena com identificação compartilhada e contrastiva.

6.2 Metodologia

Pesquisador: [...] estudo práticas com plantas, músicas, essas coisas,
Qual é o seu nome mesmo?
F- Maktxo/ Ediraldo
P- e quer dizer o quê?
F- Desconfiado.
[durante entrevista com professores indígenas, Aldeia Sede Fulni-ô, julho de 2018]

A pesquisa etnográfica envolve a observação, alteridade, diálogo e ação como parâmetro metodológico fundamental, no qual existem diversos modelos para se pôr em prática (BECKER, 2007). Cardoso de Oliveira (2006) observa no processo intersubjetivo - em contraponto ao excessivo objetivismo científico - que a construção da verdade e da narrativa do antropólogo confere legitimidade e autoridade à escrita e aos processos de significação. Na abordagem interpretativa, C. Geertz (2012, 2014) - ainda que minimize os relatos nativos e centralize o discurso etnográfico - ressalta que o texto deve apresentar de modo claro, coerente e definido duas etapas: descrição e análise. Tal proposta pretende separar os pontos de vista e, como desenvolveu Viveiros de Castro (2002), a aplicabilidade dos casos e simetria das categorias de análise. Pois, o fundamento do exercício antropológico é o uso e o pensar reflexivo da cultura, sendo a própria aplicabilidade da palavra os meios para a sua textualização (WAGNER, 2012 [1975]; CUNHA, 2017; CLIFFORD, 2014 [1994]).

No caso presente, apliquei ao processo etnográfico uma composição de técnicas metodológicas, como uma composição criativa crítica para a realização do trabalho, refletindo a "entrada" em campo de acordo com as possibilidades de realização da pesquisa, tendo em vista os processos de negociação com os nativos (BOURDIEU, 1994; WAGNER, 2012 [1975]). A articulação metodológica envolve uma ação a partir do *diálogo dos complexos* (da jurema, dos aerofones e do toré), que aborda relações adaptativas das práticas tradicionais com uso de plantas e inserção em atividades socioeconômicas. Deste modo, procura-se a compreensão de processos de abertura da etnia para se inserir em cadeias produtivas do turismo e do entretenimento ao mesmo tempo em que resguardam um "segredo", consequentemente, destaca-se formas de atuação de uma 'política da tradição' no 'regime da indianidade'.

No caso Fulni-ô é necessário sensibilidade e destreza acerca do *segredo do sagrado* e dos limites do trabalho de campo, pois tais sujeitos guardam histórias secretas e anos de um contato conflituoso. Alguns pesquisadores já descreveram os entraves da pesquisa de campo com os Fulni-ô, sendo a descrição o exercício da junção de *fragmentos* (FOTI, 1991) com uma *balança de precisão* (SCHRÖDER, 2012) para medir as palavras referentes ao objeto da pesquisa. Tais explanações nos apontam sobre como os Fulni-ô se portam frente às articulações da produção acadêmica e da exposição da "ciência do índio". A constância do "segredo do sagrado" - detalhados nos capítulos anteriores numa abordagem sócio-histórica - também se aplica para ditar os rumos epistemológicos da pesquisa (o que por si já é uma fonte de estudos), sendo constante o fechamento destes indígenas para a realização de projetos científicos nas mais diversas áreas (DANTAS, 2002). Pois, nem sempre é do interesse de alguma comunidade expor a área do seu território, suas localidades "sagradas", o uso das plantas terapêuticas e práticas rituais, ou seja, falar do território, costumes e tradições às vezes é muito problemático. A sua exposição pode gerar consequências de fragilidades e vulnerabilidades ao grupo, por isso, a função política das palavras continua a ser o maior desafio na composição final do texto (CUNHA, 2017). Entretanto, temos uma visão da etnografia como um processo de envolvimento que engloba diferentes etapas, a qual não se trata apenas de uma descrição e análise, mas sim de uma troca de experiências fundamentada por um *aprender fazendo*, ou seja, uma forma de envolvimento e compromisso de estudo *com* as pessoas. É desta maneira que levamos os *outros* à sério, considerando-os de objetos aos sujeitos que compõem a pesquisa e ditam os seus rumos epistemológicos (INGOLD, 2015, 2019).

Já ressaltamos que a imagem do antropólogo pode ser conflituosa com os nativos por inúmeras razões, em muitos casos, a distância entre: do ladrão de cultura ao defensor de

minorias é uma variável significativa e de grande valor para a abertura no campo. Como um "de fora" fui visto como: "fotógrafo, cineasta, antropólogo, intruso, professor, historiador, hippie, estudante, turista, frei, amigo, curioso, filho branco" e mais. São muitas as imagens trocadas e atribuídas ao antropólogo pesquisador, não pretendi vestir as roupas das caricaturas mencionadas, porém elas surgiram por algum motivo. Por ora, quero enfatizar que é fora destes estereótipos que se encontra a chance de novas "imagens". É no convívio entre pesquisador e pesquisados que estas imagens se reforçam ou ganham novas roupagens nas suas interações. Em outras palavras, estar na posição de um antropólogo com pesquisa aceita pelo grupo étnico foi um trabalho de anos de convívio com muitas conversas e diálogos acerca das barreiras e possibilidades de tradução.

Em linhas gerais, ao analisar a minha trajetória acadêmica me considero um pesquisador "entre espaços" - aqui faço uma analogia a (AUGÉ, 2000 [1992], 2007) no campo de drogas/ culturas, pois enquanto antropólogo e nativo desenvolvi uma dissertação com um grupo urbano de ayahuasca: a Sociedade Panteísta Ayahuasca (SPA) (BITTENCOURT, 2015), que renderam boas discussões sobre religião e enteógenos. No entanto, no campo da jurema ainda não estava claro a sociabilidade e o particular dos contextos étnicos no Nordeste. O segundo eixo da sociabilidade das expressões sonoras, da organologia das fontes sonoras e sentidos dos aerofones se correlacionam com meus estudos pessoais sobre a confecção do *didgeridoo* (instrumento aborígene australiano) e demais execuções em instrumentos de sopros e cordas. Certamente, estas bagagens influenciaram a minha atenção para as plantas sagradas e a expressão musical Fulni-ô no Nordeste.

6.3 O estudo de caso

Como destacam Chadderton e Torrance (2015), os estudos de caso impulsionados pelas Escolas de Chicago e do Reino Unido envolvem duas questões: *abrangência e profundidade*, junto ao viés interacionista fenomenológico. Por isso, haviam muitas ideias sobre como atuar em campo e quais propostas possíveis estariam acessíveis ao caso. Em um determinado momento, pensei em estudos da relação dos complexos do mel e da jurema seguindo as ideias de Neto e Grunewald (2012), entretanto, no caso Fulni-ô tais elementos estavam distantes das práticas coletivas compartilhadas, sendo atualmente individualizadas as ações tradicionais acerca do mel e das abelhas nativas, tornando-se práticas poucos expressivas ao caso, como demonstrado anteriormente por Carla Campos (2006). Portanto, no recorte metodológico foi preferível focar na profundidade, ou seja, no compartilhamento de sentido acessível das práticas

cosmológicas dos Fulni-ô e problematizar os seus limites epistemológicos e ontológicos, pesquisando a construção social do caso e os significados *in situ*, ou melhor, a história a partir da visão dos próprios indígenas. Neste caso, as dificuldades estão em olhar além do imediato para compreender as 'verdades em processo de representação'. Para além das arenas da performance e do comportamento imediato, há o objetivo de adentrar nos sentidos compartilhados e construções históricas, por meio de noções coletivas da expressão étnica-cosmológica Fulni-ô. Deste modo, tenho enquanto preocupação a compreensão do mundo vivido, percebido e o uso reflexivo da "cultura" como metalinguagem (CUNHA, 2017), através dos processos de adaptação cosmológica e alteridade étnica. Falar em como os Fulni-ô vivem e "palestram" sobre seus "costumes e tradição" é descrever os fragmentos de como os Fulni-ô vivem e refletem sua "cultura" e "tradição". Deste modo, a busca por trocas, narrativas e singularidades culturais se tornou presente, uma vez que os próprios atores indígenas buscavam traduções sobre o seu modo de vida, as quais também tinham a intenção de manter protegidos certos segredos linguísticos e clânicos.

Para a compreensão da "ciência do índio" e da sua "pisada" – como forma de rezar e habitar o mundo - destaco as interseções, entrelaçamentos e separações de um conjunto de saberes sonoros (toré, sambada e cafurna), em uma rede de comunicação e economia simbólica, em dois campos: Complexo da Jurema (MOTA, 1987; MOTA; BARROS, 2002; NASCIMENTO, 1994) e das Flautas Sagradas no Nordeste (BASTOS, 2007; NASCIMENTO, 1998; PEREIRA, 2011). A preocupação se fixa em torno das traduções e reflexividade que os Fulni-ô acionam para o seu mundo externo, como eles negociam o autêntico utilizando a "tradição" e os *sinais de indianidade.* Deste modo, nos questionamos: quais as transformações/ adaptações cosmológicas e performáticas do caso Fulni-ô no contexto de longa duração? qual a relação entre plantas, territorialidade e identidade no estudo de caso? Tais questões pretendem seguir os fluxos e dispositivos formadores de identidade a partir dos sentidos e noções conferidas às plantas, a confecção de objetos sonoros e técnicas relacionadas. Logo, viso uma composição geral da cosmologia e performance, que atua como produção do processo da vida social (SEEGER, 2015).

De modo objetivo, tal pesquisa se propõe a analisar as continuidades, trocas e adaptações das práticas cosmológicas que utilizam de plantas sagradas e terapêuticas para a interação entre humanos e não-humanos, tendo como eixo de partida as políticas da tradição e a sociabilidade de saberes referentes aos processos identitários, comunicativos e performáticos. De carácter qualitativo, esta pesquisa assume a perspectiva do método praxeológico

(BOURDIEU, 2002 [1972]) pela abordagem de estudo de caso e exercício da observação participante. Realiza-se a pesquisa pela revisão bibliográfica; busca por documentos históricos; coleta e análise documental de material audiovisual; trabalho de campo (incursões, reconhecimento de plantas, produção de exsicatas com coleta e armazenamento de plantas, diário de campo, participações em conferências de saúde indígena, "trabalhos" do turismo étnico e atividades artísticas-religiosas, realização de entrevistas semi-estruturadas e conversas informais, captação de performances).

A sistematização dos dados é focada na análise do material coletado correspondente às categorias de abordagem: cosmologia, territorialidade e performance. Realizou-se transcrições das entrevistas e conversas informais anotadas no diário de campo; gravação audiovisual e transcrição de 3 cafurnas sistematizadas com o apoio do músico Eric Caldas e uso de programas como o *Finale* e o *Melodyne;* também foi elaborado uma linha do tempo e um calendário cosmológico para ilustrar de modo representativo o processo sócio histórico e as adaptações Fulni-ô. As cafurnas foram traduzidas em um trabalho coletivo com 5 professores indígenas e especialistas no *yaathe* (sr. Abdon dos Santos, Telson dos Santos, Ediraldo Torres, Marcinho de Sá e Dona Ita Ribeiro), que conferiram autorização e legitimidade acerca da qualidade da tradução. No entanto, muitas pessoas indígenas me auxiliaram ao compartilharem seus entendimentos e criatividades sobre o *tolê*, as *cafurnas* e demais expressões musicadas. Inclusive, em muitos momentos, utilizamos de técnicas compartilhadas de captação, pois a câmera e o gravador foram compartilhados, assim tive grande ajuda dos Fulni-ô: Rafael Fulni-ô e Tayho Matos na produção de alguns materiais.

O campo de atuação deste trabalho é efetivado pela sua transdisciplinaridade em torno da interpretação do sagrado com a antropologia, etnobotânica e etnomusicologia. Esta interseção ocorre pelo viés antropológico e necessidade de atender a profundidade empírica das práticas tradicionais, religiosas e da performance Fulni-ô. Para traduzir a complexidade das mãos, plantas, cânticos e seus modos de operação nos *locus sociais,* foi preciso realizar um conjunto de técnicas metodológicas para abranger o "fato social total" do estudo (MAUSS, 2003 [1950], p. 309). Por isso, em um determinado momento, estive com um questionamento semelhante ao de Edmundo Pereira (2011), que descreveu os gêneros musicais indígenas (*cocos, toantes* e *benditos*), através de um estudo histórico-antropológico. Com tantas categorias e métodos de trabalho, como poderíamos reunir um único direcionamento para atender aos objetivos da tese? Como integrar esses conhecimentos em um único estudo?

Para tal, o trabalho de campo por meio da observação participante é o fio condutor do direcionamento metodológico. A importância da participação e coleta de dados em primeira mão é destacada em ambas as disciplinas, a aproximação e experiência direta com os sujeitos da pesquisa permite a construção aproximada dos sentidos e uma elaboração detalhada acerca do empírico. Logo, este rumo transversal se consolidou por ações específicas, uma vez que a disciplina da etnobotânica auxiliou com o reconhecimento de plantas e a sua catalogação, enquanto a etnomusicologia serviu de apoio para a sistematização e teorização das performances (ALBUQUERQUE, 2015; MERRIAM, 1964; SEEGER, 2015; GEERTZ, 2004 [1968]). Como as concepções da noção de tradição são tratadas distintamente em cada disciplina, segui os direcionamentos propostos por Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 302): "*reconhecer e valorizar as contribuições dos saberes tradicionais para o conhecimento científico; fazer participar as populações que as originaram nos seus benefícios; [...] preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional*".

O recorte metodológico se concentrou na classificação das arenas "sagradas", artísticas e os modos de comunicação presente na *performance* Fulni-ô, logo, em minha visão, o saber tradicional entrelaça a produção de identidade através da territorialidade, plantas, rezas, sons e sentidos. Os espaços religiosos se revelaram com distintas normas culturais: o Ouricuri, a Igreja da Aldeia Sede, as festividades comunitárias e as "reservas" turísticas que atendiam aos turistas tinham códigos bem definidos e compartilhados na comunidade. Logo, procurei atender três questões: qual a circulação cosmológica e performática Fulni-ô? Quais os sentidos e continuidades cosmológicas acessíveis no caso Fulni-ô?

Como alternativa ao campo do "secreto" e do "sagrado" Fulni-ô foi visto como objeto de análise um conjunto de práticas religiosas acessíveis. Por isso, foco nas práticas complementares que se constituem pelo contato, articulação e contexto da interculturalidade, como as práticas de valor comunitário, sejam estas religiosas, terapêuticas, festivas, familiares, de etnoturismo. Concomitantemente, específico o "índio artesão" àquele que coloca uma roupagem - no sentido bourdiano (2013) - por *disposições compartilhados pelo habitus*, a qual se provê das atividades étnico-religiosas-artísticas e as utiliza como opção de renda secundária no orçamento familiar indígena. Para tal, acompanhei a circulação e itinerários de alguns grupos e famílias indígenas em suas atividades nos estados de Pernambuco, Paraíba, Piauí e Bahia. No entanto, não considero que o modelo etnográfico seja multi-situado, uma vez que o *locus* privilegiado de troca etnográfica central foi no território da Aldeia Fulni-ô. Também, realizei escolhas de alguns locais, uma vez que eventos em Goiás, Rio de Janeiro e São Paulo se

tornaram financeiramente caros e dispendiosos demais. O outro motivo foi a saturação dos dados e a observação de um padrão. Se do lado de fora essas dinâmicas eram mais momentâneas e uniformes, no aspecto local essas dinâmicas performáticas se correlacionaram economicamente com o tempo das práticas do “rito do Ouricuri” e do mundo dos brancos em uma dialética de aproximação e afastamento (como já destacado, DANTAS 2002b, 2007). Esta configuração social estaria presente em todos os “trabalhos” produzidos na "representação do índio" ou na “coisa de índio para branco ver”.

De modo geral, este trabalho se insere no contexto da teoria de *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) para atender aos estudos da etnicidade, segundo os *processos de articulação e mobilidade* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, 1976b) dos indígenas para as cidades e dos turistas para as aldeias. Com a intenção de alcançar os percursos performáticos e itinerários terapêuticos de âmbito ritualístico, será utilizado como referencial cosmológico de Langdon (1996) e Reesink (2016). A intenção é compreender a agência dos indivíduos, das plantas e os contextos sociais que permeiam as políticas da tradição e a sua economia simbólica. Em última instância, a abordagem teórico-metodológica procura captar fragmentos da comunicação de uma identidade em processo pela abertura das potencialidades humanas. Através destas questões fundamentais questionamos - sob influência de Viveiros de Castro (1996) - acerca das possibilidades de verificar alguma perspectiva ameríndia nordestina Fulni-ô pelas práticas contínuas de longa duração que abrangem as plantas consideradas sagradas e de prestigio na comunidade. Para tal, seguimos três amplos percursos: 1. Compreender as adaptações das dinâmicas territoriais e cosmológicas em torno do ouricouri, jurema e juazeiro; 2. relações entre indivíduo, sociedade, território e plantas; 3. criatividade e expressões tradicionais musicais derivadas de plantas sagradas Fulni-ô. Estas preocupações me colocaram em consonância com pesquisadores que trabalharam com o “sagrado” indígena no Nordeste, através das práticas com plantas e as suas performances.

Para a compreensão das formas dos “trabalhos” e apresentações artísticas foram necessárias a participação observante e a conversa com os atores deste cenário, sendo estes classificados a grosso modo de indígenas e turistas. Os turistas são um grupo genérico que iam à aldeia para as vivências ou para conhecer o local, sendo vistos como os “de fora”. Eles podiam ser genericamente indígenas de outras etnias, brancos, pessoas de terreiro e *new agers* que têm a semelhança do não pertencimento à etnia Fulni-ô. Desse modo, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e conversas informais em grupo com turistas e indígenas durante estas atividades, assim como fora delas. O público-alvo para as entrevistas semi-estruturadas foram

os índios artistas, anciões, agentes de saúde, agricultores, especialistas em ervas/ plantas tradicionais e professores indígenas. Ao todo foram realizadas 50 entrevistas semi-estruturadas e 60 conversas informais com indígenas Fulni-ô, já os turistas somam 30 entrevistas semi-estruturadas. Como os professores eram os formadores dos jovens das aldeias, sendo os especialistas e "produtores de cultura", este grupo se tornou essencial para a reflexão em torno da comunidade e do seu processo de sustentabilidade étnico-religiosa, sendo um grupo seleto de reflexão para este trabalho. No geral, os indígenas que realizavam atividades de turismo e apresentações culturais eram jovens de 12 a 21 anos e homens de 22 a 60 anos. No caso em questão, tive a sorte de acompanhar o restante da vida de seu *Thxyxá*/ João, um ancião com mais de 70 anos de muita sabedoria nas palavras e disposição para acompanhar o seu sobrinho Thafkhêa no percurso do turismo indígena[61] com plantas sagradas. Também, participei de eventos com a presença de coletivos indígenas, conversando com muitos deles, inclusive, com crianças na aldeia de 3 a 14 anos que me despertaram para o tema da transmissão, internalização das performances e sentidos musicais. Pude acompanhar o crescimento de alguns destes jovens, se eu os via inicialmente meninos, no final da pesquisa já eram adolescentes, sendo estas crianças uma grande companhia nos jogos de futebol e conversas sobre a língua indígena. No geral, tive o apoio de muitos indígenas de variadas idades que reconheceram o valor desta pesquisa.

No andamento da pesquisa observei que - fora das práticas juremeiras e dos aerofonos no etnoturismo - as plantas de um modo geral ganhavam um carácter de uso popular, produzidas localmente por especialistas (benzedeiros, garrafeiros, especialistas em ervas) e trocadas entre a comunidade indígena. Portanto, falar de planta sagrada e medicinal com os Fulni-ô, é destacar que em um pedaço da caatinga há uma "farmácia viva" na qual estes indígenas têm propriedade e domínio acerca dos recursos naturais, inclusive, com classificações próprias no *yaathe*.

Deste modo, optei por enfatizar uma metodologia que abarque a complexidade do uso indígena de plantas sagradas. Coloco em prática a proposta desenvolvida por C. N. da Mota (1987, 2002, 2007) e de Nascimento (1994, 2012) no *Complexo da Jurema*, buscando correlacionar sem hierarquizar os conhecimentos nativos, botânicos e antropológicos. Se de um lado os antropólogos geralmente têm que recorrer às formações complementares para aplicar estudos etnobotânicos, já os biólogos tendem a desconsiderar o processo de descrição e formação de sentido das categorias nativas, o que impede uma compreensão aproximada e

[61] Talvez, os termos etnoturismo, turismo indígena e turismo em terras indígenas esteja dúbio pela sua não definição, porém, nos próximos capítulos retornaremos a essa questão e terei a possibilidade de esclarecer como estas categorias são aplicadas.

processual do caso. Notei estudos que realizam uma catalogação imensa de plantas, mas não expõem nenhum termo nativo, o que se subentende a consolidação de assimetrias na produção do conhecimento. Já em outros casos, os antropólogos descrevem suas ações, mas não correlacionam as plantas nativas com os conhecimentos científicos botânicos em questão, deixando-nos uma brecha nas pesquisas (ALBUQUERQUE, 2002). Portanto, de modo propositivo, penso que seja dever do antropólogo(a) que estude vegetais no campo religioso ou ecológico, a correlação com metodologias e ações da etnobotânica, minimamente, como: reconhecimento, registro fotográfico, desenhos, produção de exsicatas e catalogação de plantas encontradas em campo. Deste modo, é possível um paralelismo e correlação dos saberes/ conhecimentos. Em vista disso, este trabalho se torna propositivo para os pesquisadores no cenário antropológico realizarem tais ações metodológicas.

6.4 Entrada no campo de pesquisa

A entrada no campo de pesquisa ocorreu de modo gradual durante o doutorado. Inicialmente, participei das "cerimônias e vivências" das "medicinas indígenas", porém, sem a presunção de me envolver etnograficamente, isto é, sem ter a ideia de coletar dados por entrevistas formais, ou, apresentar-me enquanto um pesquisador acadêmico. Nos momentos iniciais me coloquei como um participante dos contextos religiosos fora da aldeia, na intenção de exercitar mais a integralidade da observação do que a análise dos objetivos acadêmicos.

O contato inicial com o campo de pesquisa ocorreu através da minha participação nestas atividades religiosas e artísticas em: cursos, oficinas, "cerimônias" e "trabalhos" na Região Metropolitana de Recife. Nestas atividades conheci alguns nativos Fulni-ô: Xicê, Makairy, Flixiwá, Thafkhêa, Sainny, Wyho, Txhale, Edson, Rafael, Ary, Francisco, assim como alguns poucos indígenas de outras etnias: Baré, Xucuru-Kariri, Kapinawá, Kariri-Xocó, Atikum, Huni-Kuin. Desse modo, estive motivado a acompanhar um percurso realizado por indígenas nas arenas e contextos do etnoturismo com viés artístico e religioso, onde as "plantas sagradas" e as 'plantas de poder' (LANGDON, 2005) ganhavam uma dimensão diacrítica no contexto intercultural. Posteriormente, com a consolidação dos objetivos, apresentei-me enquanto pesquisador e participei de "cerimônias" e "trabalhos religiosos" dentro da aldeia, nas serras e ditas "reservas" na T.I. Fulni-ô. Na medida em que acompanhava as circulações de fora para dentro e de dentro para fora das aldeias, conheci algumas famílias Fulni-ô, que me permitiram uma aproximação do contexto local e de uma série de atividades. Foi desta maneira que os próprios Fulni-ô me impulsionaram a compreender suas expressões cosmológicas,

performáticas e comunicativas em um cenário sócio-histórico mais amplo. Pois, ainda que com ressalvas, todos gostam de conversar brevemente sobre as transformações cosmológicas das religiosidades e do cenário musical da aldeia, a citar as *cantigas de trabalho, a batida de feijão, a banda de pife, o tolê, as cafurnas, serestas* e demais gêneros musicais, os quais traziam uma abordagem contextual do mundo vivido e percebido Fulni-ô.

Durante os anos de 2016 a 2021 fui à aldeia para diferentes atividades, participando da circulação e articulação religiosa, no ano de 2018, mantive a observação a partir do cotidiano da aldeia, com a intenção de conversar e entrevistar indígenas acerca do contexto local das performances e da teatralização - nos termos de Canclini (2000). Estive presente nos eventos da aldeia, como: aberturas do rito do ouricuri, a *Restauração de Yassakhlane*, "Festa da Santa", formação de professores indígenas nas escolas das Aldeias, Fest-Cine Fulni-ô, a 8º Conferência de Saúde Regional Indígena, falecimento do cacique João de Pontes e abertura de "terreiros" em casas de unidades familiares. Também, participei das mais diversas cenas do cotidiano local, desde: aniversários de crianças, batismos, pedidos de casamento, cerimônias fúnebres, e muitas mesas de refeições.

Durante toda a pesquisa foi preciso respeitar o tempo do "sagrado Fulni-ô", uma vez que as "obrigações" indígenas têm como consequência o distanciamento com os brancos e a impossibilidade de determinados temas. Inclusive, a partir das 18:00h é proibida a entrada e circulação dos "de fora" na T.I., o que deixou um clima de tensão durante as minhas estadias, visto que acampei durante 3 meses embaixo de um juazeiro no quintal de algumas famílias. Em decorrência desta regra interna, senti a necessidade de conversar com o pajé Gildiere Pereira Ribeiro a respeito da minha estadia na aldeia, a qual foi bem recebida desde que eu sempre avisasse quando retornasse e não ficasse "à toa na aldeia durante a noite". A dinâmica da recepção e dos grupos políticos Fulni-ô me obrigou a buscar hospedagem em lugares dentro e fora da aldeia Fulni-ô, em pousadas e hotéis na cidade de Águas Belas, visto que os indígenas tinham um sentimento ambíguo ao "branco". Na realidade, por mais que qualquer família ou colaborador te hospede dentro da aldeia, em algum momento a curto prazo ocorrerá uma pressão comunitária impondo as normas Fulni-ô tradicionais. Deste modo, realizar uma etnografia clássica de longa permanência não se torna possível e viável, uma vez que os indígenas solicitam no seu cotidiano espaço e "reclusão sagrada" para as suas "obrigações". Tal dinâmica me obrigou a ir e vir da aldeia muitas vezes como forma de restaurar os princípios de convivência, já que a saturação da estádia a tornava altamente negativa para as aberturas nas conversas. Logo, realizei trabalho em campo durante os meses de março a setembro de 2018,

com estadia de 15 dias em cada mês. Também passei finais de semana e poucos dias nos meses de fevereiro e abril de 2017 e nos meses de fevereiro, março e abril de 2019. Mesmo com a pandemia (do Sars-covid 19), em janeiro de 2021, permaneci uma semana na aldeia com uma pequena equipe audiovisual para realizar o registro audiovisual do Mestre Matinho Fulni-ô, por projeto aprovado na Lei Aldir Blanc de Registro e Salvaguarda de Mestre da Cultura Popular Tradicional.

É preciso destacar que há um conjunto de temas proibidos aos Fulni-ô. Qualquer pergunta que envolva os clãs, a jurema ou o *tolê* do *Keyxatka-lhá* estará sujeita ao encerramento da entrevista, ameaçando a profundidade do estudo. Lembro, quando, de modo ingênuo, perguntei acerca dos clãs para uma senhora índia, tive como resposta uma chamada de atenção por parte de vários indígenas com um convite de retorno para casa. Apenas depois fui entender a dimensão dessa pergunta e o quanto poderia ser negativo para algumas famílias revelar suas linhagens de parentesco, uma vez que os casamentos entre "índios e não-índios" é visto na aldeia com maus olhos. Em outras palavras, a exposição histórica da "mistura" não é tão simples. Por isso, a posição de fazer perguntas, produzir fotos e vídeos é algo difícil de lidar, pois os pesquisados se sentem expostos e impõem com sensibilidade limites no campo do saber. Por outro aspecto, após alguma convivência alguns indígenas me convocavam para fotografar no cotidiano eventos da igreja, batismos, produzir videoclipes e mais criações em torno das festividades e interesses. Obviamente, essa relação foi se formando na medida em que me tornei conhecido por algumas famílias indígenas. Posso ressaltar que foi através da câmera que recebi vários convites e várias chamadas de atenção, incluindo pedidos para deletar fotos e filmagens, ou, para enviá-las o mais rápido possível. Em suma, a câmera fotográfica e o gravador foram dispositivos interessantes para reconhecer e dialogar acerca dos limites do "sagrado". Se de um lado, a câmera foi um elemento de busca pelos limites do sagrado ao verificar até onde era permitida a produção de imagens, por outro, a restituição das fotografias e vídeos foram elementos de entusiasmo e aproximação dos vínculos, pois, devolvi cerca de 300 fotografias a muitos núcleos familiares, sendo inclusive esta ação o motivo de me convidarem para as festividades da Igreja, batismos e a entrada do Ouricuri.

Nesse sentido, é consenso que uma das maiores dificuldades no campo Fulni-ô é a disputa intraétnica por oportunidades socioeconômicas, uma vez que os discursos e ações dos atores sociais também são centrados em suas posições: etnia, família, classe, gênero (BOURDIEU, 1986). Este aspecto teve maior proporção com a morte do antigo cacique e o "racha da aldeia" (como detalhado adiante). Entrar na casa de alguns poderia ser um fator para

não conversar com outros, do mesmo modo que poderia gerar maus entendidos. Por isso, atingir a simetria e objetivos na realização da pesquisa se torna uma idealização a ser vivenciada em conjunto. Como detalhamos acima, é no processo de aprendizagem etnográfica que estudamos com as pessoas e reconhecemos qual a possibilidade das ações etnográficas.

Como forma de viabilizar a pesquisa e esclarecer a minha presença na aldeia, a qual obviamente era notada por muitos (inclusive me paravam e perguntavam o que eu fazia na aldeia), conversei com colaboradores e interlocutores para refletirmos a consolidação dos objetivos em comum acerca dos objetivos da pesquisa. Aos poucos a comunidade esteve informada de que um "branco, barbudo e magro" andava de um canto ao outro perguntando por plantas, toré, flautas e cafurnas. Como era difícil os interlocutores indígenas me acompanharem por causa dos conflitos familiares, alguns me davam indicações de pessoas e locais, em consequência, geralmente, eu conhecia as pessoas sozinho, batia nas portas das suas casas ou as encontrava na rua. Em muitos momentos para a realização das entrevistas foi necessário marcar horários, andar sem destino ou esperar para encontrar as pessoas na rua da igreja e as acompanhar em suas feiras, exercícios e refeições.

O momento das conversas e entrevistas não era fácil, muitas vezes o gravador ganha um olhar negativo e de reprovação, a ideia de gravar a voz em um relato poderia ser um tanto incômoda e perigosa, visto a repercussão das palavras na própria comunidade e fora dela. Consequentemente, foram muitos os pedidos para desligar o aparelho, ou, realizar as entrevistas sem o uso do gravador. Bastava dizer a minha profissão: "antropólogo", que a negativa surgia com um: "ai Meu Deus, tem um antropólogo aqui" (família da Aldeia *Xixia-khlá* [02/2019]; entrevista na casa de Francisco, professor indígena, [07/2018]). O que exigiu um certo exercício para acompanhar as histórias escrevendo no momento de sua narração ou lembrá-las depois. Em outros casos, o gravador ganha um destaque, pois na exibição das cafurnas sempre me pediam para captar o som, alguns indígenas ainda pegavam o gravador para entrar na "roda" e registrar o som de um local onde branco nenhum poderia estar. Certamente, desvendar as possibilidades imagéticas e sonoras do "sagrado" não foi tarefa fácil, mas, tornou-se possível por um entendimento mútuo acerca da valorização das tradições Fulni-ô.

Entretanto, posso destacar que a maior dificuldade (além do silêncio) foi com o termo de consentimento e autorização da pesquisa, uma vez que geralmente os pesquisadores coletam as assinaturas no momento da entrevista, antes de publicar o trabalho final. No meu caso, alguns indígenas destacaram que apenas assinariam a autorização da divulgação do trabalho após a restituição da versão final. Assim, alguns especialistas da tradição se comprometeram a

esclarecer possíveis dúvidas, revisar a tese e conferir informações necessárias antes de sua publicação. O maior fator de dificuldade para esta ação foi a pandemia de COVID-19, pois com o isolamento social e impossibilidade de sair da cidade para a aldeia durante o ano de 2020, estive impedido de realizar a repartição e restituição com conversas presenciais. Portanto, a solução foram os telefonemas e conversas por aplicativos que se apresentaram como formas possíveis de comunicação nos tempos de isolamento social. Ainda que em muitos momentos as opiniões sejam distintas, principalmente acerca do uso das referências necessárias, houve um consenso em torno das adaptações cosmológicas e da importância linguística havendo uma valorização do estudo pela sua capacidade de demonstrar temporalmente o aspecto dinâmico do "rito ouricouri" e os padrões do regime da indianidade Fulni-ô a partir da manutenção linguística do *yaathe*.

6.4.1 Práticas performáticas

Como destaca Menezes Bastos (2006a, 2006b, 2006c, 2007), as Terras Baixas da América do Sul é uma área abrangente de estudo focado no cenário da música e da etnologia, sendo um campo de difusão e *sequencialidade* com muitas concepções acerca do sentir, perceber e do fazer musical. Segundo o autor, este cenário de modo amplo e complexo envolve uma rede de *arte e artisticidade* com uma enorme carga política nos campos da memória e das relações interétnicas. Segundo Bastos (1996, 2006b) as práticas e saberes - em torno do aprendizado musical e da aplicabilidade reflexiva do termo tradição - envolvem categorias êmicas com maneiras singulares de trabalhar os sentidos e o corpo (cognição, afetos, neuro-motor). Tais observações são pautados por um modelo verbal-cognitivo no campo da música e das suas possíveis *traduções* e *indicações* semânticas de outros povos étnicos. A etnologia é um campo que também trata das expressões da musicalidade indígena, a qual recebe o conceito de etnomusicologia, por se tratar de questões especificamente étnicas. Shelemay (2008) aponta que o trabalho de campo deslocou a musicologia histórica comparada para, de fato, uma etnomusicologia com um exercício entre antropologia e música, ademais, no que se refere aos estudos de outras tradições, é dever do etnomusicólogo documentar de modo multissensorial o processo de transmissão considerando a permanência/ impermanência, políticas de preservação, memorização, mediação dos mundos musicais, apropriações e questões éticas.

Seeger (2015) formula que a diferenciação das teorias de *música e sociedade* se baseiam na *antropologia da música* e *antropologia musical*. Enquanto a primeira entende a performance e a música como *parte da* cultura, a segunda tem como ênfase e perspectiva a relação processual

da criatividade, entendendo a música como aspecto reflexivo e de realização. “Em vez de estudar a música na cultura (conforme propôs Alan Merriam 1960), a antropologia musical estuda a vida como performance” (SEEGER, 2015, p. 14). Em termos conceituais, entende-se a performance como o curso da ação humana que busca uma comunicação e realização para si, os outros e o cosmos. Portanto, em última instância a música e a tradição são compreendidas como um processo reflexivo de constituição e criação de vínculos sociais, considerando as criatividades que permeiam o processo e a vida humana. Deste modo, B. Mori e A. Seeger (2013) aborda que a performance e o plano musicado poderão ser meios de acesso e comunicação aos planos sobrenaturais, que, compreende a música como um território cosmológico onde agências, não-humanos, plantas e pessoas se encontram. Certamente, em analogia com Seeger (2015) este é o nosso interesse para desvendar: porque cantam os Fulni-ô? e com quem cantam?

Na busca de exercitar o giro e a etnografia multi-sensorial (HOWES, 2014) na composição do trabalho antropológico, a pesquisa envolve um estudo dos sentidos e das categorias sonoras compostas pela análise do sistema artístico indígena tradicional, tendo como foco as ações realizadas no território indígena, situado em Águas Belas, sertão e agreste pernambucano. Shelemay (2008) pontua que os procedimentos de documentação das performances das tradições se deparam com os arranjos contextuais, as restrições e permissões do campo de pesquisa.

A circulação dos grupos artísticos e das famílias Fulni-ô dentro e fora da T.I. desenvolve um cenário de atividades educativas, artísticas, religiosas e xamânicas com algumas diferenças em cada arena, podemos dizer que a *performance do tradicional* abrange uma imagética do ‘drama etnohistórico’ e do autóctone, que se reveste com um padrão estético, que ganha determinadas características a partir do que cada contexto tem de específico. Em alguns lugares se fala sobre a jurema e em outros não, assim como em alguns lugares o “búzio” tem destaque na forma “tradicional”, já em outros ganha uma adaptação da tradição ou “cópia” sem perder a sua “autenticidade” (ATHIAS, 2016). Entretanto, podemos destacar que o *yaathe* tem aspecto central em todas as abordagens Fulni-ô, sendo este um elemento que rompe fronteiras históricas e do tempo, pois liga-se imemorialmente a “troncos” étnicos mais antigos do que as identificações regionais e nacionais. Há também uma série de singularidades sobre as concepções do que é música e como executá-la para cada sociedade indígena. Procuro analisar as narrativas, sentidos e políticas da tradição evidenciadas no campo de pesquisa no contexto da sociabilidade das expressões sonoras Fulni-ô.

A partir destas atividades turísticas com características artísticas e de adaptação cosmológicas percebi que o elemento da língua e das músicas cantadas (cafurnas) atuam como elemento diacrítico de alto grau de *indianidade*, deste modo, compreendi algumas conexões das combinatórias culturais e da produção mito-estética, a qual curiosamente estava imbricada com articulações, trocas simbólicas e reivindicação por terra na rede étnica no Nordeste. Deste modo, algumas peças e fragmentos se juntaram a um quebra-cabeça maior. À vista disso, procurei em campo o "rei das cafurnas" que aparecia nos demais trabalhos nas notas de rodapé, citados por outros entrevistados ou com poucos relatos (NASCIMENTO, 1998; ARRUDA, 2017; QUIRINO, 2012). Compreendi através do sr. Abdon dos Santos - um dos responsáveis pela apresentação do "toré de búzio" na aldeia - mais acerca do gênero musical da cafurna e das suas noções compartilhadas, pois é consenso na aldeia que ele é o "criador das cafurnas". Foi com sr. Abdon, sua esposa Tereza, o seu Filho Sarapó, Telson, Ediraldo, Ary, Wyho Etsôhya, Juracy, Txhalê e mais indígenas que conheci a estética musical e a semantização do mundo Fulni-ô, através da língua e da tradição musical. Também, foi com sr. Abdon e o seu filho Manuel Sarapó que acompanhei alguns *tolês* públicos na aldeia e um "trabalho" de confecção de cópias dos aerofones de paleta similares ao "búzio" que é utilizado no toré público no centro da Aldeia Sede. Mas, a questão performática não se ateve apenas a eles, ao ponto que captei cerca de 4 danças do *tolê* e 50 cafurnas cantadas por compositores e intérpretes indígenas em diversas ocasiões.

A tradução dos cânticos é vista como uma consultoria com especialistas Fulni-ô, do *yaathe* para o português, com o intuito de aproximação dos significados e traduções, visto que muitos deles inclusive cobraram um valor simbólico pela sua disponibilidade e horas ofertadas de serviço, ou, ofereciam alguma forma de troca como: "*você pode me trazer uma tinta pras esteiras", ou, [...] uma bateria para eu levar ao Ouricuri*" (como me disseram Telson e Arytana, agosto de 2019). Desse modo, se inicialmente a troca etnográfica ocorreu pelo cenário do etnoturismo, precisei sair dele através de conversas reflexivas para compreender em qual medida as políticas da tradição se adaptaram nestes cenários. Nesta direção, encontrei e juntei muitos fragmentos das peças do quebra-cabeça entre o toré, flautas, ouricouri e a jurema.

6.4.2 Práticas etnobotânicas

A antropologia e a etnobotânica ora se conciliam e se chocam nos percursos metodológicos, a botânica ruma em direção à biologia quantitativa e as aplicações de uma "ciência dura", enquanto, a antropologia é lembrada pela sua "busca por subjetividade".

Embora, tais questões metodológicas se desvendam de maneiras mais complexas por envolverem as repercussões do evolucionismo genético e comportamental em ambas as disciplinas, hoje existem preocupações centrais no trabalho científico com populações tradicionais. O ponto de encontro nas disciplinas é a consideração da humanidade no contexto do antropoceno, como um agente provocador de ação e manipulação ao meio ambiente para aspectos nutritivos, farmacológicos e simbólicos. Dessa maneira, o acúmulo histórico dos recursos naturais, em amplos contextos culturais, por observação e experimentação se torna tema de interesse para a compreensão do conhecimento tradicional para procurar estratégias e análises de conservação da biodiversidade.

A necessidade de rigor metodológico na aplicação dos dados quantitativos e qualitativos no campo da etnobotânica foi apontado por autores como Lévi-Strauss (1950) destacando a importância relativa das plantas e as suas concepções singulares nos *ethos*. Herbert Baldus (1950) já destacou uma lista de perguntas sobre plantas narcóticas que mais eram inicios metodológicos e problematizações aos estudantes. Tal necessidade é direcionada para os *modos de operação* do saber e os padrões de conhecimento referentes às classificações vegetais nos grupos humanos (OLIVEIRA; et al., 2009). T. Turner (1988) aprimorou a coleta de dados através do índice de significado cultural (ISC) que procura o papel das plantas numa cultura, ainda que a sua metodologia tenha valorizado mais as plantas alimentícias às "místicas", hoje é reconhecida como de grande valor. Por outra vertente, Phillips e Gentry (1993) colocaram em questão as citações do valor de uso (VU) como fator de análise pondo novos indicadores. Em ambos os casos, tanto a antropologia como a etnobotânica reconhecem na observação participante uma forma de realizar o trabalho de campo que se aproxime dos sentidos compartilhados pelos nativos, assim como do seu arcabouço de noções e operações em torno dos vegetais. Amorozo e Ming (2002) destaca que os métodos antropológicos etnográficos de pesquisa de campo auxiliam como um conjunto de ferramentas para transitar entre disciplinas de modo a traduzir o mundo dos nativos, ou, aos termos de Geertz transpor significados e lógicas semânticas.

Albuquerque (et al., 2017) apresenta na obra – *Ethnobotany for beginners* – possíveis abordagens metodológicas para as pesquisas que atuam em torno da biodiversidade e de classificações que se deparam com o prefixo "etno". Silva (2003) - pondo a prova tais metodologias - realizou um estudo do *índice de significado cultural* da etnobotânica Fulni-ô destacando espécies vegetais para uso terapêutico e para o artesanato. As plantas são de grande importância para a saúde Fulni-ô, pois como uma farmácia viva são de grande auxílio para a

busca de bem-estar. A autora destacou cerca de 118 espécies citadas, sendo destas 89 endêmicas, tendo grande valor na composição ecológica e tradicional. Do mesmo modo, estas plantas ocupam diferentes finalidades como: medicinal, terapêutica, artesanato e demais. Juliana L. Campos (2017) realizou um estudo etnobotânico sobre a sustentabilidade do coqueiro Ouricuri (*Syagrus coronata*), apresentando como resultado a necessidade de sustentabilidade da atividade extratora da palmeira ouricuri e propagação da espécie, a qual se choca com os impactos históricos e territoriais da situação do colonialismo interno, portanto, a autora avalia que a orientação do saberes tradicionais do caso Fulni-ô confere políticas de manutenção e transmissão de aprendizados relacionados aos vegetais.

Portanto, tal estudo visa destacar uma preocupação ímpar da etnobotânica: em que medida os saberes locais e cosmologias se adaptam no cenário de transformações antrópicas? Para tal, procuro descrever as compreensões, habilidades e concepções nativas, evitando a sobreposição analítica das categorias éticas às êmicas. O estudo aborda as percepções, valores e classificações acerca dos territórios, práticas e plantas sagradas conferidas pelos próprios indígenas em *yaathe* e português. A escolha das plantas ocorrera pelas abordagens da etnofarmacológica, quimiotaxonômica e filogenética, visto as evidências do uso de juremas e das suas correlações com uma determinada classe química de substâncias (MACIEL; et al., 2002).

Portanto, realizou-se levantamentos de vegetais que são relacionados com as práticas tradicionais, especificamente, as espécies vegetais citadas no *diálogo dos complexos*. No que se refere às plantas, realiza-se um trabalho de coleta de plantas e produção de exsicatas com indígenas Fulni-ô, em diferentes localidades do território, nas serras e áreas periféricas à aldeia sede. As plantas foram reconhecidas pelos indígenas, assim como foram relatadas as suas aplicabilidades e relações “sagradas”. Ao todo soma-se na catalogação cerca de 25 exsicatas produzidas com diversos tipos de vegetais, a exemplo da: Jurema, Mulungu, Imburana, Pinhão-Roxo, Catingueira, Unha-de-Gato e mais. As exsicatas embora feitas para a composição do acervo individual da pesquisa, foram produzidas de acordo com as normas do Instituto Agronômico de Pernambuco (IPA), com a intenção de uniformizar a catalogação.

7 Situação atual

7.1 O habitar Fulni-ô: antropologia, arquitetura e arte

Figura 5- Fotografia retirada na Serra do Comunaty a caminho da Reserva Canto dos Guerreiros, que apresenta uma visão do território Fulni-ô e da cidade de Águas Belas, fevereiro de 2019.

Fonte: o autor, 2022.

Neste capítulo realizo alguns apontamentos acerca da situação atual Fulni-ô a partir de um comparativo com a literatura antropológica - de um rural que tem características urbanas e das memórias orais possíveis do "rito do ouricouri", que ganham uma tonalidade "secreta" cada vez mais rígida com o passar dos anos. Por meio de uma narrativa dos possíveis relatos da iniciação da pertença cosmológica e da abertura do "rito do ouricouri" há a intenção de demonstrar que a etnia Fulni-ô sempre esteve em um processo dinâmico, com mudanças de espaços rituais e entendimentos da territorialidade, que, com a necessidade de um regime de diferenciação intercultural assume normas e noções onde o "sagrado" tem local central na formação da pessoa Fulni-ô (*setsô*).

Os índios Fulni-ô do início do século XXI somam mais de 7 mil pessoas, conforme os próprios habitantes contam nas suas estimativas, que remete ao crescimento demográfico da Aldeia Sede e da cidade de Águas Belas ao longo dos anos. O território Fulni-ô é localizado no Nordeste brasileiro, na região do Sertão e Agreste meridional com clima semiárido, no bioma

Caatinga, visto como um dos ecossistemas de maior degradação e impactos históricos derivados da colonização através da agropecuária e do monocultivo. A T.I. Fulni-ô é situada na região hidrográfica da bacia do rio São Francisco - no Baixo São Francisco - próxima ao rio Ipanema e aos seus subafluentes, os quais são de extrema importância para o grupo étnico, que traduzem o etnônimo Fulni-ô, como: "*os índios da beira do rio*" (BOUDIN, 1950), pela proximidade com o rio Ipanema, que tem seus tempos de seca e cheia conforme a época sazonal. A auto-classificação (que deriva de "*ful-li-do*") advém do meio de sobrevivência que o grupo teve há pouco mais de um século, com as atividades da caça e da pesca, daí a importância do rio ao grupo que cria condições para reprodução social. Como vimos anteriormente, os conflitos da disputa territorial e do modo de reprodução moldou os rumos dos Fulni-ô, que são vulnerabilizados com entraves e conflitos socioambientais de muitas escalas. Por isso, descrever a situação atual da etnia é um esforço de apontar os aspectos positivos (de como estes ameríndios indigenizam o seu mundo) e, negativos, através dos impactos decorrentes do contexto da regionalização e do 'colonialismo interno' (SCHRÖDER, 2012; DÍAZ, 2015; CBHSF, 2022). Os Fulni-ô demonstram a partir de vários casos um senso de reparação como demonstrado anteriormente pelas questões territoriais no Nordeste, ou, até mesmo em seu movimento de diáspora retratado por Brayner (2013) quando uma parentela Fulni-ô conquista um território indígena em Brasília – chamado de Santuário dos Pajés, que, ainda segue com impasses em sua demarcação.

Há uma tensão constante entre os modos de vida e os paradigmas de interação com o ambiente e a sociedade. Pelo paradigma da convivência com o semiárido, compreendendo os períodos sazonais das províncias das caatingas, os indígenas valorizam aspectos do seu território chamando-lhe de: "a mata do ouricuri", "a mata verde", "serras sagradas". Os locais de "serras", "baixadas" e "açudes" são vistos com alto potencial para a agricultura. Muitos destes locais são vistos como centros medicinais, sendo "a mata" o local da "farmácia viva" com "plantas selvagens" com alto "poder de cura". É justamente por conta da vegetação rasteira e mudança rápida da cobertura vegetal nas restingas nos tempos das secas e das chuvas que os recursos naturais disponíveis de cascas, folhas e raízes das árvores - de pequeno e grande porte - surgem na fitoterapia Fulni-ô com prestígio. As cascas, madeiras, folhas, raízes e palhas são extraídas para darem vida e forma aos "remédios do mato", aos artesanatos e um sentido de ser que expressa relações ecológicas, epistemológicas e cosmológicas.

As atividades de extração são encontradas na produção de artesanatos e nas práticas tradicionais de produção de "remédios" em geral (garrafadas, xaropes, chás). Os especialistas

Fulni-ô fazem seus "remédios do mato" e “artesanatos” através dos recursos extraídos das serras e proximidades da Aldeia Ouricuri, sendo uma atividade econômica secundária ao grupo. Também compram nas feiras locais as ervas necessárias para os “remédios”. São muitas as maneiras que os indígenas se beneficiam da sua gestão territorial, da “farmácia viva” e dos seus “remédios do mato”, gerando formas de cuidado e bem-estar na aldeia. No que remete ao artesanato, a etnia fabrica a mão materiais das palhas do Ouricuri, das fibras de crauá, sementes, cabaças e coités para produzir produtos como: esteiras, potes, vassouras, bolsas / *ayó*, chapéus, *aloá*, colares, cocás, apitos, camisas. Logo, demonstra-se um conjunto de saberes em torno da ecologia e dos seus modos de existência, que desenvolve formas particulares de produção social, por atividades e trocas que envolvem relações internas e externas à etnia. É desta maneira, que o extrativismo e a troca material/ simbólica estão presentes nas “tradições Fulni-ô” e nas suas políticas, como demonstrou Carla Campos (2006) e Juliana Campos (2017). Em ambos os trabalhos os questionamentos apontam para a tradição como um meio dinâmico de possível manutenção e preservação da vegetação que favorece a sustentabilidade das práticas ecológicas que envolvem a palmeira do Ouricuri (*Syagrus coronata*) e demais árvores nativas. Nestes trabalhos também vemos uma imagem de um “índio” que está permeado por inúmeros conflitos, onde a ideia de “harmonia com a natureza” está contida mais nas ‘representações do índio’, do que de fato em seu modo de vida, sendo um dos problemas mais recorrentes nas aldeias indígenas do Nordeste a perda da biodiversidade, poluição dos riachos e a produção de “lixo” (que ainda são desafios para serem vencidos)[62].

[62] Os indígenas lidam com dificuldades e adversidades no contexto da “integração”, em torno do sistema de água, saneamento, do acesso à saúde e demais serviços públicos associados ao "progresso" e "desenvolvimento". Segundo o censo do IBGE, a evolução do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da etnia foi de 0,261% no ano de 1991, 0,358% em 2000 e de 0,526% em 2010, estando na posição 178° no ranking de PE.

Figura 6- Caminho de volta da Aldeia Ouricuri para a Aldeia Sede registrado no dia em que muitos indígenas transportavam sua “mudança”, agosto de 2018.

Fonte: o autor, 2022.

Ao fazer um comparativo da literatura etnográfica com a realidade atual Fulni-ô nota-se um aumento considerável da quantidade de pessoas, das aldeias e cidades ao redor da T.I.. Na área indígena Fulni-ô existem três aldeias: a *Ouricuri, a Sede e a Xixia-khlá*, as quais têm diferentes configurações do urbano e do rural. A Aldeia Sede é a que abriga o maior número de habitantes, com uma maior quantidade de casas e proximidade com a cidade, sendo apenas dividida por uma entrada escrita: “área indígena”. Uma rua com um pouco mais de 20 m. de barro é a entrada principal da aldeia para a cidade de Águas-Belas. Dentre os agrupamentos, a aldeia com maior característica rural é a *Xixia-khlá* que contém menos casas, situando-se a cerca de 3 – 4 km do centro de Águas Belas. A *Xixia-khlá* é uma aldeia rural com menor número de habitações e porção de terra, com pouco mais de 250 pessoas. O Ouricuri é a aldeia habitada ritualmente, utilizada com finalidades religiosas e políticas, como vimos anteriormente, as casas construídas exercem função ritual, que se torna o principal vetor etnopolítico na pertença étnica, com uma série de restrições e normas sociais.

A noção do habitar Fulni-ô passou por muitas mudanças no decorrer dos séculos. O cemitério do passado é o atual chão do mercado central onde os indígenas compram alguns utensílios e alimentos. Nas mesmas localidades das casas dos “índios antigos” estão arquiteturas de todos os tipos: ruas de asfalto, bancos, lojas, a prefeitura, centros religiosos, lanchonetes e residências. A noção de habitar provém do termo *ethos* e *oikos*, relacionados à moradia, ao

entendimento de si e das expressões humanas, nos termos de Ingold (2015), tal noção se traduz com 3 eixos: antropologia, arquitetura e a arte. Diante destas concepções estão as relações e concepções humanas das suas moradias e expressões culturais: o ser, fazer e estar. O senso antropológico Fulni-ô destaca como os "índios" se veem e se colocam no mundo, como os Fulni-ô aplicam suas regras de condutas tendo "o sangue", o "sagrado" e as "obrigações" enquanto vetor moral, conferindo substância às linhagens de descendência, logo, o "verdadeiro índio" seria aquele com atributos da língua indígena e de características físicas raciais (olhos puxados, cabelos lisos, etc) de descendência direta "sem mistura". Entretanto, embora essa ideia permaneça em torno do índio genérico na aldeia, no que diz respeito aos Fulni-ô, como já visto, o "rito ouricouri" e o idioma *yaathe* são os principais atributos da constituição da pessoa Fulni-ô, que estão imbricados por relações de parentesco e participação comunitária. Portanto, a observação do mundo Fulni-ô parte do deslocamento do seu centro - que é o Ouricuri - para as demais relações sociais periféricas (INGOLD, 2015; DÍAZ, 2015; MAUSS, 2003 [1950]).

A construção da pessoa também envolve a sua noção de habitar o mundo com os outros. As casas indígenas (*seti*) passaram por mudanças em diversos níveis, as *choças* de palha e as demais técnicas do *barro batido* e *pisado* deram espaço às casas de alvenarias que estão em todas as aldeias. Os bebês que antes nasciam no "*trempi nas choças de palha*", hoje nascem de parto normal na maternidade da cidade, ou, em hospitais próximos por uma cesariana. Algumas casas são simples, enquanto outras já são dotadas de maiores recursos e apetrechos tecnológicos, revelando a faceta da desigualdade dentro da aldeia, resultante da formação de uma sociedade indígena de classes sociais no contexto de recursos escassos nos interiores do estado. As casas e os *costumes* se modificaram e o seu senso cosmológico em torno do Ouricuri se ampliou com novas semânticas. Possivelmente, o rito que iniciado com um ritual ecológico de fertilidade e criação do cosmos compartilhado ampliou-se semanticamente para uma forma de etnopolítica de pertença étnico-cosmológica. Por isso, quanto mais próximos do *setsô Fulni-ô* mais a sua arquitetura e arte se tornam restritas. De todo modo, o equilíbrio social no aspecto intra-étnico e extra-étnico é um desafio para todos que se completa na realização do "rito do ouricouri", como veremos a frente.

7.2 O Ouricuri e o *tolê* como declaração de pertença étnica

Segundo a memória oral dita pela professora indígena Marilena A. de Sá, o "rito do ouricouri" já ocorria antes de 1950 em outras localidades da territorialidade Fulni-ô, onde haviam muitas palmeiras, a prática tinha um carácter migratório que agregava o conjunto de

populações residentes nas serras, nas beiras dos rios e riachos da região. Segundo as informações em campo, consta que o rito foi interrompido e revitalizado por uma série de motivos os quais constam: a pandemia de cólera e os ataques dos regionais aos índios no contexto da 'ideologia do desaparecimento'. Após um período sem a realização do ritual (com datação não informada), certo dia em busca da retomada cosmológica houve uma reunião com todas as aldeias indígenas localizadas nas serras e nas cabeceiras dos riachos. Por conseguinte, o "rito ouricouri" teve a sua prática retomada com um debate de quais seriam as lideranças atuantes. Consta que um ancião sábio apontou uma criança como possível pajé do povo para ser aceita por Deus (que inclusive desbancaria o cacique e pajé que interromperam o rito). A revitalização do rito acarretou na escolha do líder, a qual é realizada e aceita principalmente por ordens xamanicas de *Eedjadwá*. Para o espanto de todos da aldeia uma criança foi a escolhida no rito para liderar os indígenas no espaço sagrado, continuando uma linhagem clânica de sucessão de lideranças nos cargos de pajé e cacique. Com a escolha das lideranças, um outro debate surgiu acerca da localização do rito, que, teria como opções: o mesmo local onde os falecidos pela cólera padeceram ou um espaço novo. Segundo a memória oral, a ideia de revitalização optou por um novo espaço ritual, tendo as mesmas árvores sagradas como ponto de encontro central do cosmos. Pois, o risco de contaminação dos falecidos enterrados pela epidemia de cólera próximos do antigo espaço ritual era demasiado, podendo prejudicar o desenvolvimento étnico da nação Fulni-ô.

O simbolismo de uma criança com o eixo de reflexão da memória oral e continuidade da aldeia mais do que contar um fato real, aponta para uma idealização mítica acerca da manutenção e construção das políticas de pertença. Ainda que o relato esteja preenchido com os conflitos intraétnicos nos é revelado como o "ouricouri" é uma prática agregadora de revitalização, sendo as práticas rituais no território reflexos da atribuição simbólica para a organização da vida Fulni-ô. É desta maneira que a prática ritual assume uma multi-semântica, sendo um rito espelhado na palmeira e em mais árvores com sentidos múltiplos correlacionados.

> Na história do povo Fulni-ô, sempre ela foi passada de geração em geração, então, aqueles que falavam e que quando a língua era viva e existente para todas as pessoas e, inclusive, as pessoas e crianças ainda não falavam português. Então, havia segurança de que toda a história contada ela dava continuidade aos procedimentos do sagrado e da particularidade do povo Fulni-ô. Então, em todos os tempos os velhos da comunidade eles contavam que o Ouricuri que é o local sagrado do povo Fulni-ô, eles chamam de Ouricuri porque faz uma tradução, Ouricuri é uma palmeira que simboliza uma árvore das mais resistentes da região e que os índios conhecem o mistério e entendem o mistério da árvore, dessa palmeira que chama coco Ouricuri. Em yaathê na nossa língua a... a... o coco pequeno do Ouricuri é chamado de *Keyxatkhá*, que quer dizer lugar pequeno...

> lugar pequeno, então esse nome que é aplicado no local onde os índios fazem seu ritual, essas casas também eram feitas de palha, inclusive você viu aquelas fotos que tem na história da escola para que eu possa contar qualquer coisa do povo Fulni-ô, no início quando eles estavam menos... é.... em paz ... um pouquinho em paz eles estavam na cabana deles. Então, havia esse lugar formado com casas de palha de Ouricuri considerado um lugar pequeno onde só os índios ficavam, aí chamava-se Ouricuri.
> Então, eles contavam com veracidade, você sente, você percebe no olhar na formação na conversa deles, o que eles contavam de tanta verdade e que pra eles não existiu em lugar do mundo nenhum, nada poderia ser mais importante pra eles do que a formação do povo Fulni-ô com seus rituais… Essa linguagem, um dos grupos de maior classificação é o Fulni-ô …. porque até 1982, agora desse século até o ano de 1982, a nossa tribo estava afirmada, porque havia um líder dessa linhagem do homem que construiu, quando o Ouricuri foi extinto... (Wadja Fulni-ô/ Marilena Araújo de Sá, 26/02/2019)

Desta maneira, o *ouricouri* e o *tolê* expressam um regime mítico e de singularidade cultural entre etnicidade e sistemas cosmológicos, que se aplica ao contexto intra-étnico como um organizador da vida indígena na questão das parentelas familiares e suas relações de hierarquia. Os elementos vegetais se tornam representações das organizações clânicas e familiares. Para traduzir tais elementos ao alter a palmeira é escolhida como centro de um ideal mítico do centro e localidade Fulni-ô, logo, o "Ouricuri" que é palmeira, ritual e motriz da vida étnica também representa as adaptações e o movimento dinâmico das transformações ambientais, territoriais e políticas.

7.3 As iniciações étnico-religiosas

Inicialmente, pensei que o início do rito do Ouricuri tivesse um grande toré ou cafurnas como os Fulni-ô costumam exibir na "Festa da Santa" e nos seus eventos de 'representação do índio'. Porém, observei que enquanto o *tolê* se deslocava para a "Festa da Santa" como parte do elemento indígena, as missas católicas se deslocavam minoritariamente ao Ouricuri como parte católica na formação do índio. As "bênçãos" de ambas as partes eram mais do que reverências das demais presenças, pois, elas fundamentalmente acionaram um regime de alteridade. Igualmente acontecem os batismos, os quais são derivados de iniciações das combinatórias dos sistemas de crença do Ouricuri e do catolicismo popular. Portanto, se na *Festa da Santa* o *tolé* representa 'a parte revelada do segredo' no sentido de apresentar a "originalidade" indígena antes do tempo do Dilúvio e do Deus cristão, demonstrando que *Eedjadwá* já estava naquela terra recebendo os nascidos e os mortos. Pelo viés intra-étnico, o *tolê* expressa nos eventos a parte revelada da descendência étnica, por isso, em muitos eventos que reivindicam os postos de autoridade ou demais situações, o *tolê* aciona a hierarquia e

autoridade das famílias na expressão cultural de maneira estética e polifônica. Talvez esta afirmação se torne abstrata para um leitor distante da realidade contemporânea Fulni-ô. Todavia, cada vez que o *tolê* foi praticado nas reivindicações do "racha da aldeia" associado com os discursos de continuidade hierárquica, esteve claro que fazer o *tolê* acontecer é revitalizar e se comunicar com os "antepassados" e a natureza em um movimento de organização clânica que diz respeito à união de parentelas familiares legitimadas por uma hierarquia de valor temporal pela ideia de antiguidade.

Em resumo observei que os Fulni-ô tem dois batismos: o do "ouricouri" realizado secretamente através da iniciação e o da Igreja católica cristã, que é a porta de entrada para muitos valores da sociedade nacional. A pessoa Fulni-ô (*o setso*) inicia e se forma ritualmente ao longo dos anos, como me relataram alguns jovens: "*os anciões nos veem como índios em formação, ainda temos que passar por ensinamentos no Ouricuri para sermos vistos como índios formados*" (Fernando de Matos, jovem Fulni-ô, julho de 2018). Certamente, ainda que o rito seja associado ao segredo, "a Casa dos Homens" exerce importante função ritual na iniciação, uma vez que os índios falam abertamente que o local separa os homens da aldeia das mulheres e dos meninos. O melhor relato da inciação do *setso* encontra-se em Boudin (1949), onde os meninos são levados ao som dos búzios e jogados de um canto ao outro dos espaços rituais, havendo depois um encontro entre pessoas, palhas e entidades que revelam o segredo Fulni-ô aos jovens (é obvio que atualmente tal relato é contestado pelos indígenas)[63].

Os batismos são um momento importante na aldeia, embora não seja permitida atualmente a possibilidade de acompanhar a iniciação na prática do ouricuri, conversei com indígenas que escolhiam o nome dos seus filhos, através de um "adivinhador", um sujeito que através de sonhos nomeia as crianças, sendo, deste modo, que muitos indígenas têm seus nomes escolhidos. O sonho (*kfotxse*) é visto como um canal de comunicação privilegiado utilizado pelos índios. Entretanto, obviamente, não são todos os atos de nomeação que ocorrem pela "adivinhação e sonhos". Os animais e vegetais são inspirações para o ato de nomeação: *Setka* (Mato), *Xyxyá* (Catingueira), *Txhleka* (Pau-Brasil), *Akha* (arara canindé), *Thiaya* (saguim) são

[63] Segundo contam os registros etnológicos de maiores detalhes, é dentro do "ouricouri" que as crianças são iniciadas ao som dos búzios e das danças, as entidades mostram a face humana da vida através do mundo vegetal e/ou animal. Os búzios agouram os espíritos ruins para evitar qualquer malefício na criança, que migra de condição (de criança à adulto em formação), sendo jogada de um canto ao outro do terreiro para realizar sua passagem social. As entidades com pinturas, máscaras e fibra vegetal revelam a sua face humana à criança iniciada no "rito ouricouri". A criança ao ouvir o som dos búzios e ver o segredo da humanidade através da entidade que representa o mundo animal/ vegetal, escuta do pajé: *"Snê-s-kê, a-tkwa-nê (caso você fale, morrerá)*!" (BOUDIN, 1949, p. 71). Segundo os registros, algumas entidades são pessoas que se encantaram que tem nome de animal e árvore com moradias no mato, nas serras e nas próprias árvores (conforme consta nos anexos).

alguns termos registrados. O ato de nomeação e a constituição da identidade individual se dá pela nomeação de dois nomes: um no *yaathe* e o outro no português.

Notadamente, o batismo católico é um momento de comunhão social, com muitos simbolismos: o óleo de Copaíba para proteção, a água para nutrir e a vela para manter a vida acesa são formas de marcar uma passagem, de receber mais um integrante e da comunidade saber quais são as suas obrigações. Em um destes momentos em que acompanhei a formação do batismo, o pai de uma criança me disse: "*é muito bom ouvir as palavras da formação porque eles dizem muitas coisas sobre a sua responsabilidade e obrigação de ser pai ou padrinho, você não encontra essas palavras por aí em qualquer lugar*" (Elpidio de Matos, produtor cultural, fevereiro de 2019). Após os batismos da Igreja todos se dirigiam para um almoço de celebração na casa das famílias que batizaram seus filhos. Uma mesa farta era o palco para as relações sociais, com pessoas indígenas de muitos tipos: vereadores, professores, músicos, artesãos, que celebravam a recepção católica das crianças indígenas e conversavam sobre a relação atual do povo.

Os Fulni-ô também tem um modo específico de comemorar o "padrinhado", visto que na "Semana Santa" os padrinhos têm como costume antigo a obrigação de visitar o seu afilhado, almoçar com ele e o presentear. A cada ano esta atividade tem que ser realizada para manter o laço entre as famílias. Da mesma maneira, também encontrei costumes de casamentos matrilocais clássicos que me relataram ser "antigo", uma vez que a família da noiva abriga o pretendente em sua casa para acompanhar a evolução da relação. Segundo me contaram seria uma forma de proteger a mulher e criar uma segurança para que o contexto fosse favorável ao casal. Entretanto, tornou-se difícil saber se estes seriam arranjos domésticos ou padrões ideias de comportamento e organização (LARAIA, 1987). Do mesmo modo, encontrei indígenas que juntavam troncos de árvores nativas (como aroeira, imbuzeiro) em suas casas, como se representassem a união das famílias, demonstrando ser um "costume indígena antigo". Porém, não obtive mais informações se estas árvores estariam associadas aos clãs ou símbolos familiares.

O fato é que a vivência Fulni-ô sobre as religiões é múltipla, uns são mais católicos do que outros, da mesma forma que frequentam a igreja ou demais religiosidades em proporções diferentes. Todavia, certamente, a internalização do catolicismo se torna visível no senso comum nos ditos de "ave maria", "jesus cristo" e "meu deus", que os nativos Fulni-ô comumente falam quando demonstram qualquer surpresa. Porém, certamente nenhum sistema

de crença supera aos olhos Fulni-ô a importância da instituição cosmológica do "ouricouri", sendo o sistema de pertença com maior ação de coesão.

A moral das religiosidades está presente em muitos âmbitos, os quais procurarei expor alguns fragmentos. Atualmente, já podemos encontrar variados sub grupos religiosos, como: o espiritismo, catolicismo, budismo, xamanismos. Desta maneira, é necessário esclarecer que o assunto abordado não se torna quantitativamente importante, pois o fenômeno das 'Novas Religiosidades' não é de grande escala ou algo que abarque multidões. O assunto da "tradição Fulni-ô" e das suas circulações artísticos-religiosas são restritas com poucas pessoas interessadas, mas, em termos de qualidade teremos um assunto em 'efervescência' por uma parcela social em que nasce de práticas astronômicas e ecológicas que se encerram nas atividades religiosas-artísticas do ecumenismo.

Se as *choças* eram as moradas dos ameríndios antigos, hoje elas são utilizadas para representar a autoctonia indígena nordestina utilizada no turismo indígena e eventos artístico-religiosos, ocupando um lugar teatral e performático na aldeia, semelhantes às ideias de Turner (2015). Portanto, as dinâmicas e ressemantização étnica-cosmológica Fulni-ô merece atenção, pois apresenta um regime de alteridade pela singularização em uma rede de relações. As ações simbólicas, mitos e memórias revelam um regime de convívio e de posicionamento com um entendimento histórico de identidade, espaço e tempo. Registrei algumas passagens de como os indígenas se apresentam como diferentes dos "brancos", dos demais "índios do Nordeste" e dos "quilombolas". Durante o trabalho de campo algumas histórias surgiam não como trajetórias de vida, mas como marcos e sinais distintivos de normas étnicas que expressam valores a serem seguidos. Muitos indígenas Fulni-ô contam a mesma história colocando-se como primeira pessoa do evento, às vezes um detalhe e outro são modificados para atender as vontades do contador, entretanto, os principais elementos se mantêm, tendo o indígena Fulni-ô acesso direto ao mundo espiritual através da sua língua.

> Um dia estava andando por aí e quando vi caí num terreiro, um canto grande cheio de gente, e lá estava um pessoal diferente, o pessoal negro, né?! Com coisa de religião, de candomblé e dessas coisas todas dos costumes deles de entidade, incorporação. Mas, eu vendo tudo aquilo acontecer, eu fiquei parado no meu lugar sem falar nada. Fiquei só de beira. Mas, daí eles sentiram, o chefe que estava lá incorporado por algum espírito disse que tinha um índio ali. Aí todos pararam e abriram espaço pra mim, porque ele mandou me chamar, o espírito né?! Aí eu fui lá, vi que aquele trabalho tinha uma corrente muito forte. Eu acendi meu cachimbo e fui andando em direção a ele, quando cheguei lá falei algumas palavras sagradas no idioma, no yaathe, né?! Aí ele não disse nada, ouviu tudo o que eu disse no idioma e foi embora, se amansou, depois disso o rapaz se libertou do espírito, e

> todos vieram me agradecer foi muito que eu apareci ali. (sr. Thxyxá Fulni-ô/ João de Matos, abril de 2018).

Registrei essa "história" em muitas ocasiões que apresenta um modelo determinado para distinguir pessoas, etnias e religiões através do elemento do idioma como marcador. Às vezes até aqueles que não eram especialistas no idioma também utilizavam deste recurso na auto-representação coletiva para afirmar o posicionamento do "índio Fulni-ô" frente às demais religiosidades. Através destas simplórias linhas, os Fulni-ô católicos tradicionalmente rejeitam algumas ideias, como a da incorporação e demonstram o seu bem cultural de maior valor: o *yaathe*, como importante elemento distintivo. Todavia, como veremos a frente, também registrei fronteiras culturais que acionam outro mecanismo entre indígenas que preservam o idioma e utilizam dos seus rituais na formação da pessoa.

7.4 Relações Inter-étnicas: Fulni-ô, coletivos Mebêngôkre e o Vídeos nas Aldeias

Durante poucos dias de março de 2018, ocorreu uma oficina e capacitação audiovisual promovida por profissionais atuantes da ONG Vídeo nas Aldeias e do coletivo da Associação Floresta Protegida dos Mebêngôkre, dentro das Aldeias Fulni-ô. Os indígenas Mebêngôkre de diferentes aldeias se capacitaram na produção audiovisual, através das atividades promovidas em parceria. Os coletivos recorreram ao produtor cultural, Arytana Verissimo Fulni-ô, que auxiliou na realização da oficina e articulação com os principais atores da etnia. Os principais palcos das gravações foram: o "terreiro" da sua família[64] e a aldeia do Ouricuri. Em meio às pinturas e performances, cada grupo apresentou os seus motivos para a participação na oficina e estarem presentes na aldeia. Os indígenas de ambas as etnias faziam discursos em suas línguas *(yaathe e mebêngôkre*) e depois no português, dizendo: "*vamos nos unir, porque se não for agora por amor, será já já pela dor, nós queremos o que sempre tivemos direito, queremos demarcação já das terras indígenas*" (Cicero de Brito, professor indígena). Foram poucos dias em que os integrantes dos Mebêngôkre e suas câmeras estiveram na Aldeia Sede Fulni-ô, durante a atividade de gravação, acompanhei a apresentação de ambos os grupos, tendo como foco como os Fulni-ô se afirmaram de modo interétnico, com os "brancos" e indígenas de outras etnias, pois, ainda que os Fulni-ô tenham apreço e admiração pela etnia Kayapó, vistos como "índios verdadeiros do Norte", eles também acionaram um regime de alteridade já consolidado.

[64] O terreiro foi aberto no dia 26-27/08/2017, com uma reunião de índios e índias Fulni-ô, que cantaram durante a noite enquanto comiam carne assada pela noite.

Parte da oficina buscava representar os índios pelo olhar indígena com as ferramentas do audiovisual, especificando como cada etnia dialoga acerca da sua identidade. O “sagrado” e o “segredo” Fulni-ô foram abordados quando os coletivos visitaram o pajé Gildiere Pereira e o cacique João de Pontes. Enquanto o pajé afirmou a importância da língua indígena do *yaathe* para a identificação étnica, o cacique que estava com idade bastante avançada e nos contou alguns detalhes de sua trajetória para o cacicado, mostrando uma foto de sua convocação pela FUNAI. João de Pontes disse: “*eu já estive com Kayapó antes, foi neste evento aqui, estavam todos os caciques do Brasil*” (João de Pontes, diário de campo, 07/2018). Essa foi uma visita marcante, pois, além de haver dificuldades de conversar com o cacique pela sua idade e estado de saúde, visto que após poucos meses ao episódio ele teve o seu falecimento. De modo geral, o encontro teve uma tonalidade informal marcada por uma captação cinematográfica, onde os Kayapó conheciam outras etnias no Nordeste e elaboravam materiais audiovisuais, desenvolvendo o cinema indígena.

Figura 7- Registro da fotografia em que o ex-cacique, João de Pontes (em memória), reuniu-se com os demais caciques indígenas, por convocação da Funai para uma cerimônia solene. Registro durante conversa com sr. João ainda em vida, que está sentado ao lado observando Cícero de Brito Fulni-ô mostrar a foto ao Coletivo da Associação Floresta Protegida, março de 2018.

Fonte: o autor, 2022.

Os Fulni-ô ficaram entusiasmados com a visita dos indígenas Kayapó, o jovem que articulou o evento aponta o dia como "*algo histórico na aldeia*". Pois, a visita adquiriu uma tonalidade de prestígio, ele dizia: “*agora ninguém vai esquecer que Kayapó visitou Fulni-ô*!” (Arytana Verissimo, produtor cultural indígena). De modo geral, os Fulni-ô ativavam a categoria do *setso-sô* (indígena não-Fulni-ô) quando se dirigiam ao coletivo Kayapó -

Associação Floresta Protegida. As etno políticas Fulni-ô foram abordadas quando a oficina se dirigiu ao local do Ouricuri, onde alguns Fulni-ô expuseram as fronteiras simbólicas e a importância do ritual no pertencimento, no cumprimento das *obrigações* e no bem-estar do povo. O anfitrião Fulni-ô da cena, Cícero de Brito (que ainda não era cacique na época) informou os demais acerca do "rito ouricouri" e alguns dos regimes da tradição. Ele mencionou o motivo de "não poder convidar nenhum Kayapó ou índio não-Fulni-ô ao rito". Enquanto alguns Kayapó lhe ouviam compondo uma cena cinematográfica no Ouricuri, outros indígenas filmavam o evento procurando os melhores ângulos para registrarem as falas, que apresentavam o "segredo do sagrado" como um mecanismo distintivo no contexto inter-étnico.

Figura 8- Da esquerda para a direita: Cícero de Brito Fulni-ô com o Coletivo Mebêngôkre (Pat-i, Motere, Daniel), na aldeia do Ouricuri, detalhando a etnopolítica Fulni-ô na pertença étnica através da palestra sobre o sagrado e o segredo. Ao redor desta imagem estão os indígenas captando as imagens e uma pequena plateia que acompanhava a oficina.

Fonte: o autor, 2022.

> Aqui é um lugar que trazemos pessoas de fora, e eu acredito de um modo geral, que se fosse só nós indígenas, a gente poderia entrar e participar, mas ainda assim eu tenho medo também, porque eu não sei o **castigo** ou o que pode acontecer. Segundo o outro pajé [Claúdio], ele falou que a polícia veio... veio a federal procurar um bandido, aí quando veio: "vamos entrar, vamo"… ai pajé disse: "pode entrar, mas daqui pra lá ninguém responde por ninguém"… aí tiveram medo de entrar e voltaram, ai é assim que funciona e nós trazemos essa doutrina pra nossas crianças, pra não perder e isso é muito importante pra nós...
> esse aí, é onde nós chama aqui [Ouricuri] que é chamada e realizada a cerimônia religiosa do povo, é por isso que somos existentes e resistentes hoje pelo segredo, e eu aconselho a vocês também parente, porque justamente onde tem essa questão do segredo existe uma força muito mais além, então, eu acho que Fulni-ô e Kayapó tem uma conexão bastante forte, o porque eu não sei explicar, é interessante que vocês são do lado Sul e nós do Norte, são os únicos povos que mantém contato,

> boas energias Fulni-ô e Kayapó. Por isso que eu disse vamos levar eles lá, no nosso território sagrado?! Sim.. Mas, aqui é diferente de lá, sim eu sei, eu quero conhecer o de vocês um dia, aqui é assim... as casinhas feita de alvenaria é por conta da perseguição do passado, eles queimavam, todas as vezes que fazia casinha de palha eles queimavam, aí teve um dia que nós falamos, "vamos nos sentir seguros", aí fizemos casas de alvenaria e conseguimos também.
> O que eu tenho a dizer a vocês como povo também: chega de viver em cativeiro, preso! Vamos viver em liberdade, agora é a hora. Kayapó está aqui no Nordeste, PE e Fulni-ô, amanhã Fulni-ô pode estar lá em Kayapó também, trocando a sua cultura, se avaliando, se conhecendo melhor porque vivemos presos há muitos anos atrás, hoje, nós temos liberdade de viver nesse Brasil inteiro… é importante pra nós a presença de vocês aqui, é importante, mas um dia eu acredito que nós não vamos depender de branco até a morte, chega disso, porque indígena tem que depender do branco a vida toda?!, porque desde os ancestrais que dependemos... o branco é que manda em nós, queima nós, manda nós correr… Não pode.
> Então, é hora da gente se libertar. É justamente assim, não é porque eu tenho uma casa de alvenaria que eu vou deixar de ser feito kayapó, né verdade?! Eu conheci Kayapó lá em 1994, em Brasília...
> (Cícero de Brito Fulni-ô, [na época ainda não exercia o cacicado, Aldeia Ouricuri], março de 2018; grifo do autor).

De acordo com o trecho acima fica evidente que o castigo se refere ao não cumprimento das normas do "sagrado". A punição conferida pelas entidades ocorre de muitas formas, como doenças, perturbações e acontecimentos trágicos. Por isso, para evitar qualquer punição divina e riscos diante do sagrado/ segredo, os Fulni-ô não abrem seu espaço sagrado para as demais etnias (com exceção dos Kariri-Xocó). Por outro lado, a argumentação demonstra a necessidade de singularidade das normas Fulni-ô, ao mesmo tempo em que mantém os vínculos com os *parentes,* através do termo genérico de "índios" como movimentos e grupos que lutam por uma causa comum: a demarcação das suas terras.

7.5 O campo religioso: ecologia, ritual e performance ecumênica

O fenômeno cosmológico entre os Fulni-ô é algo intrigante, porque envolve um conjunto de concepções e de normas de convívio. Para demonstrar uma determinada complexidade étnico-religiosa ao caso, no sentido de visibilizar os níveis de coesão e coerção social, destaco três esferas: a cosmologia/ religião, a religiosidade e a espiritualidade. Os três os níveis de expressão e relação destacam o acesso à experiência do sagrado: a) cosmologia/ religião, que, no caso em questão é desenvolvido pelo ouricuri é a instituição religiosa máxima que define a pertença étnica com seus níveis coercitivos; b) religiosidades, que estabelece uma abertura de escolha sincrética do indivíduo frente às instituições religiosas e suas coerções; c) espiritualidade que liberta de qualquer instituição coercitiva surge de modo individualizado nas relações (de eu – tu) no contexto das Novas Religiosidades a partir de atividades artísticas-religiosas inspiradas no ecumenismo. Segundo a proposição de Wach (1990), considera-se,

aqui, três eixos na experiência da comunidade religiosa: a) o sistema de crença, b) o ritual, c) organização e expressões culturais.

Talvez, a maior problemática religiosa entre os Fulni-ô esteja nas entrelinhas das propostas de Díaz (1983, 2015), ao observá-los como "índios católicos", ou, como Foti (2000, 2012): "índios não tão católicos". Em todo caso, já vimos que a entrada do 'catolicismo popular' e demais religiosidades é presente na aldeia, mas, certamente ocupa um lugar distinto do "ritual do ouricouri". Já demonstrei que a prática ouricuriniana é o centro da vida Fulni-ô, que orienta a formação, iniciação, resistência e reprodução social, sendo a instituição máxima e maior da identidade Fulni-ô. O Ouricuri provavelmente partiu da associação com atividades ecológicas comunitárias e no 'regime da indianidade' se transformou no centro da etnopolítica Fulni-ô (NASCIMENTO, 1994; REESINK, 2002) embora já seja registrado que sua duração tenha sido deslocada de agosto para setembro (PINTO, 1956, p. 110, p. 145), o rito ainda permanece com uma longa duração, com o total de 3 meses, sendo a prática que envolve e agrupa toda a sociedade indígena. Durante o trabalho de campo escutei muitos casos que expressavam a força das normas da "tradição" e do que é o "ouricouri" para os Fulni-ô. Cinco dos meus informantes me relataram o caso de um rezador, que durante um incêndio no rito do ouricuri provocado pelos próprios "índios", ele teria ido para uma "loca" (pedra) rezar para que o fogo cessasse. Segundo os relatos de seu Ribeiro, Fred e Abdon dos Santos, o incêndio teve diferentes causas pelos índios por diferentes motivos (brincadeira, caça, ingenuidade), porém, no final os relatos eram uniformes: "*o rezador morreu rezando durante o incêndio, mas não saiu do Ouricuri*". Também escutei do professor Saulo F. Feitosa, que tem grande bagagem de campo nos Fulni-ô, outro caso semelhante durante um grupo de trabalho de religiosidades indígenas. O prof. Saulo F. Feitosa mencionou que uma "índia Fulni-ô" lhe contou que durante um incêndio dentro da Aldeia Ouricuri, ela esteve entre a vida e a morte, o único caminho disponível para sobreviver ao incêndio seria pelo acesso da "Casa dos Homens", local ritual proibido às mulheres. Nas palavras da índia, a morte poderia se aproximar, porém, ela não desrespeitaria a sua religião e a sua tradição, ela poderia ir em direção ao fogo, mas, nunca quebraria as regras sagradas do Ouricuri.

Ambos os casos contêm o fogo como elemento de transformação, seja da vida para a morte e da permissão para a exclusão. Do mesmo modo, os relatos finalizam obedecendo as obrigações rituais, deixando a moral de que se perde a vida, mas não se quebra a regra do "ouricouri". De fato, podemos afirmar no caso Fulni-ô, que se o "ouricouri" for perdido ou desrespeitado, a vida indígena estará perdida ou ameaçada. As "obrigações" religiosas do rito

são seríssimas (como já vimos anteriormente), sendo a composição da iniciação, o batismo, a formação e continuação do povo indígena. Quero esclarecer que estas contações e memórias são mais do que passagens vivenciadas, pois estão como mito-dramas ético-estéticos que orientam o comportamento simbólico e organizam a vida, com a mensagem de que as regras do Ouricuri são respeitadas haja o que houver.

Portanto, o "ouricouri" é a instituição máxima do cosmos que dinamiza o tempo Fulni-ô, enquanto os brasileiros celebram o Ano Novo de acordo com o calendário gregoriano, pensando-lhe como um rito e uma festa de renovação. Os Fulni-ô compreendem a sua entrada no rito de longa duração como o seu Ano Novo, inclusive, as escolas indígenas têm outro calendário para respeitar este momento. Quando se aproxima do Ouricuri se nota uma efervescência na preparação para o "ritual", seja pelo fechamento dos indígenas aos visitantes, por conta da transferência de utensílios domésticos para o espaço, ou, nas viagens de famílias indígenas para adquirirem roupas novas nas redondezas de Caruaru e Toritama. Algumas índias me relataram o seguinte uma semana antes do rito:

> [...] nessa época do Ouricuri é como se fosse o nosso ano novo, por isso, a gente tem que se preparar, você está vendo isso tudo aqui porque nós estamos indo comemorar o nosso ano novo, a nossa celebração é nesse tempo: do nosso ritual sagrado onde ficamos todos juntos. E todo ano nós faz isso, ano após ano nós estamos todos juntos lá, comemorando a nossa entrada e a nossa saída do ritual, por isso, a gente também tem que se vestir bem e colocar a nossa roupa nova (Luana, indígena Fulni-ô; Diário de campo, 2018).

A entrada para o Ouricuri dinamiza toda a etnia e as suas relações interiores e exteriores, definitivamente ocorre uma mudança em escala social e individual: as escolas encerram as aulas como se fossem férias, as pessoas se organizam nos seus trabalhos para darem uma pausa, os Fulni-ô que residem fora da aldeia retornam quando possível para cumprir "a obrigação". Os artistas negam apresentações na época do Ouricuri e qualquer movimento que seja uma abertura de dentro do centro Fulni-ô para fora é rejeitado. Se a preparação para o rito do Ouricuri gera uma efervescência cultural, a abertura do rito tem uma movimentação intensa: religiosa, política e econômica.

No ano de 2018, quando participei da entrada do Ouricuri vi uma família "tratando" algumas galinhas criadas em casa para a "galinhada" do almoço das famílias Ribeiro e Veríssimo, vi alguns indígenas fazendo todo o processo de abater os animais para levá-los com as partes boas à panela. Um deles me perguntou durante o abate: "*você gosta de tripa? É agora que a gente come essas tripinhas aqui, veja se é bom*!" As partes que não iam para a panela eram dadas aos cachorros. Em muitos momentos eles brincavam comigo com a memória social

dos “índios carnívoros”, às vezes chegavam até a me oferecer nas noites de fogueira pedaços de carne crua e mal assada com bastante risada. O detalhe é que só percebi depois de algum tempo essas relações e o sentido das risadas. Depois da refeição fui até o local com uma carona de algumas pessoas da família que organizavam sua "mudança", eles também aproveitaram para me aconselhar sobre como proceder na manhã do rito.

No dia seguinte vi a “abertura do ouricouri” com uma movimentação significativa de pessoas, índios e demais comerciantes que vendiam produtos, artesanatos e cascas de árvores nas calçadas; feirantes vendiam comidas e políticos famosos apareceram no dia pedindo votos enquanto acontecia uma missa religiosa com o cacique, pajé, padre e bispo da Igreja de Águas Belas e Garanhuns. Enquanto o padre falava que Deus estava abençoando a todos, o cacique e o pajé lembravam a todas as pessoas de respeitar o “Juazeiro sagrado” e “Yassakhlane”. Uma grande corda separava o Juazeiro dos visitantes não-Fulni-ô no terreiro, uns poucos Fulni-ô vinham de um canto a outro colocando algumas fitas que os *m’late* e os *otxaytowa* pediam aos índios para pendurar na árvore. Os Fulni-ô são os únicos que têm acesso àquele Juazeiro, atuando como especialistas do sobrenatural que encaminhavam os pedidos e auxiliavam na sua “realização espiritual”. Vi muitas pessoas empolgadas em entregarem a "fita do santo" à árvore do juazeiro como um “sinal de fé”. Encontrei muitas pessoas Fulni-ô que faziam discursos variados, que representavam e sinalizavam a árvore como um ente vivo que acompanhou as gerações aborígenes Fulni-ô. Portanto, pela visão interna o “juazeiro sagrado” simboliza as linhagens de descendência da árvore genealógica, as suas raízes que originam da terra, dão vida aos “troncos” e aos seus galhos que representam as linhagens étnicas das famílias. Consequentemente, apenas os autorizados e pertencentes àquelas famílias têm permissão de caminhar no “sagrado e do segredo”. Certamente, a possibilidade de conhecer o “segredo” está imbricada com o fato da experiência, apenas quem é Fulni-ô e experiência a vida indígena tem permissão para adentrar nestes caminhos sagrados. Nesta lógica, o juazeiro não tem espinho porque ele é domesticado pelos Fulni-ô, é uma árvore protetora no Nordeste que resguarda o “segredo” e um conjunto de movimentos e memórias da vida étnica.

> “Você tá vendo esse Juazeiro, ele é sagrado, se você observar bem ele não tem espinho. Agora, as fitas são promessas, pedidos que os brancos fazem. Eles não podem passar dessa corda. Então entregam [a fita] pra gente pendurar lá. (sr. Thxyxá/ João de Matos, Entrada do rito do Ouricuri, 02/09/2018).

Figura 9- Registro do Juazeiro sagrado no dia da Missa de Abertura do Ouricuri, no dia 2 de setembro de 2018. Na foto se enfatiza uma corda que separa a árvore sagrada dos não-Fulni-ô cujos não podem se aproximar. As fitas que estão penduradas na árvore permanecem ali por muitos dias, como sinal de fé pelos dos pedidos de variadas pessoas, que são colocadas pelos indígenas. Nos outros dias essa corda é retirada, ficando apenas uma fronteira simbólica marcada em todas as pessoas.

Fonte: o autor, 2022.

Os discursos e motivações em torno do rito são variados e amplos, tendo formas e retóricas particulares para os aspectos internos e externos. A abertura do Ouricuri é marcada pela realização de uma “missa”, por personagens da Igreja católica cristã que demonstram a convivência dos indígenas. Padres e Bispos se dirigem à casa dos índios para darem a "bênção de Deus” e relembrarem como ocorreu o encontro de ambos na construção da cidade.

> Antes de dar a benção a todos vocês, gostaria de agradecer o convite da tribo Fulni-ô, que eu como bispo da Diocese de Garanhuns venha presidir esta Santa Missa de Abertura do Ouricuri. Segundo, gostaria de dizer que a história da igreja católica aqui em Águas Belas e da tribo Fulni-ô, essa história é uma só... os primeiros missionários que vieram evangelizar os índios e trabalhar com vocês, depois os índios doaram à igreja católica um terreno, onde hoje está construída a igreja de Águas Belas de Nossa Senhora da Conceição, é uma relação muito antiga e bela, de muito respeito. Espero que continue assim para sempre. Nós os amamos muito e os respeitamos, e eu sei também do amor que vocês têm para conosco, Deus e a fé católica cristã. Vamos agora receber a benção de Deus [...]
>
> (Bispo da Diocese de Garanhuns, Missa de Abertura do Ouricuri, 02 de setembro de 2018).

Se internamente eles entendem a importância do rito em sua formação e manutenção, a semântica do ritual de longa duração ao externo é repassada como uma reunião coletiva que reza para o bem da humanidade, sob a *Edididi (força) de Eedjadwa-lhá (Deus).* Estas traduções parecem associadas às retóricas católicas do bem da humanidade e do sacrifício em busca da renovação, como já mencionado nas descrições etnológicas (PINTO, 1956; BOUDIN, 1949). No decorrer do campo de pesquisa conheci um raizeiro chamado de *Txlekhá* (Pau-brasil), conhecido no português como Glauco, que me disse performaticamente o "motivo dos índios" estarem ali. As suas palavras traziam uma resposta rápida para a projeção externa e etnocêntrica do "índio", era um discurso que em sua simplicidade buscava se proteger destacando o bem comum da humanidade, que, efetivamente seria o bem Fulni-ô.

> Estamos aqui, porque é o nosso momento de rezar por toda a humanidade, por tudo que a humanidade faz, então, nós estamos pedindo o bem de todo mundo, que todo o mundo sinta as nossas rezas e compreenda que precisamos melhorar, é isso que nós estamos fazendo com o poder de Eedjadwa. Viemos aqui rezar para o mundo, para o bem do mundo todo e ninguém pode nos atrapalhar por causa disso. (*Txlekhá,* raizeiro Fulni-ô, abertura do ouricuri, 09/2018, diário de campo).

Por outro lado, os indígenas que abrem as portas da aldeia brevemente detalham que o rito ocorre em torno da organização, reflexividade e equilíbrio do coletivo Fulni-ô. Após registrar cada expressão e visitar uma série de casas na abertura do Ouricuri, compreendi a força ouricuriniana nas relações Fulni-ô, realmente os indígenas mudavam o seu estado de existência na época do Ouricuri. Assisti toda a missa que lembrava constantemente a padroeira da cidade, o juazeiro sagrado e algumas normas de convívio e etiqueta na alimentação. Entretanto, o que se demonstrou de maior impacto neste ano, foi o aspecto intra-étnico, pois a organização Fulni-ô enfrentava uma transformação, o cargo do cacicado passava por uma mudança com o falecimento do antigo cacique. O que acarretava em uma série de mudanças e embates na etnopolítica. A tensão dentro da aldeia era tão grande que qualquer comunicação ou pergunta neste sentido trazia um silêncio ensurdecedor. A efervescência e sentimento coletivo Fulni-ô de transformação esteve claro em toda a "Missa de Abertura", seja pelos murmúrios nos corredores do evento, ou, pelas palavras do Pajé Gildiere Pereira e do recém-eleito cacique Cícero de Brito.

> Hoje o povo Fulni-ô... se tem uma coisa que a gente sabe fazer é receber bem aqueles que nos procuram, pois, antigamente, há muito tempo atrás o branco não queria ver índio, nem de longe, quanto mais de perto. Então os brancos de hoje não têm mais essa visão de nós indígenas, e vem procurar saber como é a vida do povo indígena. Então, nós não temos o porque não recebê-los bem. E dizer a todos

> aqui que estamos iniciando o período do Ouricuri, dos 90 dias que nós se encontraremos no nosso retiro sagrado, a entrada é restrita ao não indígena, podemos recebê-los bem até o meio-dia, sintam-se abraçados, sintam-se a vontade até ao meio-dia e daí então nós passamos o restante dos dias rezando em prol não só do povo Fulni-ô, rezando em prol de toda a humanidade, todos tenham certeza disso que aqui no Fulni-ô não se encontramos rezando para Deus e ao Juazeiro sagrado só ao povo Fulni-ô, mas é ao bem de toda a humanidade, que é isso que o índio Fulni-ô faz durante 90 dias. E dizer também que nós estamos alegres por iniciar o decorrer dos 90 dias e triste também, eu acredito que aqui todo mundo sabe o motivo da tristeza do povo Fulni-ô, pois é a primeira missa da abertura do Ouricuri que nós estamos sem o nosso saudoso cacique João Francisco dos Santos Filho, conhecido por João de Pontes... então nós estamos um pouco tristes por isso. Também aqui eu quero que os senhores permitam um minuto de silêncio pela morte do saudoso cacique João Francisco dos Santos...
>
> [1 minuto de silêncio no terreiro do Ouricuri]
>
> Então é isso minha gente... o nosso cacique João Francisco dos Santos Filho partiu pra outra vida e não se encontra aqui com nós fisicamente, mas acredito que espiritualmente ele está aqui com nós, e nunca vi deixar de fazer aquilo que ele sempre fez, a bem não só do povo Fulni-ô, ele está lá rezando e pedindo a nosso pai o bem de toda a nossa humanidade. Então, eu quero dizer que mesmo triste com a perda dele, nós agradecemos a Deus primeiramente por termos conseguido o cacique e a continuidade de toda a nossa riqueza cultural que nós temos.
>
> (Gildiere Pereira, Pajé Fulni-ô, Missa de Abertura do Ouricuri, setembro de 2018).

> Acredito que todos aqui estão sentindo aquela dor mesma dor que estou sentindo nesse momento, mas, quero dizer o seguinte, ele partiu deixando bastante saudade e sei que ele está no meio de nós. Dentro do coração de cada um rezando por nós. Mas, assim, João Francisco dos Santos Filho se foi, mas o cacique continua minha gente... e está aqui diante de vocês, o cacique de vocês que vai tentar nessa jornada caminhar junto com todos vocês. Mesmo com a dor que estou sentindo, mas, estou verdadeiramente falando, que chegou e se tem que nascer o guerreiro, está aqui o guerreiro de vocês. É ... com grande sentimento que estou falando isso, mas, assim acredito que Deus está sobre nós a todo momento, na dor, na tristeza, saúde e fé, acredito que todos nós, o povo Fulni-ô e os visitantes, que esse momento venha a continuar com fé em Deus, nós acreditamos no futuro e precisamos de vocês, todos com um só coração nesse lugar sagrado que é a casa de Deus.
>
> (Cacique Cícero de Brito Fulni-ô, Abertura do Ouricuri, setembro de 2018).

Entre as rezas religiosas, falas das lideranças indígenas e religiosas do catolicismo o Ouricuri ocorria no seu ritmo e tempo, a missa se encerra próxima da hora da refeição do meio-dia. Após visitar a casa de muitos interlocutores, informantes e amigos, fui almoçar na casa de Dona Ita e seu Mauro por serem a família de maior convívio durante a pesquisa. Comemos a galinha do quintal de casa, que foi tratada por seu filho no dia anterior. Após a "galinhada" servir os membros da família e alguns visitantes, mesmo que em casas diferentes, despedi-me desejando um feliz ritual na hora em que falaram: "está chegando a sua hora". Enquanto as ruas do Ouricuri estavam cheias de pessoas, às ruas da Aldeia Sede estavam vazias com as casas

fechadas e praticamente nenhum transeunte. A mudança proporcionada pelo rito religioso é nítida com modificações materiais e imateriais englobando a todos da aldeia.

Em torno das ideias e dos sistemas de crenças compreendi uma combinatória cultural que se forma pela constituição da intersubjetividade do "sagrado" Fulni-ô e sentidos simbólicos compartilhados, desta maneira, existe uma formação de sentido pela realização ontológica da cultura. Para alguns indígenas alguns espaços eram "sagrados" enquanto outros eram profanos, algumas memórias tinham maior relação afetiva com a "fé" ou a "eididi" que operam de maneiras distintas. Para alguns indígenas algumas serras têm um aspecto "sagrado", enquanto para outros o local se tornava apenas uma materialidade estática, aqueles que conservavam maior relação com a memória oral e o *yaathe* tinham maior abrangência do sagrado na T.I Fulni-ô. O estudo da inter-subjetividade do sagrado me levou a uma compreensão múltipla de muitos atores sociais, que exigia a compreensão da sua trajetória de vida. Neste sentido, encontrei Fulni-ô com influências católica, espírita, afro-indígenas, esotéricas e demais vertentes religiosas. Nesta busca de simetria entre pessoas : coletivos : sociedade, compreendi que o "sagrado" Fulni-ô opera de muitas maneiras, que é imbricada em um processo sócio-cultural amplo nos quesitos territoriais, simbólicos e do *habitus* neste conjunto de forças e concepções do que é a "tradição Fulni-ô". Certamente, o centro cosmológico do índio Fulni-ô é atrelada ao "rito do ouricouri" e ao *yaathe*. Os conceitos fundamentais para a concepção Fulni-ô advém dos sentidos ontológicos da cultura, que ocorre pela transmissão da língua na formação do *setsô*. Para tal, a prática do ouricuri surge como local de formação sagrada étnica no Nordeste, onde regionais e turistas vão visitá-lo para receber alguma "graça" colocando "fitas de santos" e/ou fazendo o uso de rapés com indígenas que "aplicam" o preparado como uma "prática sagrada xamânica". Ver essa representação etnopolítica em torno das árvores, de fitas de santo do catolicismo popular e dos espaços sagrados deixa a sensação de uma polifonia de vozes e encontro de símbolos sagrados organizada pelos Fulni-ô usando palmeiras, palhas, árvores e demais símbolos.

7.6 Relações intraétnicas e o "racha da Aldeia": o "ouricuri do juazeiro" e o "ouricuri novo do umbuzeiro branco"

Na metade do meu trabalho de campo ocorreu uma separação na etnia. Tal acontecimento ocorreu após o falecimento do cacique João Francisco de Pontes Filho, (conhecido como João de Pontes), aos 93 anos de idade, no dia 18/08/2018. No dia do batismo de mais de 20 crianças indígenas, o cacique da aldeia Fulni-ô se despediu e teve seu eterno

descanso. O seu velório ocorreu no dia posterior ao seu falecimento (19/08/2018), com a presença de um *tolê*, da Igreja Católica e de toda a comunidade Fulni-ô. O falecimento do cacique João de Pontes foi um divisor de águas nos grupos e famílias da etnia, com diversas repercussões nas relações sociais. O cacique era bastante reconhecido pelo povo, embora suas escolhas fossem vistas de muitas maneiras internamente, ninguém questionava a sua posição de cacique, sendo um ator social de união entre as parcelas parenterais indígenas. O campo ficou denso, tenso e pesado. O luto não envolveu apenas o falecimento de um grande líder, mas, a renovação do cargo de autoridade, que deixava os ânimos de todos "à flor da pele". Grupos Fulni-ô se reuniam toda semana para debater sobre o assunto e se preparar para as repercussões etnopolíticas. Toda a dinâmica do trabalho de campo foi modificada, principalmente, porque todas as relações de convivência Fulni-ô também mudaram com o evento conhecido na época como: "o racha da aldeia", que afetou o povo em sua dimensão total.

Figura 10- Velório do antigo cacique, João de Pontes, que comoveu todo o povo Fulni-ô, com a sua partida, sendo um divisor de águas na aldeia. No momento do registro os torezeiros acompanham o ritual com seus toques e cânticos do tolê.

Fonte: Desconhecida.

Este evento foi um marco, pois, com o falecimento de qualquer líder, a "tradição" sugere que alguém com linhagem hereditária de autoridade ocupe o seu lugar, sendo esta troca de lugar e papel social a causa de grande discórdia intraétnica. A escolha do novo líder ocorreu antes do Ouricuri, mas, de fato, ela se consolidou dentro das políticas do rito, de maneira misteriosa e não revelada. Conforme ouvi de alguns indígenas, "*quando o cacique falece, o pajé escolhe*

com quem ele trabalha daí para frente" (diário de campo, 02/2019). O inverso também ocorre, quando o pajé falece, o cacique escolhe com quem trabalhará. A revelação da formação da dupla ocorre sob os olhos de *Eedjadwa* no tempo do Ouricuri. Entretanto, essa escolha não advém apenas de um ou outro, pois tem relação com o contato e os direcionamentos de *Eedjadwá* (Deus). Com o falecimento do cacique aos poucos a aldeia entrou numa espécie de luto, onde não se falava sobre o assunto, sendo a realocação de papéis um fator de grande jogo político e discórdia. O fato é que os indígenas esperaram a chegada do Ouricuri para compreender coletivamente a aceitação dessa nova estrutura, que, conforme detalham alguns: "*tudo já estava planejado e já vinha sendo arquitetado há muito tempo*". Com o tempo compreendi que a comunidade se articulava há algum tempo em torno desta transformação social, com reuniões semanais e assembleias familiares.

Como demonstrado por parte do povo, a escolha não foi de completa felicidade à totalidade da aldeia Fulni-ô. Aos poucos, ouvia-se que ocorria um "racha na aldeia" com muitas repercussões. Muitos indígenas não iam mais ao rito e a Aldeia do Ouricuri em protesto ao não reconhecimento das lideranças, muitas famílias e amigos que sempre conviveram "racharam" e interromperam os vossos convívios. Se no nível interpessoal os conflitos apareciam por inimizades, conflitos e tensões, no nível institucional as organizações públicas (como DSEI e escolas indígenas) tomaram partido neste conflito, reconhecendo (ou não) as lideranças que contestavam os cargos e os moldes da etnopolítica Fulni-ô. Consequentemente, instalou-se um clima de tensão e conflito na Aldeia Fulni-ô, ao ponto de o assunto ir ao Ministério Público (MP), que decidiu reconhecer ambas as lideranças e realizar um laudo técnico. Por outro lado, tornou-se difícil conversar com as pessoas indígenas, por causa da tensão das parentelas familiares que disputavam uma legitimidade indígena das lideranças e do verdadeiro rito do ouricouri. Durante um breve tempo, o clima tenso virava caso de polícia, que chegava a rondar a aldeia aos pedidos dos próprios indígenas para conter possíveis agressões. Amigos pararam de se falar, parentes pararam de se ver e um clima de instabilidade e perda de equilíbrio se instaurou. Iniciou-se um divisor na etnia com lados de "cá e de lá"[65] que direcionavam aos Fulni-ô uma mesma noção de etnia, mas, em separação por dois grupos com centros sagrados distintos. Quais seriam os rumos da étnica com "o racha da aldeia"?

[65] Se anteriormente na etnografia de Foti (1991) o "lado de cá e o de lá" remetiam respectivamente as ideias de centralidade e localidade Fulni-ô, sendo "cá" a aldeia do ouricouri e "lá" a aldeia Sede, hoje, o fenômeno do "racha da aldeia" indica que ambos os grupos usam a separação na primeira pessoa para se referir ao "cá" como o seu centro do sagrado que poderá ser tanto o juazeiro como o imbuzeiro, já o "lado de lá" surge em ambos os grupos como o outro centro do sagrado Fulni-ô que não é reconhecido sendo de certa forma menosprezado.

Com o tempo foi se constituindo no verbo “rachar”, um movimento de agitação (metaforicamente por um choque de partículas), fruto do crescimento da aldeia indígena, que lida com as adversidades dos recursos escassos no sertão e agreste nordestino (REESINK; REESINK, 2007), conflitos na distribuição de cargos, rendas, empregos e o efetivo sentimento de representatividade através das autoridades indígenas. Enquanto, um grupo se conformou com a decisão pronunciada no Ouricuri, oferecendo solidariedade ao Pajé Gildiere Pereira e ao escolhido Cacique Cícero de Brito, um lado de parentelas indígenas Fulni-ô não se conformou com a decisão, e escolheu por eleição as suas próprias lideranças: o cacique Itamar Araújo e o pajé Awassuri de Sá. Tais escolhas tiveram repercussão no centro da aldeia Fulni-ô, sendo promulgadas pelo MP, com as lideranças e a realização de um *tolê* na frente do Ponto Indígena.

Ademais, o tal “racha” colocou todos os sistemas de equilíbrio e solidariedade clânica dos Fulni-ô em cheque mate! Principalmente, porque a separação envolveu um conflito de parentesco nas etnopolíticas de pertença. Contestar as autoridades era contestar o “rito do ouricouri”, mas, por outro lado, a não participação no “ouricouri” colocava os indígenas na situação de não cumprimento com a “obrigação religiosa”. Se de um lado, havia uma preocupação com a separação, do outro havia uma clara rejeição à ida ao Ouricuri como forma de protesto e não aceitação das lideranças. Portanto, o antigo ouricouri não conseguiu conter mais as tensões sociais e os princípios de convivência de equilíbrio (já relatados anteriormente) e a religião se tornou o mote para a etnopolítica, ao ponto, que, ao longo dos anos, “o racha da aldeia” teve como consequência a criação de mais um espaço ritual, que se construiu após 3 anos. O espaço foi chamado de “Ouricuri Novo” abençoado pelo "Imbuzeiro Branco", abrigando uma parcela da aldeia que neste novo espaço pratica a sua “ancestralidade”, vista como “o seguimento da verdadeira linhagem de autoridade”. Desta maneira, ambos os pólos rituais se veem enquanto linhagens de maior autenticidade que o outro pólo ouricuriniano, havendo um claro debate em torno de qual é o “ouricouri” legitimo, verdadeiro e autêntico.

Logo, os Fulni-ô se tornaram uma etnia com dois pólos rituais (*o Ouricuri do juazeiro e o Ouricuri Novo do imbuzeiro branco*), de base étnico-cosmológica-política administrada por lideranças distintas, porém, com uma mesma categoria de pertença étnica, operada por locais e práticas de longa duração ouricurinianas (agora) distintas. Vale destacar que a ida a um “ouricouri” veta a possibilidade de imersão ao outro, o que causa muitos conflitos no convívio familiar a depender de cada caso. Pelas observações em campo e os relatos coletados, as escolhas entre os lados ocorria pelas relações de parentesco, casamento e das relações familiares de modo geral, porém seria mais individualizada do que familiar. As funções rituais

desempenhadas ainda não são claras, visto que no período de construção da nova aldeia ritual ocorreu um fechamento dos indígenas com a intenção de evitar observações e comentários alheios ao grupo. Possivelmente, ainda terão mais consequências ao longo dos anos acerca destas categorias de pertença e criatividades culturais dos rituais e espaços sagrados. Estas mudanças acionam diferentes ideologias e retóricas em ambos os lados, tanto na turma do "lado de cá", quanto do "lado de lá". Obviamente, todos que se pronunciaram falavam em primeira pessoa e estavam no "lado de cá", sendo o "lado de lá" a oposição para ambos os lados. As tensões do "racha" também tiveram como consequências uma revisitação histórica na formação do rito do Ouricuri e no desenvolvimento da linhagem de sucessão (como visto acima no relato de Wadja/ Marilena A. de Sá, e abaixo da cafurna de Xixiá/ Abdon dos Santos). Como minha posição de antropólogo sem lados permitia um trânsito para falar com pessoas de lados opostos, comecei a me hospedar na cidade para evitar conflitos pessoais entre ambos os lados, e tentar compreender os acionamentos e discursos dos dois grupos, os quais apesar de pertencentes à mesma categoria étnica sentiam a necessidade de um desmembramento no campo das atividades do "sagrado".

Ao conversar com pessoas de importante autoridade na aldeia compreendi que as reivindicações em torno das autoridades e lideranças se confrontavam com a formação clânica e do exercício das instituições públicas e privadas, assim como na distribuição e gestão de recursos. Neste cenário o prestígio social acerca das lideranças tem grande importância, pois, enquanto este "racha" ocupava uma porcentagem significativa da aldeia[66], ele poderia se manifestar de forma legítima e recorrer às suas devidas conquistas, inclusive, territoriais se lhes fosse a vontade. Portanto, o "racha da aldeia" revelou uma nova estrutura coletiva aos Fulni-ô, ao ponto de formarem dois ritos separados por linhagens de parentesco e de autoridade na aldeia, ambos os lados recorreram ao mesmo dispositivo para legitimidade: a *hierarquia pela temporalidade* das famílias na sócio-gênese da etnia Fulni-ô. Deste modo, enquanto uns diziam que os cargos foram usurpados, outros mencionaram que eles eram desrespeitados, conforme diz a cafurna criada após o episódio destacado:

> Estamos vendo coisa que nós nunca vimos
> Agora não se considera mais nem mãe, nem pai
> Os pais também não consideram mais os filhos

[66] Alguns indígenas relataram que o "racha" envolveu metade da aldeia, sendo uma divisão de 50% do grupo, em outros relatos soube de cerca de 2 a 3 mil indígenas que passaram para o "novo ouricouri". Segundo detalhado, a contestação frente ao DSEI e Controladoria Geral da União (26/02/2019) teve uma coleta de assinaturas com um alto número próximo a 2 mil assinaturas. Tal quantificação se tornou uma curiosidade para os próprios indígenas que buscavam fazer as contas ao dividir a etnia ou buscar uma verificação de qual lado contém mais adeptos.

> Agora por quê tem uns ali e outros aqui
> Estamos divididos nessa terra
> Tudo isso dói em nossos corações
>
> Estamos vendo coisa que nós nunca vimos
> Aqui em nosso meio
> Tem gente que Deus não existe mais para ele
> Agora, por que isso?
> Por estamos uns aqui e outros ali
> Não tem mais respeito nessa terra
>
> Tudo isso eu não queria, tudo isso eu não queria
> Tudo isso Deus não quis.
> (cafurna Fulni-ô divididos, sr. Abdon dos Santos, cantada por Manoel Sarapó do grupo cultural Sawliho-Satô)

O assunto do "racha" segue um curso de atividades e acomodo da situação. Se no primeiro momento os grupos Fulni-ô pareciam se excluir e não se aceitarem, hoje parece que resolveram compartilhar o território comum da aldeia sede, mas estabelecer fronteiras e divisões pelo campo do "sagrado". Estas fronteiras estariam associadas com as divisões clânicas descritas anteriormente pelos etnólogos (BOUDIN, 1950; DÍAZ, 2015)? Tal associação é possível de ser verificada através da transformação dos nomes das famílias do *yaathe* para o português. Certamente a organização dos clãs influenciam e são vetores morais, porém não são determinantes totais aos casos, que lidam com convenções, contradições e relações complexas entre o indivíduo e a sociedade. Todavia, ainda não está claro como os clãs se organizaram em torno deste assunto, uma vez que tais premissas fazem parte do "segredo", por outro lado, é possível apontar que as autoridades (dos ritos do juazeiro e do imbuzeiro) e suas linhagens familiares são partes centrais na contestação de autoridade e gestão da totalidade Fulni-ô. O assunto do "racha" não se encerrou, com o passar dos anos mais transformações serão verificadas em torno desta questão, por outro lado o evento demonstrou na contemporaneidade mais um acontecimento fruto da dinamicidade na sociedade Fulni-ô, que ao realizarem divisões das parentelas familiares representadas através de elementos vegetais (ouricouri, juazeiro e imbuzeiro) organizam um modo de ser, estar e fazer.

7.7 A cidadania Fulni-ô e as suas reivindicações

Durante "o racha da aldeia" foi perceptível ver ambos os grupos realizarem ações de protesto e de mobilização social nas áreas da saúde e educação indígena. Os dois grupos que disputavam uma certa maioria da aceitação da etnia iam às estradas e ruas de Águas Belas mostrarem suas reivindicações, buscando demonstrar posicionamentos e visibilização das suas

ações políticas. Os Fulni-ô exercem a sua cidadania através de várias táticas, criando formas de protesto para visibilizar os rumos que o próprio povo quer seguir. Quando os Fulni-ô querem ter alguma repercussão em torno das suas reivindicações, ou, quando a resposta é para o âmbito federal e estadual, rapidamente eles fecham a estrada: BR 423, que corta o território, ou, visitam as instituições para reivindicar suas demandas. Acompanhei alguns desses protestos, como: a caminhada na cidade contra a queimada da Serra do Comunaty, mutirões de limpeza do Ouricuri, o bloqueio das estradas contra a municipalização da saúde e da Pec 241. De modo geral, os índios contestam as queimadas que ocorrem na Serra do Comunaty e o desleixo que acompanha o cenário das políticas públicas e ambientais, na cidade de Águas Belas. Para contestar tais ações assimétricas regionais e federais, os indígenas reivindicam por performances, gestos, sons, entonações, movimentos e sentidos, que comunicam a vida Fulni-ô. É deste modo que uma parcela do povo se mostra enquanto grupo ativo politicamente, visibilizando uma vontade coletiva para a sociedade regional e nacional.

Figura 11- Os protestos indígenas costumeiramente fecham a BR 423, impedindo a circulação de veículos e visibilizando as reivindicações dos grupos Fulni-ô, contra o desmonte das políticas públicas que assistem a população indígena nacional. Neste registro um coletivo da aldeia se demonstra contra a PEC 241.

Fonte: Povo Fulni-ô, 2022

7.8 Calendário ecológico, climático, cosmológico Fulni-ô

Os Fulni-ô não intitulam os seus ciclos nos termos de um calendário ecológico, entretanto, eles sabem que existe um ritmo e um ciclo de atividades que são reproduzidas e estão relacionadas. A *eididi* (força) de *Eedjadwa-lhá* (Deus) é o que orienta e fortalece o grupo, impondo a importância étnica acima das questões e forças extra-étnicas. Neste sentido, os laços sociais, familiares e coletivos se renovam, a aldeia como um todo agrega os seus participantes

em suas políticas de pertença e o seu modo de viver se impõe mais uma vez a todo tipo de barreira pejorativa etnocêntrica externa. Também consideram que estas atividades rituais buscam a "cura Fulni-ô para os seus males", com trocas de vitalidade entre pessoas, animais, plantas e ambiente para agregar o coletivo.

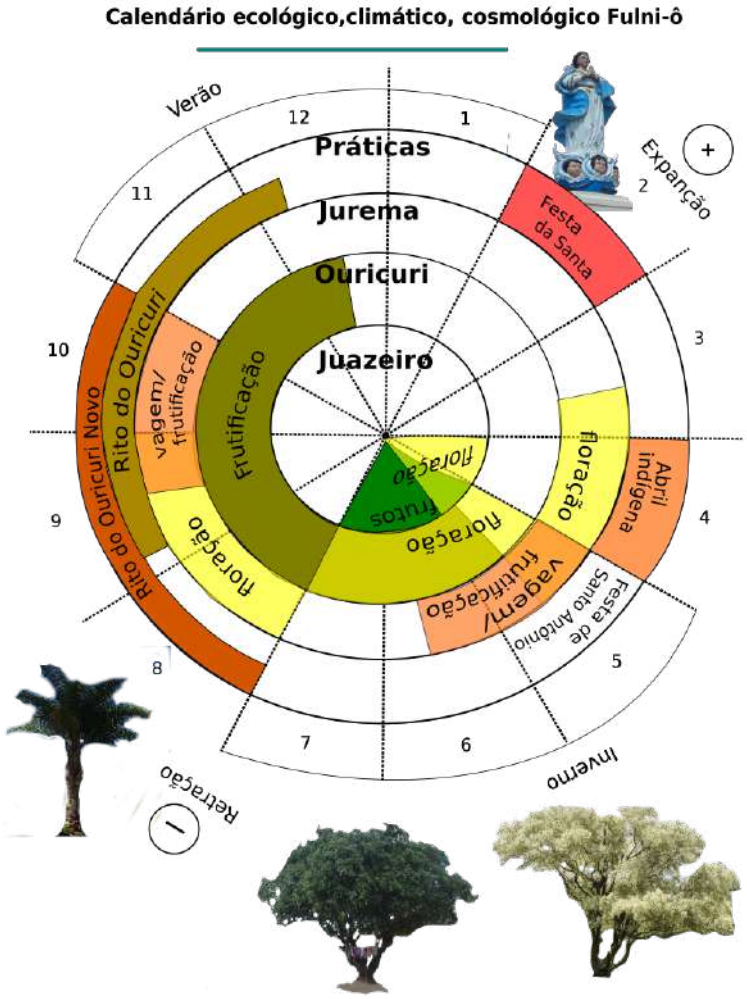
Os ciclos Fulni-ô se movimentam com as mudanças climáticas e ecológicas, assim como por marcos festivos que operam como códigos para o comportamento e solidariedade social. Desta maneira, determinados elementos podem se sobrepor para ilustrar um calendário Fulni-ô pela representação de processos climáticos, ecológicos e cosmológicos Fulni-ô. Para tal, agrupei em sobreposição um conjunto de vegetais importantes no ambiente e para os indígenas, como o ouricuri (*Syagrus coronata* Becc.), *khoxa*/ jurema (*Mimosa tenuiflora*) e o *lookhea*/ juazeiro (*Ziziphus joazeiro*), com práticas cosmológicas indígenas e católicas. Muitas das práticas da agricultura foram deixadas de lado para favorecer as aproximações entre os vegetais e práticas rituais, no entanto, uma parte pequena Fulni-ô ainda mantém a prática de plantação de diferentes tipos de feijão, milho e fruteiras respeitando as épocas das chuvas. A "bata de feijão" rememorada pelos Fulni-ô é um exemplo de uma destas atividades que entrelaça clima, tempo, vegetais, ritmo e saberes. Os antigos caboclos da década de 50 (PINTO, 1956) faziam a plantação do feijão de abril a junho nos meses de chuva e de modo menos coletivo, após um breve período com o findar das chuvas, os caboclos se reuniam durante a colheita nos meses de agosto e setembro para fazer "a batida do feijão" que significava reunir as vagens e batê-las com as ferramentas de trabalho para soltar a semente do feijão. No mesmo ritmo das batidas os agricultores cantavam letras e harmonias batendo e chutando o amontoado de feijão. No que tange aos demais vegetais citados, a comparação é feita pela sobreposição entre as épocas de floração e frutificação com as práticas cosmológicas.

A proposta do calendário vista nos autores (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 179) aponta processos sociais e renovações que se realizam nas atividades da agricultura e das festividades católicas, como o dia de São José e dos artesãos em que se planta o milho. No nosso caso o calendário ecológico, cosmológico e festivo Fulni-ô apresenta principalmente a dinâmica do Ouricuri que revela uma faceta de isolamento, restrição e retração. Como polo oposto, o fenômeno de expansão ocorre assim que se finaliza o rito surgindo um novo estado comunitário de abertura e equilíbrio (DANTAS, 2002b, 2007). Embora as “obrigações” rituais permaneçam presentes nos dias da semana dos outros meses, ao findar o “ritual” ocorre uma nova etapa social, que é perceptível pelo próprio ânimo coletivo. Ilustrei o movimento de retração e expansão ritual pelos sinais de positivo e negativo no calendário. As festividades

espelham o estado do povo Fulni-ô, o rito de longa duração, “a Festa da Aldeia, a Festa de São Sebastião, a Festa Junina”, festas populares e demais tradicionais contêm um conjunto de características e expressões com uma duração limitada. Todas as festividades são produzidas com expressões sonoras que criam ritmo ao processo de viver e conferem sentido ao se pronunciarem mais uma vez batendo o pé no toré, na sambada ou na cafurna! Consequentemente, o comportamento simbólico - no sentido geertzeniano (2012) - comunica o processo social da continuidade Fulni-ô.

Portanto, como forma de sistematizar uma série de atividades que dinamizam os ciclos Fulni-ô, ilustrei o calendário ecológico, cosmológico e festivo Fulni-ô, na intenção de destacar fases performáticas e práticas sagradas. Os elementos destacados são aqueles que atingem concepções sagradas nas atividades internas e externas à Aldeia. Foram incluídas as festividades do catolicismo popular em que os indígenas participam em sua própria igreja e celebram o convívio com a cidade de Águas Belas/ PE. Assim como as práticas cosmológicas que os Fulni-ô realizam a partir dos vegetais: juazeiro, imbuzeiro, o ouricuri e a jurema. Em síntese, tal calendário destaca a sobreposição dos ciclos ecológicos destas plantas com as atuais práticas cosmológicas.

Figura 12- Calendário cosmológico, ecológico e climático Fulni-ô focado nos ciclos rituais associados às árvores do juazeiro, os arbustos das juremas e das palmeiras do ouricuri.



Fonte: o autor, 2022.

8 A tradição Fulni-ô no turismo indígena

8.1 A revitalização das práticas tradicionais

A revegetalização do mundo[67] corresponde a manutenção e revitalização de concepções que envolvem a vida, morte, saúde, doença, ambiente, natureza e cultura. Para tal, procura-se formas de observação do processo sócio histórico ao integrar e correlacionar os campos de natureza e cultura em um grau de escala temporal mais amplo, destacando no contexto do antropoceno as longas transformações temporais no ambiente e nos modos de vida de grupos humanos. Dentro do cenário de desertificação e regionalização das caatingas é possível apontar que as práticas tradicionais com manuseio de plantas e animais estão historicamente em conflito com as continuidades do discurso hegemônico de tendência colonial e demais concepções do Estado brasileiro acerca da gestão territorial em áreas indígenas e de preservação. Tal temática surge com visibilidade crescente nas pesquisas ao problematizar como as práticas tradicionais atuam - de maneira positiva ou negativa - na sustentabilidade e na gestão territorial. Ou, até mesmo como o ambiente é interpretado pelos povos por categorias de entendimentos, práticas sociais e formas de constituição da pessoa. A revitalização do mundo vegetal no contexto de degradação viabiliza o estudo do acervo de saberes atribuídos às plantas utilizadas com variadas finalidades que compõem um determinado território. O bioma da Caatinga além de já ter perdido grande parte dos seus animais nativos, como: araras, tamanduás, pássaros, preguiças e demais, também tem grande parte de sua vegetação ameaçada de extinção como o caso da árvore umbu a qual guarda grande prestígio no cotidiano Fulni-ô e nos rituais Pankararu (REESINK, 2000; SANTOS, 2019). Portanto, os simbolismos que são concebidos e formados na interação com os elementos do ambiente revelam algum tipo de animismo[68] e relações de longa temporalidade entre mente, corpo e ambiente.

Os povos indígenas no Nordeste vivem e narram os impactos das transformações de longa duração, evidenciadas hoje no seu estilo de vida e no mundo simbólico. A dinâmica social Fulni-ô impôs um espectro de múltiplos entendimentos acerca do ambiente e dos modos de

[67] O conceito revegetalização do mundo é inspirado nos trabalhos de Mota (1987), Mota e Barros (1990, 2002), Nascimento (1994, 2002, 2005) e Reesink (1999, 2002) os quais abordam a abrangência e profundidade das interações do complexo da jurema nas suas modulações históricas, espaciais, temporais, cosmológicas, rituais, etnopolíticas e representativas. Portanto, procura-se apontar uma linha de continuidade das práticas que envolvem as juremas, entretanto, destacar como as mesmas tem seus usos revitalizados e adaptados devido às circunstâncias dos contextos sociais e econômicos.

[68] Como destacado no capítulo 4, observa-se o animismo pela classificação de Viveiros de Castro (1996, p. 129; 2002, p. 376) enquanto “equivalência lógica das relações reflexivas”, ao atribuir agencia e ação animada a determinados seres não-humanos.

reprodução social que rememora a ‘autoctonia nordestina’, conforme detalharam dois informantes.

> **Gê Fulni-ô**- Os antigos caçavam com lança e armadilha no chão, faziam rede e alçapão… eles pegavam arapuá e saburá[69], eles fechavam o ouvido com folha pras arapuá não entrar... eu não vi… eu ouvi dizer do tempo da jaguatirica. Hoje a gente não tem histórico, mas soubemos de veado, capivara… aqui ainda tem raposa, gato do mato. Arara não tem mais, agora foram extintas, aqui tinha até tamanduá...
>
> (Professor Gê Fulni-ô, durante formação escolar na escola indígena, 12/08/2018).

> **Txlêkha** - Antes aqui tinha todo tipo de bicho: onça, guará, pássaro de todo tipo, mel... hoje a gente não tem histórico [de animais].
>
> **P**- Aqui tinha mel?
>
> **T**- Sim, é originário, hoje que tá difícil, está assim, mas isso aqui é uma riqueza, o contato é desde 1600, pense que é tempo… Agora o pessoal toca fogo na serra e acaba com tudo, acaba com os remédios. Tinha garrafada pra tudo que é coisa, se o sr. me der 10 reais eu faço uma pra você ter filho, tira tremedeira, tira tudo, é pra dar vigor… (Txlêkha Fulni-ô/ Pau-Brasil, raizeiro e especialista em plantas medicinais, 14/08/2018)

As percepções indígenas das transformações do ambiente abordam temáticas da perda da biodiversidade e extinção de espécies no bioma da Caatinga, as quais ainda estão na memória Fulni-ô aparecendo com simbolismos de animais/ vegetais expressos nas cosmologias, "trabalhos" e na própria organização clânica da vida étnico-religiosa. São vários os complexos possíveis de destaque (mel, plantas, animais), que se entrelaçam na memória e na dinamicidade cultural sendo válida a questão: são estes elementos perspectivas ameríndias residuais no Nordeste?[70] Sabe-se que os Fulni-ô agenciam estas noções através das correlações entre o animal, vegetal, humano e não humano em seu cotidiano e no sagrado. Tais concepções estão associadas ao tamanduá, as pedras, serras, água, palhas, aroeira, juazeiro, umbuzeiro e demais elementos que utilizam o sufixo - *lhá* em *yaathe* - para se referir à condição de “sagrado” (BOUDIN, 1950). Ademais, tais operações de pensamento também são trazidas no cotidiano por analogias e metáforas. Em um momento do trabalho em campo, contei em uma conversa informal aos professores e anciões o mito Kariri do tabaco fazendo uma adaptação com o Ouricuri, na adaptação do mito o porco-do-mato coletava os frutos do Ouricuri para seu

[69] Saburá advém de um termo tupi-guarani que se refere ao armazenamento e “potes” de polén produzidos pelas abelhas sem ferrão. Provavelmente, o termo foi internalizado pela etnia Fulni-ô ao se apropriar de um conjunto de saberes e termos indígenas Tupi externos que foram utilizados para classificar elementos da vida social.

[70] Tais apontamentos e questionamentos são desenvolvidos concomitantemente com as formulações dos projetos de pesquisa de Reesink (2016, 2019) que abordam as continuidades de longa duração das ritualidades, perspectivas, territórios e demais práticas sociais dos povos indígenas no Nordeste que se inserem em um contexto de trocas e afirmações políticas.

sustento. Tive como resposta: "*ah, essa história é legal, mas não é daqui porque esse animal só veio depois, antes dele já existiam outros bichos que estavam mais próximos do Ouricuri*" (Abdon dos Santos/ *Xixiá*, janeiro de 2021, Aldeia Sede). A resposta afirma claramente perspectivas ameríndias que utilizam dos elementos animais e vegetais para organizar a hierarquia do mundo social e as relações espaciais/ temporais. Também registrei histórias e mitos que diziam que antigos caboclos desapareciam ou se transformavam em pássaros e onças para fugir de fazendeiros e da polícia. Geralmente, estas histórias aparecem na memória oral revelando habilidades de ficar invisível e de voar[71]. As interpretações Fulni-ô aos eventos nordestinos também utilizam dessa operação de pensamento, certa vez seu João/ sr. *Thxyxá* ao explicar o encontro do cangaceiro Lampião com o inspetor do SPI, Estigarribia, nas serras do território Fulni-ô, disse: "*e quando eles se encontraram na serra, estavam ali duas cobras juntas!*" O comparativo de homens postos na condição de cobras revela o status de pessoas perigosas que ambos os personagens tinham socialmente, entretanto, não sei se de fato tal encontro realmente ocorreu. Por outro lado, com todos estes contos e situações, parece-me que o elo mais sólido da reflexividade social (WAGNER, 2015 [1975]) e perspectiva ameríndia nordestina contemporânea (REESINK, 2018) se concretiza nos elementos vegetais do ouricuri, juazeiro e mais árvores que são moradas do "sagrado" e assumem significados culturais na constituição do *setsô* nos atos de iniciação, nomeação e orientação.

Como descrito anteriormente, possivelmente o juazeiro com o seu tronco principal e bifurcações representa por forma vegetal a hierarquia e organização dos "troncos" familiares indígenas classificados como clãs. O complexo do "rito ouricouri" demonstra a diversidade de elementos presentes nas relações entre os mundos do vegetal, animal, humanos e não-humanos pela amplitude de concepções e movimentos. No caso Fulni-ô os detalhes etnológicos descrevem que se nasce e morre dentro do ouricuri, porém a morte não encerra a vida, estando estes seres que passaram pela experiência de morte presentes na vida indígena e em locais específicos nos ambientes (serras, árvores, pedras). Existem diferentes ideias e traduções de "espírito", "alma", materialidade e imaterialidade para os Fulni-ô, com combinatórias religiosas (internas e externas) derivadas dos encontros do indígena com os regionais, sertanejos e afro-

[71] O sr. Mauro contou-me uma passagem durante uma caminhada pela Aldeia Sede: "aqui tinham uns índios antigos curandeiros e feiticeiros que tinham condições de fazer coisas impressionantes, ninguém mandava neles podia ser policia, justiça... o que fosse. Teve uma vez uns anos atrás que a policia foi pegar um desses índios, por causa de alguma confusão, mas ele se escondeu em uma casa e virou um bicho tipo um pássaro, assim ele ficou invisível e ninguém conseguia ver ele realmente, daí ele saiu na forma de bicho e foi ao Ouricouri se esconder, aí é que não acharam ele nunca mais, feito ele tinham muitos aqui [...]". (seu Mauro, durante uma entrevista informal, Aldeia Sede, junho de 2018).

brasileiros. Ao procurar a intersubjetividade do sagrado, adentramos no campo de amplas traduções sobre a experiência multissensorial do que é vida, sagrado, movimento e realidade, assim como quais as regras de conduta destes sistemas.

Nesse campo, ao longo dos anos as bebidas fermentadas foram e são produzidas como um ato social agregador para fins de solidariedade e revitalização para definir a pertença e a hierarquia social de determinados grupos. Eram bebidas feitas de macaxeira, milho, jurema, frutos de palmeiras como é o caso do ouricuri e demais que continham mitos que representavam a simbiose e interaçãoo das formas animais e vegetais. Como já destacado, tais práticas no Nordeste mantêm entre alguns povos indígenas a tonalidade do "segredo" e de "sagrado", sendo revelada e compartilhadas apenas àqueles que comungavam da mesma identidade étnica ou as identidades autorizadas e reconhecidas. Como vimos no capítulo 3, essa prática esteve associada com as lutas políticas da sociogênese étnica no Nordeste. O uso das bebidas indígenas fermentadas era comparado ao vinho e a hóstia católica, pois ganhava destaque central na substancialização de matrizes culturais, revitalização e coesão indígena. Consta na literatura que uma bebida alcoólica de cor esverdeada do fruto do ouricuri era servida de uso regular pelos caboclos antigos, sendo fonte de coesão compartilhada por todos do grupo (HOHENTHAL, 1954, p. 121; PINTO, 1956, p. 156). Para os Fulni-ô "o vinho do ouricouri" é "a bebida dos antigos", certa vez durante um almoço, perguntei a uma professora indígena da primeira formação da Aldeia, conhecida como Dona Ita se os antigos faziam alguma bebida do ouricuri.

> P: [...] e o pessoal antes fazia uma bebida verde aqui?
>
> Dona Ita: Você está falando do vinho? Era, os antigos faziam uma bebida verde com o fruto do coqueiro do ouricouri, eles faziam e iam tudo beber, embaixo de uma árvore, de um Juazeiro. Eles ficam tudo ali… do ouricouri se faz muita coisa, tira palha, coco, faz é coisa.
>
> P: E hoje ainda fazem [a bebida do ouricuri]?
>
> Ita: Não sei dizer se assim como antes... sei que depois o pessoal começou a fazer com leite, aí também colocava açúcar e ficava doce que era muito bom, hoje, eu coloco até o leite condensado que fica muito gostoso. mas, não sei dizer se como antes ... (Dona Ita Verissimo, professora indígena, aldeia sede, janeiro de 2021).

Se os Fulni-ô bebem jurema ou algum fermentado dentro do rito ouricuri ainda é um mistério. Creio que será por bastante tempo. Alguns me disseram que não faziam mais essa prática, mas seria este mais um segredo? Conforme a literatura na década de 50 essa prática já parecia estar quase extinta. Entretanto, não se sabe se é segredo ou se houve alguma revitalização. Também não é possível saber hoje qual o local da jurema, do tabaco, dos

artefatos, das máscaras, altares e quais os patronos que movimentam o plano ritual do ouricuri Fulni-ô. Por outro lado, se os registros antropológicos no contexto de reemergência étnica apontam para uma revitalização de práticas restritas, sendo exclusivamente compartilhada aos Kariri-Xocó que partilham uma rede de comunicação ritual. Hoje não é possível traçar a todos os grupos indígenas uma linha de continuidade do uso do ouricuri, da jurema e mais vegetais, seja pela ausência de registros ou impossibilidade de alcance da memória oral. A jurema assume historicamente um local central nas cosmologias da matriz ameríndia nordestina. Ao "índio" genérico é atribuído o status de detentor tradicional, concomitante "a jurema é coisa de índio" que traz ao grupo a sua raiz, os seus "encantos e encantados". Por conseguinte, o vinho da jurema é o veículo de comunhão do "sagrado" que cria vínculo mundano e extra-mundano dentro de um mesmo cosmos entre os membros da comunidade ao acessar comunicações entre o transcendente e o transcendental. Portanto, o rito e beberagem da jurema indígena conecta os membros substancialmente pela ideia do "sangue" como vetor sociomoral para a construção da realidade social (REESINK, 1997, 1999, 2000, 2002). Nesta lógica, foi o "índio" quem ensinou e deu a Jesus a ciência (GRÜNEWALD, 2020). Segundo o *ancião Thxyxá*: "*a jurema indígena dos antigos caboclos é preparada a partir de uma raiz específica, que deve ser tirada com proteção com a finalidade de extrair o seu sangue*". Segundo as palavras do ancião Fulni-ô, o "sangue da jurema" é uma tradução para a bebida de cor avermelhada que se torna o elo para a transubstancialização, dessa maneira "o sangue da jurema" é a sagrada comunhão do índio com o seu território e comunidade. Pois, apenas aqueles de sangue indígena permitem fazer e usar bem o "sangue da jurema", assim compartilham antes e depois a capacidade e a bebida ao partilhar o sangue jurema e se comunicar com os encantados, que, (em partes) são os seus próprios ancestrais em uma comunidade transcendental (REESINK, 2018, 2002; GRÜNEWALD, 2020).

A antropóloga Clarice Novaes da Mota - na obra audiovisual Jurema: Raízes Etéreas (dir. Marcos Alexandre de Albuquerque (2003)) - detalha três entendimentos gerais acerca de um contexto indígena da jurema: 1. É coisa de índio, apenas o índio bebe; 2. Eles acreditam que "Ela lhe pega"; 3. é um espírito. Deste modo, falamos de uma jurema que atua como um dos elementos centrais e veículo ao "sagrado". A árvore da jurema é a morada da força encantada que é habitada por entidades "originárias" indígenas como Sonsé no caso Kariri-Xocó (MOTA, 1987), ou, pela própria entidade Jurema (que na tradução nacional tornou-se uma índia cabocla): a divindade de apoio dos indígenas que abre espaços que revelam encantados e curam os males como: "poeira nos olhos", relatado no caso Fulni-ô em Boudin

(1950), ou, “cabeça seca” como descrito no caso Kariri-Xocó por V. Mata (1989, p. 153-4). Tais males são o esquecimento da identidade e tempo vivido pelos antepassados, tendo, pontanto, a jurema o potencial de aproximar temporalidades, espaços, entidades e conexões da totalidade da comunidade. Portanto, o potencial comunicativo sagrado da jurema ocorre pelo encontro com os “antepassados” e entidades que protegem as condições da existência social. Então, com a jurema existe a possibilidade de se comunicar com os antepassados indígenas e reanimar a memória, fazer a anamnese em seu conceito inicial: despertar os deuses e a memória. Por outro lado, a ideia de "lhe pegar" remete a aplicação da problemática da entidade Jurema e da incorporação. Como se aplica a ideia genérica da incorporação no particular? os Fulni-ô "incorporam espíritos"? ou até mesmo: existe a concepção espírito ou termos próprios para os Fulni-ô?

Se o contexto de reemergência étnica exigiu dos indígenas um uso restrito e exclusivo de uma série de plantas que se associava a oralidade, aos saberes e proteção das áreas de terras indígenas. Posteriormente com as mudanças culturais da colonização e regionalização, bem como dos aspectos religiosos, artísticos e econômicos exigiu-se ao uso indígena algumas aberturas após o seu processo de territorialização – que teve como pressuposto para alguns de realizar o toré para ser reconhecido e já ter um para expor a indianidade para fora. Ao ponto que para a inserção socioeconômica indígena no mundo do espetáculo surgiu o uso de uma jurema de brincadeira, preparada pelos “índios” e oferecida aos não-índios como “*jurema sagrada, medicina indígena, medicina da floresta*” no contexto do turismo, das artes e do encontro de religiosidades/ espiritualidades propagadas pela 'Nova Espiritualidade' ou “neo-esoterismo” (MAGNANI, 2000), tendo o seu mote central a ‘universalização da experiência’ e a circulação de indígenas que saem dos seus centros para as grandes urbes. Paralelamente, o caso dos Pataxó retratado em Grünewald (1999) destaca a inserção indígena na cadeia produtiva do turismo, fazendo anos mais tarde *rituais xamânicos* vistos tipicamente como algo *indígena* pelos turistas, os quais esperavam ter alguma *experiência mística e psicoativa autêntica* (GRÜNEWALD, 2018). Com o decorrer dos anos, tais trânsitos impulsionaram rotas do “sagrado” com tonalidades contra-coloniais, pois inseriram as aldeias indígenas nas rotas religiosas do turismo. Tais criatividades transculturais - advindas das expectativas coloniais estereotipadas de etnocentrismo do “selvagem” e das suas capacidades perto da “natureza” - revelam a problemática 'zona de contato' e tensão social por fronteiras e sistemas religiosos, econômicos e de saúde que se confrontam. Muitas vezes as tensões têm como segundo plano debates sobre a “autenticidade” de práticas, autoridade e o questionamento do que é ser “índio”.

Por outro lado, cada sociedade indígena em sua singularidade contextual ‘representa a indianidade’ e expressa um conjunto de saberes acerca dos vegetais, os quais têm dinâmicas próprias nos regimes de conhecimento e autoridade, que se atrelam à hierarquia da própria organização étnica, como descrito no relato abaixo.

> **Pesquisador**: [...] aqui no Nordeste tem a jurema. Essa planta tem sua história muito relacionada com os povos indígenas. Existe também uma relação de segredo, de mistério, tudo né? E o que é que a senhora pode me dizer sobre a planta da jurema com os Fulni-ô aqui?
>
> **Wadja**: Olhe, eu acho que depende de quem vai fazer, de quem vai tirar. Ele não fazendo a jurema da forma que é pra ser feita para área indígena, ele tem que saber o outro jeito. O jeito de… Porque Deus é de todo mundo, as graças é para todo mundo. Então, como a jurema ela é uma erva medicinal ou uma erva de limpeza, de proteção, etc e tal...Se ela é, tem que ter a outra forma. Tem a forma do índio, tem a forma do não índio. E o que complica nessa questão é que não é todo mundo que tem que mexer com a jurema. Qualquer pessoa não pode mexer com a jurema. Tem que ter as pessoas certas para mexer, porque mexer qualquer um mexe. Você mesmo mexe, você conhece as coisas de jurema, vai lá tira e faz o remédio. Mas, o mistério não é aí! O mistério é a forma de você tirar, sabe? Porque para tirar qualquer erva, você tem que ver as posições dela, aonde que você vai encontrar. Tem erva que você tem que encontrar aonde está formado o cruzeiro sul, tal estrela, tal isso, tá aquilo, o tempo da lua, em que fase da lua eu você tira ela. E hoje, com essa perda de conhecimento, eles tiram de qualquer jeito. Então, essa tirada de qualquer jeito compromete, entendeu? E é por isso que tem muita gente que ignora e as pessoas que não fazem assim, ficam querendo esconder. Aí entra nesse sistema de usar sem saber. Só pra ganhar dinheiro. Isso é muito triste pra nós índios, porque quem for os donos… porque às vezes a pessoa não alcança, né? Mas se for quem sabe alcança, não é longe não, alcança! Por que a jurema tem dois papel, entendeu? Ou ela faz um, ou ela faz outro. Isso é onde tá o risco. Ela não é uma erva só do índio, ela é do afro, entendeu? E o índio sabe qual é o tipo de erva que é dele. Qual o tipo de jurema que é dele. Tem vários tipos de jurema. E eles também para tirar ela e fazer o remédio, eles têm que ver as posições que ela tá plantada. Ninguém explica isso!
>
> **P**: Sobre os tipos que tem aqui… Eu vi muito que o pessoal fala muito da jurema preta e da branca, né? uma que tem espinhos e outras que tem poucos, né? Não sei… eu vejo muito essas que têm espinhos aqui. Realmente é uma planta misteriosa
> **W-** Todas as plantas, cada uma delas tem seus mistérios!
>
> **P**: Você percebe alguma diferença do uso que os mais velhos faziam das plantas, do uso que os jovens fazem. Por exemplo: uma dor de barriga. Os mais velhos faziam mais chás e hoje em dia o pessoal tá resolvendo mais essas coisas na farmácia?
> **W-** Mas também não tem… elas não foram ensinadas não. Mas tem remédio aí que bateu, curou! Mas depende da pessoa que vai tirar, depende da pessoa que vai dar, porque não é todo mundo que pode pegar uma erva não. Cada planta tem um dom, um tronco familiar que pega ali. Tem coisa que eu olho, mas não pego para não me comprometer. Eu posso ter autoridade de chamar alguém para tirar. “Fulano vem cá, tira aqui você”, tá entendendo? Aí fica até mais forte quando tem mais pessoas pra tirar. Porque eu não mexo, mas eu posso mandar alguém tirar.
>
> P: Essa autoridade que a senhora fala… isso acontece também com buzu? Essa autoridade de fazer?
> **W-** Tem, é. Inclusive, nunca é bom até o que vai tirar o buzu ir sozinho.
>
> **P**: Como se fosse uma segurança né? Uma proteção?

W- É.

P: E qual a planta que a senhora gosta mais aqui da caatinga?
W- A que gosto, gosto, gosto mais é essa que caiu… a aroeira e a minha planta de amor, de tudo é o coqueiro. Coqueiro ouricuri! Tudo pra mim é com ela. Você viu o que eu escrevi ali, num foi? ... [citando poema] balanço-me como um coqueiro e me firmo como uma pedra enraizada pelas cinzas dos meus antepassados.
(Wadja Fulni-ô/ Marilena A. de Sá, entrevista realizada em sua casa na Aldeia Sede, 12/07/2018)

As árvores para os Fulni-ô representam uma ponte de comunicação entre os mundos da natureza e da cultura, do extraordinário ao cotidiano, dos humanos ao não-humanos, dos sacrifícios e presságios. As árvores são mediadoras aos presságios e acontecimentos como: acidentes, mortes e nascimentos, também se tornam instrumento para manipular diferenças e distinguir os *troncos* (árvores familiares). Como dito, acredita-se que cada planta tem um espírito (*tatya*)[72], um "dom" e uma autoridade para a manipulação, tendo a capacidade de chamar espíritos e mistérios da natureza que podem atrair "almas que perambulam e ainda não acharam o seu lugar" (*Thxyxá*, ancião Fulni-ô, junho de 2018), assim como podem ser locais de proteção aos espíritos que provocam (ou curam) a doença. Cada planta tem sua história e uso. Os Fulni-ô que pertencem a determinados "troncos" e falam fluentemente o *yaathe* acreditam que estão mais próximos e conectados com esses mistérios, pois através da língua indígena conseguem decifrar os códigos da natureza[73]. Para tal, as normas do "sagrado" operam um conjunto de condutas a serem seguidas que controlam a manutenção do *status quo* da etnia. Todavia, ainda que o contexto econômico exija dos Fulni-ô aberturas e modulações da *tradição* para se inserir no campo do turismo e das políticas públicas afirmativas, com a finalidade de trazer renda à comunidade e melhorar a qualidade de vida, isto também gera dentro do povo um conjunto de dissensos e desacordos entre as gerações de anciões e jovens, como é o caso da "pajelança" e dos "trabalhos para brancos". Portanto, são epistemes e ontologias que se confrontam nas economias simbólicas das juremas.

8.2 O campo do etnoturismo e as "medicinas indígenas" Fulni-ô

[72] Segundo o Dicionário Iatê – Português, a tradução para espírito no *yaathe* é *tatya* que é análoga a alma (SÁ, 2014, p. 331).
[73] É possível destacar a importância linguística como patrimônio vivo e cultural de um povo indígena que é fundamental na sua continuidade e reprodução social, neste ponto, é possível realizar um paralelo com o caso Kiriri, que, com os processos seculares de violência e vulnerabilização social enfrentaram um enorme drama e depressão com a perda linguística (NASCIMENTO, 1994; REESINK, 1999, 2002, 2018). Logo, nota-se a razão dos Fulni-ô se manterem tão preocupados com a manutenção do seu patrimônio linguístico.

A imersão e transição da vida indígena autóctone à sociedade de classes é descrita em uma série de etnografias as quais abordam a relação entre etnicidade e classe, como os: índios e castanheiros (MATTA; LARAIA, 1967), índios camponeses (AMORIM, 1970), índios genéricos (REESINK, 1983) e os índios do turismo (GRÜNEWALD, 1999). Com o decorrer dos anos e a tentativa de aprimorar a economia de alguns locais, a partir da década de 90 podemos encontrar o índio do turismo (GRÜNEWALD, 1999), descritos no caso dos Pataxó da Bahia. Esse diálogo de projeções na interculturalidade permeiam o campo do que é ser o "índio autêntico" aos olhos do exterior. Neste sentido, as influências e modos de operação são muitos, tendo em vista, que os Fulni-ô não operam apenas as práticas tradicionais com plantas ao extra-étnico, mas, com amplo sentido, também operam de modo intra-étnico e interétnico as outras etnias, como a relação entre Fulni-ô e Kariri-Xocó já mencionada. Logo, é possível pensarmos uma economia da alteridade através de práticas com finalidades religiosas, devido a uma série de consequências das políticas de reconhecimento do SPI.

O campo do turismo indígena surge nos anos de 1990 no capitalismo associado a mercantilização das culturas e dos modos de vida no determinado momento em que periferias se destacam sendo representadas a partir da exotização, romantização, humanização e demais afetações possíveis. Certamente, tal mercado do entretenimento engloba um conjunto de engajamentos, práticas, comunidades, instituições e concepções (PARENTE, 2016). O fato é que no turismo em que os indígenas aparecem - de alguma forma - como protagonistas nesse campo de atuação, encontra-se um conjunto de operações em torno da busca destas atividades (dentro e fora das áreas indígenas), bem como nos agenciamentos revelados pelos próprios índios ao se demonstrarem como "nativos" para os "turistas". Ou seja, falamos de uma nova forma de fazer turismo. Tal performance ou apresentação cultural apresenta diversas facetas da etnohistória, desde os "dramas coloniais" até o *tourre* indígena, onde se performa o índio autóctone autêntico. Para pautar tais diferenciações nas ações turísticas desenvolvidas, existem categorias que separam tal mercantilização, exotização e marketing que são vendidos, mas, de fato não se mostram presentes no cotidiano do modo de vida indígena. Para tal, os autores geralmente separam as definições entre 'turismo indígena' e 'turismo étnico' como eixos que lidam com tais problemáticas (GRÜNEWALD, 1999). Por outro viés, como destaca Vatin (2008) o campo do turismo na etnicidade é um campo de trocas e relações de poder simbólico e econômico em amplos territórios e comunidades tradicionais inseridas em lógicas e contextos de contraste. Tais questões também se coadunam com a gestão turística desenvolvida pelas partes em interação.

Certamente, o protagonismo das comunidades está inserido no campo do 'turismo comunitário', que segundo (CORIOLANO, 2009, 2008, n.p. [online]) "é aquele em que as comunidades de alguma forma associativa organizam arranjos produtivos locais, possuindo o controle efetivo das terras e das atividades econômicas associadas à exploração do turismo". Tais noções estratégicas em torno da execução do turismo apontam para as formas de gestão e organização dos próprios recursos e identidades para as atividades de entretenimento, que se moldam no caso indígena em apresentar uma cultura singular e "originária". Deste modo, ao destacar o turismo no caso Fulni-ô aponto um conjunto de trocas simbólicas pautadas por relações de poder que controlam convenções e sentidos em torno da prática e do autêntico. Ao longo dos anos, pareceu-me que os Fulni-ô procuram ainda germinar um tipo de turismo comunitário, que se modula constantemente com a forma de gestão territorial que atende grupos cada vez maiores de turistas. Por outro lado, de modo geral, o turismo no Nordeste indígena parece estar à mercê de instituições de apoio para capacitar indígenas em torno de ações estratégicas para ampliar espaços, desenvolver centros de memórias e atrativos culturais que valorizem a história contada pelos próprios indígenas. Portanto, neste conjunto de símbolos em torno das fronteiras étnicas e da vida indígena é através do cenário econômico do turismo em que povos indígenas tentam inserir suas rotas do sagrado para transformar a ideia de que são "periferias étnicas". Tais rotas são mais do que simples trajetos, pois são vistas como peregrinações "sagradas" inseridas no campo de um turismo étnico-religioso.

Por isso, há a caracterização do índio xamã/ feiticeiro/ artista como uma classificação genérica ao caso, que se aplica às performances de carácter menos comunitário e mais individualizado, a qual atende poucas famílias como estilo de vida e renda secundária. Essa roupagem do "índio feiticeiro" é mercantilizada nas 'Novas Espiritualidades' ao se inserir nos contextos de atividades dentro e fora da aldeia - em casos "xamânicos" e centros religiosos. Na realidade ela é similar ao "índio do turismo" de Grünewald (1999), a diferença é que os nossos encadeamentos de pesquisa nos direcionaram para a abertura Fulni-ô em torna das suas expressões musicais, processos de aprendizagem da tradição e uso de plantas medicinais, havendo um entrelaçamento de campos da saúde, religião e artes. É um tema que detalha como os Fulni-ô vestem a roupa do "índio" genérico ao seu modo, como se organizam e se respeitam em torno das suas atividades comunitárias. Neste sentido, as disputas das parentelas familiares estão presentes havendo na categoria êmica de "feiticeiro"[74] uma tentativa social das parcelas

[74] Existem diferentes termos no *yaathe* para feiticeiro que designam trabalhos internos e externos, e/ou, coisas de índio e de negro: *khohfliflitwa* – (macumbeiro); "*aquele que não serve o bem, que mexe com a mão esquerda*; *que faz trabalho ruim; lança feitiço*". No feminino diz-se: *khohfliflitwane* (mulher que faz feitiços). Também encontra-

Fulni-ô organizarem sua *clientela* para administrar os recursos externos que são destinados à aldeia e as famílias indígenas. Ramos (2018) destaca que há uma feitiçaria que responde aos dramas sociais das desigualdades econômicas que atuam contra a exploração de *parentes* por *parentes*, sendo uma forma de anti desigualdade. Neste sentido, um conjunto de termos como "pajelança, feitiços, encantos, trabalhos, defumações, banhos, cerimônias" são associados às práticas mágicas Fulni-ô que praticam um sistema determinado de cuidado sob operações resultantes das disputas e das políticas internas entre as parentelas da etnia. Por outro viés, os eventos do turismo indígena pelo lado dos Fulni-ô lidam com a 'auto representação coletiva', ou seja, o "índio" que fala em nome de toda a sua comunidade. Esta ideia gera uma certa confusão na sociedade nacional, pois imaginam que qualquer "índio" que vá na cidade é um "*grande pajé ou cacique de sua nação"*, perdendo de vista que ele pode ser simplesmente um pai de família que procura vender alguns artesanatos para comprar uma cesta básica de alimentos. Ou seja, muitas vezes a realização destes "trabalhos" atende uma pequena parcela do povo, tal como núcleos familiares e demais parentes. Como caso geral, há uma necessidade de buscar meios e recursos fora do seu povo, tal articulação com o sistema maior é uma das problemáticas, pois nota-se claramente a imposição de dominação a uma sociedade de meios escassos (REESINK; REESINK, 2007).

O campo da 'zona de contato cultural' no cenário do turismo, das práticas religiosas e das "medicinas indígenas" parecem utilizar ideias de uma indianidade estereotipada (REESINK, 2005). Alguns poucos indígenas Fulni-ô fazem um percurso neoxamânico com "as medicinas indígenas" ou "medicinas da floresta" oferecendo "limpeza, defumação, rapé, jurema, ayahuasca, sananga"[75]. Alguns poucos até já internalizaram a junção da ayahuasca com

---

se o termo: *etxhitoa* (masc.)/ *etxhitosoa* (fem.) para designar pessoa com dons mágicos, possivelmente relacionados às plantas uma vez que *etxhi* tem como traduções possíveis: "sangue, seiva, qualquer liquido do corpo, ânimo, transe" (SÁ, 2014, p. 93, 336). Tais traduções apontam questões acerca das bases interpretativas Fulni-ô, seria a partir destes termos em que se faria alguma associação e pedagogia do sangue da jurema? Não consegui mais dados no campo de pesquisa, entretanto, parece-me que *etxhi* supõe analogias e troca de qualidades entre o humano e o vegetal.

[75] Muitas vezes, coloca-se na classificação de "medicinas indígenas" um conjunto de práticas indígenas situadas em contextos particulares para o campo do genérico, como se a ayahuasca ou sananga fosse do índio genérico. Ainda que esta seja uma retórica comum no primeiro discurso de determinados grupos indígenas e de personagens da sociedade nacional, sabe-se que tais práticas estão associadas às linhas históricas, troncos linguísticos, regiões, comunidades e pessoas bem definidas. Neste caso, ambos os vegetais e práticas se localizam na região amazônica. Portanto, vale mencionar que a ayahuasca e a sananga são práticas e produtos externos ao Fulni-ô. A ayahuasca é semelhante a jurema no sentido de haver um campo multissemântico de abordagem entre: bebida, entidade, práticas sociais e significados. A ayahuasca historicamente usada por povos do tronco Pano foi legitimada no estado brasileiro nos anos 2000 com resoluções definidas do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) acerca do uso das plantas (*Psychotria viridis e Banisteriopsis caapi*), para mais informações ver: Bittencourt (2015), Mercante (2012), Labate (et al., 2008). Por outro lado, a sananga é um colírio com propriedades antimicrobianos extraída da planta (*Tabernaemontana sanaho)* utilizada originalmente por povos amazônicos

a jurema, sob a forma de "juremahuasca" havendo uma enteogenização[76] da jurema e o aparecimento da preocupação com os efeitos psicoativos na realização da experiência. É comum encontrar uma pequena parcela de “índios” que fazem “cerimônias” e “vivências” nas cidades e nas serras da Aldeia Fulni-ô que se colocam como detentores de práticas xamânicas, as quais se tornam pontos atrativos para turistas e curiosos. Embora dentro da aldeia o tema da "pajelança" não seja visto com bons olhos pelos anciões e anciãs, havendo claramente um tensionamento entre as gerações nos meios de geração de renda, como descrito no relato.

> **Pesquisador:** E o que a senhora acha desse movimento de pajelança aqui?
> **Wadja**: Mas eles fazem aqui?
> P: às vezes fazem, ali pelas serras… na cachoeira do lamarão…
> W: Mas não faz na aldeia, eu queria ver eles fazer aqui na aldeia.
> P: porque essa coisa de pajelança é bem de dentro, né? Do índio mesmo?
> W: (Silêncio)
> P: o que a senhora acha sobre esse nome pajelança? Ele significa o que pra você?
> W: Essa história de pajelança veio de outro estilo, veio do sul, do centro oeste. As nossas pajelanças elas não são públicas não. Elas não são públicas! Ai pode fazer, sabe... um trabalho de benzimento, de preparação espiritual, sem… só com erva mesmo. Eu fiz um sacrifício, eu fiz um sacrifício sozinha pelos jogadores que estavam na caverna, eu fiz sozinha, eu fui fazer sozinha no lugar de uma pedra e foi muito forte! Muiito, muito muito muito. Eu fui fazer, não levei ninguém! Foi um segredo meu, fiz um segredo e não sei como funcionou, foi muito bom… Eu cheguei aqui em casa e deitei, desde desse dia aqui eu não fiquei bem, bem assim né? Tô feliz, mas eu não fiquei muito... solta! Eu fiquei com dificuldade de andar, de passear, queria me isolar mais. Eu tenho outro pra fazer… de agradecimento. As pessoas não pensam… ficam pensando só em ganhar dinheiro, fazer isso. A gente tem um retorno maior do que dinheiro. É você fazer pedido e conseguir realizar, é você atingir os seus pedidos, isso é a gratificação, é satisfatório. E tem gente que diz: “você nem conhece o povo e vai fazer?” e o Deus? O que foi que ele disse? Amar o próximo, como a ti mesmo! Interessa a quem é ou quem não é? Eu sei é que essa família, esse país, esse lugar, estava sendo muito angustiante. Até descobri como esses mergulhadores tiveram a habilidade de conseguir tirar, isso é mistério do divino. Porque tem mistério nas pedras. É os deuses das pedras. E é esses que devem ter sido, devem ter sido não, porque eu tenho certeza, que eles é quem auxiliou os mergulhadores pra tirar eles. Tu acredita nisso? (professora indígena, Marilena A. de Sá, Aldeia Sede, 12.07.2019)

Desta maneira, os Fulni-ô exercem um certo controle comunitário acerca destas práticas desencadeadas pelo tensionamento entre as gerações e as formas de geração de renda secundária. Tal controle se volta principalmente para respeitar o “segredo”, falar corretamente o *yaathe* e o que se diz acerca da etnia ao externo, sob o lema de nunca inferiorizar o povo.

---

como: Matsés, Yawanawá, Ticuna, que segundo Abilio (et al., 2018) precisa de mais dados científicos acerca da sua eficácia terapêutica.

[76] Quero expressar através deste termo a modulação das práticas místicas que procuram atender ao *psiconautismo* ao trazer dois elementos: 1. continuidades de práticas étnico-religiosas que utilizam de plantas terapêuticas e uma preocupação com os efeitos psicoativos para a efetivação da experiência e eficácia dos vegetais/ entidades.

Desta maneira, a “medicina indígena” por trazer o diálogo do campo do genérico com as particularidades de cada povo se torna um termo de certa plasticidade que apresenta criatividades e economias simbólicas apresentando uma dinamicidade. Se a real “pajelança” Fulni-ô é proibida porque é “secreta”, os “guerreiros” acharam um jeito de realizar seus trabalhos com ervas para atender ao público externo respeitando princípios e normas sociais da etnia.

Diante da literatura e das observações em campo, o cenário das Novas Espiritualidades desperta uma noção de ecumenismo na formação de redes (indígenas e não indígenas) chamadas de “alianças”, sob a tentativa de ambos de compreenderem os muitos mundos sociais com um mínimo de envolvimento e compromisso em cada um deles. Neste sentido é que Magnani afirma que o trânsito encontrado nestes grupos atribui um sentido de circulação (pelo conceito de rede que se faz e refaz continuamente), onde seus laços são frágeis com doutrinas pouco consolidadas entre as partes em equivalência. Por outro lado, parece-me (como apontado por Terrin (1996) que tal ecumenismo tem como base diversas crenças católicas que servem de base para um conjunto de símbolos atuantes, mas que se movimentam continuamente em espaços sendo internalizados por diversos indivíduos. De tal maneira, que Heelas (2006, 2007) destaca as transformações do self na efervescência no cenário das novas religiosidades, que opera sob lógicas individualizantes e modulam laços rígidos (com instituições e figuras de autoridade religiosa). Segundo Magnani (2014), ao observar o trânsito dos Sateré-Mawé o circuito religioso liga pontos espaciais e temporais ao traçar uma inter-relação de categorias entre (centro e periferia, rede, circuito, trânsito, tempo, espaço e demais). Em sua definição (MAGNANI, 2014, p. 8) “circuito seria a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo”. Como destacado, tais circuitos desvendam um conjunto de convenções e possibilidades de mundo que se fazem e refazem na medida em que constroem interações mais frágeis ou consolidadas. Neste sentido, algumas categorias se unificam ao compreendermos que o modo de ser e viver indígena lhes permite estar nas cidades, caatingas, cerrados, rios e florestas sem perderem sua identificação étnica.

Portanto, as noções de circuito, circulação e trânsito se aplicam à inserção socioeconômica Fulni-ô no contexto de articulação étnica no cenário religioso ecumênico, ao demonstrarem um modo de ser Fulni-ô que expressa através do seu senso cosmológico do sagrado do ouricuri um modo de estar nos demais espaços. Desta maneira, tais concepções

auxiliam com a criação de chaves interpretativas e possibilidades de mapear redes sociais na análise das interações (extra-inter-intraétnica) Fulni-ô.

8.3 O movimento das entidades: *Eedjadwá, Tupã, Encantados e o Grande Espírito*

Após alguns eventos foi registrado a aplicação das categorias nativas a três entidades: *Eedjadwa-lhá, Tupãn e Grande Espírito* que orientavam cosmologicamente as relações como uma bússola que apontava o caminho dos significados. Para compreender a dimensão destes termos e da sua aplicação no cotidiano Fulni-ô foi preciso atentar para pequenos detalhes que demonstraram os valores associados à cada enunciação. Em linhas gerais, estas entidades acompanham processos sociais de dinamicidade do fenômeno cosmológico geral das relações Fulni-ô. *Eedjadwa* é traduzido pelos indígenas como: "*Deus, aquele que não erra*", geralmente aparece quando falam para si, ou, de alguma situação interna com o objetivo de demonstrar o que lhes é maior: o todo Fulni-ô e a continuidade do *setsô*. "Tupãn" também é uma tradução para "Deus", no entanto, é falado quando os "índios" se encontram com os nacionais revelando um "Deus que é indígena", mas que traduzido - desde os tempos dos missionários - guarda hoje uma autoridade cosmológica transcendental nos mundos mediados pela "fé". Já o "Grande Espírito" é utilizado por uma juventude indígena que faz atividades artísticas-religiosas-culturais com um público amplo, não consegui desvendar como e quando os Fulni-ô iniciaram o uso deste termo, mas, certamente está relacionado com a necessidade de agrupar relações socioeconômicas múltiplas de religiosidades e espiritualidades em apenas um termo. O "Grande Espírito" - que talvez tenha surgido a partir do *Great Spirit* norte-americano – significa traduzir a inserção dos Fulni-ô no cenário religioso das *Novas Espiritualidades* e quais as formas de administração das suas relações simbólicas. Por isso, o "Grande Espírito Fulni-ô" abençoa todas as espiritualidades externas com bastante habilidade ao colocar-se como "originário e autêntico" aos olhares externos. O "Grande Espírito" é o Deus indígena do contexto da Nova Era e do ecumenismo que demonstra a abertura local para englobar as demais espiritualidades. Em suma, *Eedjadwa* está como entidade central da cosmologia Fulni-ô; *Tupãn* simboliza o Deus indígena: uma autoridade derivada do contexto colonial, mas de uso comum aos brasileiros; *Grande Espírito* é a espiritualidade que nas suas reformulações centraliza a experiência no individuo sem instituições atrelando o ecumenismo, sob a tentativa de agrupar o máximo de expressões místicas/ sagradas.

No exercício da observação participante acompanhei alguns indígenas em trabalhos religiosos e outros nem tão religiosos assim, estando mais próximos a um campo artístico de

apresentações folclóricas em escolas e centros artísticos. De modo geral, poderíamos enquadrar a entrada Fulni-ô no contexto do ecumenismo, em um cenário onde o campo da espiritualidade ou novas religiosidades atuam com um carácter menos institucional que valoriza a experiência existencial mística de "sentir o mundo". A participação Fulni-ô neste campo social corresponde a uma parcela significativa da geração de renda e economia secundária pela venda de artesanatos e apresentações performáticas. Além do que, é possível notar uma similaridade de atuação dos indígenas em todas estas performances, que destacaremos a frente. Durante os anos inicias da observação etnográfica (antes da pandemia do COVID-19) pareceu-me que este cenário social só tendia a crescer, uma vez que os indígenas percorriam muitas localidades estabelecendo "alianças" com indivíduos urbanos e pequenos grupos religiosos. O curioso era que as pessoas brancas associavam os "índios" como os detentores de um saber autóctone/ psicodélico/ xamânico, aqueles que seriam os "originários da experiência xamânico" e deste modo proporcionariam algo mais próximo do real autóctone, sem interferências da civilização ou da religião ocidental. Como demonstrarei, às vezes, essa projeção cultural não se tornava satisfatória para ambos os lados, seja para o "índio" ou o "branco" que se frustravam por não atenderem às expectativas alheias. Em alguns casos, (como semelhante GRUNEWALD, 2009) as ideias de uma experiência psicoativa eram o elemento chave da "autenticidade": os brancos reclamavam: "não senti o efeito da jurema"; "eles são índios, mas não trabalham com ayahuasca?"; "eles moram em casa de alvenaria" e mais estereótipos tradicionais da sociedade brasileira.

Na realidade estas questões apenas apresentam a distância cultural e falta de igualdade social, pois, é um desencontro permanente que ocorre nestes contextos e que necessita de uma máxima explicitação. Ainda que se considere que o Nordeste é uma área da "mistura" com poucas diferenças étnicas, muitas vezes o desconhecimento de quem são os Fulni-ô é enorme das pessoas que vivem próximo de Águas Belas e das que vivem em qualquer cidade brasileira ou estrangeira. Deste modo, para parecerem mais autênticos aos olhos dos brancos, os Fulni-ô procuravam aprimorar suas técnicas performáticas de muitas maneiras. Muitas vezes, isso incluía uma revisão dos seus preparos e do que eles carregavam em suas bolsas (*ayô*). O ajuste de expectativas se dava em atender as expectativas exteriores "*sem perder a essência do setsô*", que se refere à conexão com o território Fulni-ô, a língua e demais qualidades.

Em algumas das atividades em que estive presente com o uso de jurema para "branco ver" no cenário social da "representação do índio" as três divindades eram citadas: *Eedjadwá, Tupãn e Deus*. Os Fulni-ô em "*eventos, cerimônias, vivências oficinas, rodas de rapé, cânticos,*

confecção de cachimbo e de maracá" repetiam: "*não conseguimos curar se vocês não tiverem fé, acreditem em Tupã e no Grande Espírito que nós estaremos cantando para Eedjadwa-lhá proteger a todos nós. Os deuses e a sua fé vão te ajudar*" (Thafkhêa, durante trabalho religioso em abril de 2017). Estas entidades "apareciam" quando se musicalizava a vida com cafurnas, a música indígena neste contexto atuava como um tipo de terapia musical que guiava a 'angústia da alma'[77] dos participantes. É deste modo que os indígenas utilizam um mesmo discurso para vários grupos sociais que têm crenças semelhantes. Como os próprios indígenas disseram: "*a turma do xamanismo, do yoga, do reike e de todos os grupos são abençoados pelo Grande Espírito*". Ao saírem da aldeia para vender artesanatos e fazer apresentações, o indígena Fulni-ô aprimorou criativamente suas relações exteriores e conheceu o *Grande Espírito*: entidade que habita pontes e mundos dentro e para além das Aldeias Fulni-ô, como relatou um jovem músico da tradição que circulava nas datas comemorativas.

> P- é a sua geração que fala de Grande Espírito? Os mais velhos já não falam, né?!
> **Rafael**- é, exatamente... isso é de hoje.
> P- e como começou isso?
> **R**- é porque o branco gosta! Se você for ver como era antigamente, os índios só faziam esse percurso de lá [Aldeia Sede/ Águas Belas] para a cidade [Recife] e pronto. Hoje, já tem índio Fulni-ô em todo canto... tem em São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará, Pernambuco, Pará e lá pra fora também, hoje tem Fulni-ô até na China, [risos]. (Rafael Fulni-ô, artesão e músico da tradição, 08/2019).

No contexto do "Grande Espírito" encontramos o uso da jurema Fulni-ô como um "*trabalho religioso*" nas atividades do neoxamanismo e do turismo indígena. Se na década de 1970, estes indígenas formavam seus primeiros grupos musicais para realizarem performances nas cidades de Pernambuco e Alagoas, vinte anos mais tarde conquistaram espaço em diversos estados (PE, PB, RN, CE, RJ, SP, GO). Depois - como habilidade socioeconômica - os indígenas procuram viabilizar novas rotas sagradas com visitas em seus territórios e apresentando a "tradição e a cultura indígena". O uso da jurema tornou-se um dos grandes atrativos turísticos aos curiosos do fenômeno do sagrado. O trânsito ou mobilidade de indígenas às cidades (e dos turistas as aldeias) transformaram o discurso Fulni-ô, ao se reconhecerem de caçadores e pescadores a artesãos e músicos da tradição, cujos vão as grandes metrópoles em

[77] O termo é apontado segundo as considerações do austríaco Viktor Frankl, segundo o autor a falta de sentido da vida associado a uma dimensão espiritual seria uma das causas da angustia existencial, desta maneira, o autor inseriu uma dimensão espiritual e realidade ontológica nas análises psicológicas e biológicas antes ignoradas pelos psicólogos da época. (SILVA; SILVA, 2014)

busca de recursos e da valorização do "índio" que aparece sob a imagem da autoctonia nordestina.

No geral há uma ideia Fulni-ô de que os nacionais lhe devem alguma coisa já que o Brasil é constituído em terras indígenas. São nestas rotas, percursos, trânsitos e circulações que os indígenas tentam apresentar uma visão singular de mundo ao apresentarem suas rotas do sagrado, paisagens, obras sonoras, fílmicas e documentais. Por outro lado, as atribuições às entidades expressam a relação cosmológica constitutiva sócio-moral entre pessoa Fulni-ô e sociedades, uma vez que no centro do mundo Fulni-ô (corpos e território) está *Eedjadwá* que ordenada moralmente os modos de estar nos espaços. As demais entidades como *Tupãn* e o *Grande Espírito* são internalizados como meios de comunicação ao exterior que definem um caminho semântico para as relações sociais.

8.4 *Kotcha*: a jurema Fulni-ô

O uso da jurema indígena no Nordeste está correlacionado com o campo do "sagrado, do "segredo" e tradições que se configuram de acesso no público e privado. Deste modo, as perguntas e indagações neste campo podem ser vistas com maus olhos, o excesso de curiosidade pode ser um fator de impedimento pelas questões já elencadas nos capítulos anteriores. A jurema é conhecida ao "índio" como "coisa de índio", sendo algo que imputa ao seu uso uma autoridade e uma continuidade histórica estritamente indígena. Deste modo, alguns dos usos das juremas são apontados como fechados e exclusivos ao indígena, ou, abertos ao público em geral. Fora da jurema xamânica também se encontra um uso popular e tradicional de especialistas que aprimora formas de autocuidado no exercício de um sistema de cuidado devido às propriedades anti-inflamatórias e antifúngicas. Deste modo, as juremas têm possíveis variáveis de uso e cargas semânticas, uma vez que é usada como remédio, bebida curativa, entidade. Logo, indaga-se qual o local da jurema dentro do rito do ouricuri? ela faz parte do ritual de três meses? De fato, não consegui respostas sobre este assunto, também não me atrevi a questionar mais vezes depois que me foi rejeitada a possibilidade de perguntar. A única curiosidade possibilitada em torno do assunto foi quando um índio Fulni-ô divulgou um vídeo em tempo real nas redes sociais (facebook), com a legenda: "Kariri-Xocó cantam no Ouricuri Fulni-ô". No caso, eles cantavam algo sobre ver o "nó da jurema", pegar a jurema e a sua raiz. Após o episódio percebi mais uma série de restrições acerca do compartilhamento de imagens do "sagrado", pois evidentemente surgiu mais uma proibição ao grupo acerca da divulgação de imagens do Ouricuri realizadas durante momentos sagrados. Entretanto, durante as atividades

de cuidado cotidiano no turismo indígena registrei como alguns indígenas compreendem a planta.

Se de um lado não sabemos a função de uma série de plantas no "ouricouri", do outro sabemos que a jurema para os Fulni-ô têm diversos tipos de uso e concepções em seu cotidiano, estando atreladas às linhagens familiares e as muitas formas de uso. O seu termo no *yaathe* é *khoxá* que se traduz como cachaça, aguardente e vinho. Inclusive, se um sujeito está alcoolizado na rua, dizem ao mesmo: "*ele está khoxá*" (Rafael Fulni-ô, artesão). Este mesmo termo também se refere à própria planta jurema. Então, *khoxá* se refere à planta, o vinho e ao seu estado de comunicação privilegiado. Durante o trabalho de campo, observei diferentes modalidades de uso da jurema: garrafadas, chás, uso tópico, benzimento, defumação, do mesmo modo vi a jurema ser coletada de diferentes modalidades. Alguns alegaram fazer como os antigos que tiravam o "sangue da jurema" pela raiz da planta, em outros casos apenas cascas retiradas eram amassadas e deixadas na bacia para formar a bebida de tonalidade avermelhada. Também observei e registrei com fotografias uma feitura por decocção das cascas da jurema preta, restando um líquido de tonalidade avermelhada. Ao registrar a fervura os indígenas pediram veementemente que eu apagasse as fotografias, sob a alegação de que seria melhor para todos os contextos, pois possivelmente a divulgação das fotografias poderia expor o "trabalho" e ferir as ordens do "sagrado". Se os momentos da feitura não me foram acessíveis para registro, quando a bebida já estava preparada era permitida a realização de fotografias.

A jurema também pode ser vinculada ao termo genérico remédio (*hatyo*), o que revela variedades de usos e termos relacionados à planta. Os Fulni-ô detalham que existem diferentes tipos de jurema: "*a branca, preta, rosa, roxa e de caboclo*" foram os termos mais encontrados. Alguns jovens alegaram saber a diferença entre as plantas das juremas pela cor avermelhada dos troncos e cascas. Tais distinções do saber tradicional remetem à morfologia das plantas, que, em alguns casos, não apresenta similaridade com o conhecimento científico. Ou seja, em alguns casos a *Mimosa tenuiflora* era chamada de "jurema branca", devido a coloração da sua flor, assim como também era reconhecida como jurema preta. De forma geral, a definição em torno da jurema preta também está em torno dos "espinhos"[78] que compõe o simbolismo de uma planta "selvagem e do mato/ não domesticada". Como disse o ancião *Thxyxá*/ sr. João: "*a*

[78] No saber popular a jurema é vista como tendo "espinhos" que servem para a sua proteção, o que caracteriza a planta como selvagem e perigosa, entretanto, a disciplina da etnobotânica classifica tal morfologia vegetal como acúleos. Ainda que ambos os termos assumam a mesma função (de proteção contra predadores e retenção de água), a sua manifestação é diferente, uma vez que os espinhos se originam no caule da planta e os acúleos na casca da planta.

jurema preta é mais pesada, ela tem espinho, já a branca é mansa, ela não tem espinho, cada uma tem um tipo de trabalho, pra trabalhar com elas tem que saber mexer com cada uma". O mesmo ancião mencionou que: "*para preparar a planta e fazer o sangue da jurema tem que saber mexer com a raiz, pois a raiz correta usada para trabalhos fica por baixo, a do nó da jurema*". Logo, durante a pesquisa observei diferentes tipos de preparados da jurema com raízes e cascas do tronco.

Figura 13- Fotografia do sr. Thxyxá/ João de Matos ao lado de uma jurema preta no terreiro da família Veríssimo Fulni-ô, Aldeia Sede Fulni-ô, julho de 2018.

Fonte: o autor, 2022.

Figura 14- Preparado da bebida jurema feita em uma bacia com cascas da planta que maceradas e amassadas deixam a água com a tonalidade avermelhada, registro realizado após uma "vivência" na Reserva Canto dos Guerreiros, fevereiro de 2019.

Fonte: o autor, 2022.

De modo geral, na tradição Fulni-ô a jurema bebida é utilizada para "*limpeza, proteção e força*"[79]. Beber a planta remete a uma experiência de amargor - devido a alta concentração de tanino - e de acesso aos saberes das "matas". Em paralelo, há a ideia de que [...] "*a jurema é uma bebida para sonhar*" como certa vez me disse o jovem Sainny que relatou ter aprendido com um primo mais velho sobre seu uso, na intenção de reafirmar que a preocupação Fulni-ô não seria criar um efeito psicodélico, mas chegar a um estado de comunicação com o transcendental/ ancestrais[80]. Neste sentido, a jurema é uma planta para cantar, dançar e sonhar. As juremas também estão associadas com lugares do território, vistas como "domesticadas ou selvagens". Tal fator influência na coleta, como disse um agricultor indígena: "*tem uma que não pode nem dar, derruba você na hora, essas pretas daqui [do lado de casa] são mais fracas, as do mato são as mais fortes*" (sr. Mauro Fulni-ô, 07/2018). Logo, as juremas que estão nas serras e próximas do Ouricuri são vistas como plantas com maior potência e "*força",* esse pensamento também é presente nas demais plantas com finalidades mágicas e sagradas. Segundo seu João, um ancião com cerca de 80 anos, os indígenas daquela região sempre beberam a jurema, vista como "*uma planta selvagem, um remédio do mato*". A vida espiritual estaria associada ao "caminho do cotidiano", havendo certos casos de doença causada por um "sofrimento como sinal de desequilíbrio e não aceitação da sua identificação e da sua história". As retóricas da doença Fulni-ô neste contexto variam, mas centralizavam alguma explicação espiritual com *espíritos maus* e *almas penadas* que perturbavam a pessoa. Tais questões envolvem concepções e representações de saúde e doença, que direciona estados fisiológicos às explicações sobrenaturais.

Tais explicações também foram registradas nos contextos do turismo religioso, uma vez que os Fulni-ô criam uma abertura aos padrões nacionais e turísticos do espetáculo, protegendo o "segredo do sagrado" e oferecendo fragmentos semânticos aos turistas que enxergam a obtenção da "cura" e dos "ensinos" a partir do "contato com uma cultura indígena". Deste modo, se a "cura" da jurema esteve genericamente associada à coesão étnica, posteriormente a

[79] Vale destacar que muitas das compreensões traduzidas pelos Fulni-ô são realizadas no idioma nacional, o que revela uma ressemantização na tentativa de aproximar os sentidos, mas proteger o "sagrado e o segredo", ainda assim notam-se muitas singularidades em torno do caso em como os grupos organizam seus "trabalhos" e narram suas pedagogias de uso em torno da planta.

[80] Durante uma entrevista um dos principais interlocutores mencionou: "as pessoas vem pra cá achando que vão ter uma viagem, um encontro com o astral ou uma coisa desse tipo, mas aqui na nossa tradição nós usamos a jurema para "limpeza" e também para sonhar, assim... dormir tranquilo para receber os recados das nossas entidades, por isso que às vezes fica complicado fazer esse trabalhos para fora, porque na nossa tradição é diferente" (Thafkhêa Fulni-ô/ Elpidio Matos, julho de 2018, aldeia sede)

"cura" se individualiza no contexto ecumênico, deixando uma preocupação constante no pensamento indígena: proteger o "sagrado"!

> **Flitxyá** - Olha, a jurema não tem explicação, é preciso sentir… um tio avô meu me disse que não se pode cobrar pra fazer trabalho, nem pode dar pra branco, só em caso extremo… eu já tinha trabalhado, mas, depois fiquei meio assim, né?!
>
> P- resguardado?
>
> **F-** Sim, né, é coisa de família, é preciso ter guardião… tem gente que usa assim, mas não sabe nada disso, esse tio meu andou no meio do mato e me disse os tipos todos de jurema, olhei: essa serve pra mulher, pra homem, pra criança, pra tudo que é coisa.
>
> P- então vocês usam jurema aqui?
>
> **F-** Olhe, [pediu para desligar o gravador fazendo sinal com a mão], vou te contar, ninguém vai te dizer… isso é nosso segredo. É segredo de Estado! (Fitxyá Fulni-ô/ Francisco Verissimo, professor indígena, 14/08/2018)

A partir do relato acima (e dos anteriores), evidencia-se que existe uma relação de autoridade com um "dono da jurema" de uma parentela e, ainda, uma classificação Jurema-categorias sociais, talvez como se fossem partes da planta equiparadas com tipos de gente. Os postos de autoridade e possíveis analogias em torna da jurema planta e pessoa não foram possíveis de serem coletadas, entretanto, os fragmentos da jurema despertam breves apontamentos acerca das práticas e concepções da etnia em suas interações internas e externas.

8.5 Interculturalidade e a enteógenia das juremas no etnoturismo

A enteógenia da jurema se inicia com a desterritorialização de práticas sagradas com uso de plantas terapêuticas (de carácter psicoativo ou não), também com o desenvolvimento de disciplinas a exemplo da: etnobotânica, fisioquímica, neurologia. Os estudos pioneiros em torno da planta e das suas propriedades estiveram associados com o difusionismo das plantas, diante dos questionamentos químico-farmacológicos em centros de pesquisa foi preciso saber mais acerca das partículas da jurema que antes estavam desconhecidas. Por outro lado, as disciplinas das ciências humanas registraram o aspecto histórico e empírico. Ao ponto que uma questão se tornou central acerca da jurema: ela é um psicoativo? É enteógeno? Qual a experiência com a jurema? Certamente, as respostas para estas questões dependem das aplicações das bases conceituais e das diversas interações do *set and setting*[81].

---

[81] O *set and setting* é um importante conceito no campo dos estudos de drogas/ culturas, pois a partir de trabalhos etnobotânicos, etnofarmacológicos, antropológicos e de ativistas de um conjunto de autores, como Dobkin de Rios (1984), Harner (1973), Wasson ([et al.] 1986), T. Leary, N. Zinberg (1984), R. Metzner (2002), MacRae (1992) e demais, compreendeu-se que a formação do campo da experiência psicoativa é contextual estando inter-relacionada com as bagagens pessoais, sistemas de crença, políticas públicas, contexto de imersão e das interações

A formação da linguagem técnica fisioquímica da Jurema (*Mimosa hostilis Benth.*) foi iniciada no Brasil por Lima (1946)[82] pelo isolamento do alcaloide inicialmente conhecido como: "nigerina". Entretanto, em 1931, Manske sintetiza pela primeira vez a mesma substância, mas a chama de: N, N- dimetiltriptamina. Depois, em 1959, Patcher, Zacarias e Ribeiro isolaram as cascas da *Mimosa hostilis,* cuja estrutura foi conceituada como um derivado indólico: N, N- dimetiltriptamina (DMT). Depois, o químico J. Ott (2003) destaca o alcaloide mencionado como integrante do complexo das triptaminas psicoativas, com grande relação com a bebida da ayahuasca, da jurema, dos cogumelos e do LSD. Muitos pesquisadores se questionam como historicamente a humanidade é capacitada de uma abertura biológica para conhecer tais substâncias, segundo neurocientistas o corpo humano tem dispositivos como receptores do cérebro (em especial 5HT1A, 2A E EC) para adentrar nesses estados e realidades não-ordinárias[83], posteriormente chamados de 'estados ampliados de consciência' (ver MERCANTE, 2012; BITTENCOURT, 2015). O marco da classificação foi atribuído a J. Delay que denomina o conjunto de partículas como psicodislépticos (modificadores e perturbadores da consciência). No entanto, o impacto social e atenção na comunidade acadêmica ocorreu na década de 1990, no Novo México, com as pesquisas de R. Strassman (2001).

A relação entre o uso de plantas com finalidade tradicional, espiritual e terapêutica foi investigada por um grupo seleto de estudiosos. O pesquisador de destaque é Gordon Wasson, que coordenou um grupo de pesquisa sob estudos psicofarmacológicos e etnobotânicos, em contextos tradicionais, sendo o principal responsável pela classificação de enteógeno. Termo este que se refere às experiências de carácter divinatórios, com o significado de "advento do divino", com a intenção de destacar o carácter sacramental e social da experiência. Por outro lado, há uma finalidade política que se opõe à classificação ocidental de "drogas", vistas como fator de perturbação da estrutura psíquica e coletiva. Deste modo, tais pesquisas de cunho investigativo e político tiveram grande impacto, com a publicação de obras como: Entheogens

---

(in)conscientes que são reveladas e/ ou vivenciadas. Penso que tais noções se traduzem pelo pensamento interacionista de E. Goffman acerca da inserção do indivíduo no ambiente/ contexto com os padrões de comportamento possíveis. Em Bittencourt (2015) demonstrei o desenvolvimento desta noção e de como ela se torna importante aos estudos de práticas rituais e estados alterados/ ampliados/ não ordinários de consciência. Ainda existem questões em torno desta temática que podem ser encontradas em: Mercante (2012).

[82] Lima (1946) realizou viagens a grupos indígenas para coletas a planta e verificar as substâncias presentes, ademais também encontrou diferentes termos usados: os Xucuru chamaram de *vêuka*, os Fulni-ô de *khoxá* e os Pankararu de *ajucá* ou de *vinho*.

[83] O conceito de estados alterados de consciência ou estados não ordinários de consciência foram propostos por Arnold M. Ludwig em 1966 como estados diferenciados ao estado normal de vigília cotidiana para destacar estados inatos do ser humano a partir de experiências provocadas por fármacos, substancias e demais experiências sociológicas, causados por fatos acidentais, patológicos ou intencionais (DOBKIN DE RIOS; WINKELMAN, 1989).

(WASSON; et al.,1986) e Plants of the Goods (SCHULTES; HOFMANN, 2001 [1992]). Esta relação de grupos sociais evidenciou-se distintos modos epistemológicos e pedagógicos entre substâncias e seres sobrenaturais, assim como as distintas práticas pedagógicas que estão em cada contexto (DOBKIN DE RIOS, 1984 [1972]). Neste aspecto, Harner (1973) destacou uma certa etno-psico-farmacologia nos estudos de determinados vegetais, na intenção de elucidar um sistema de cuidado, o qual se relaciona com a construção da realidade. Sob outro viés, Jonathan Ott (1995) propõe a 'reforma enteógenica' através de uma episteme técnica de extração, sintetização e uso individualizado da planta, a qual visa o fim de representantes para a 'experiência numinosa'[84] que seja. O autor também foi responsável pela proposta da "*juremahuasca*", uma vez que divulgou receitas com os elementos da jurema (DMT) e das sementes de *Perganum harmala*, que contém as beta-carbolinas responsáveis pela inibição da monoamina-oxidase, ocorrendo a experiência psicoativa pelo efeito do DMT. Concomitantemente, surge aos poucos e de modo bastante lento e minoritário a *enteógenização da jurema,* onde indígenas, afro-brasileiros e psiconautas vêm a jurema como um veículo místico e psicoativo, seja para o "reino dos encantos" ou para uma "viagem". Neste sentido, os trabalhos de J. Ott (1994, 1995, 2002) foram marcantes para o movimento enteógeno no Brasil, impulsionando uma episteme fisioquímica e técnica de sintetização das substâncias e individualização da 'experiência numinosa'. Pois, segundo o autor, as plantas substituiriam os intermediários para a revelação do sagrado, causando uma revolução no cenário social. Certamente, um pequeno grupo de *psiconautas* foram os mais influenciados por estas ações sendo este o grupo que pratica as propostas do químico no contexto do 'psiconautismo' e das substancias sintetizadas (GRÜNEWALD, 2020).

Ao transpormos tais lógicas para a realidade do Nordeste indígena, seguimos os apontamentos de Mota (2007), Nascimento (1994), Camargo (2015) e Grünewald (2005, 2020) ao considerar que os indígenas consideram a jurema como uma fonte da "ciência sagrada", logo os efeitos psicoativos não são a preocupação fundamental para a realização da experiência. Deste modo, encontramos um distanciamento das preocupações estritamente psicoativas e da vertente de uso focada nos efeitos do DMT. A jurema do Nordeste indígena é um "trabalho de limpeza" para sonhar e genericamente se comunicar com os "encantados". Deste modo, as criatividades transculturais da enteógenia da jurema se tornam múltiplas. De tal modo, parece-me que existe uma possibilidade de variabilidade da jurema nestes conceitos, ora privilegiando

[84] Termo proposto por Rudolf Otto sobre as experiências luminosas e sagradas que escapam ao processo de racionalização (BITTENCOURT, 2015).

alguma enteógenia e/ou a jurema como um veículo místico do sagrado. Pois, de acordo com as bagagens pessoais, expectativas, intencionalidades e da interação do set and setting poderão ocorrer variações no subjetivo campo da experiência. Se de um lado descrevi relatos em torno de um não efeito psicodélico da jurema Fulni-ô, em outros momentos também coletei afirmativas de que houveram sensações de força e aspectos visionários psicoativos. Entretanto, o fato é que a linguagem, a administração de plantas e substâncias impulsionados pelos estudos da neurobiologia e da psicofarmacologia[85] em torno dos efeitos psicoativos das substâncias não encerram as compreensões e interpretações da vida social, apenas são pontos de partida para as problematizações e o tensionamentos de lógicas. Deste modo, diante deste confronto epistemológico, encontra-se na literatura uma variedade de compreensões com preocupações políticas acerca do que é enteógeno e quais as suas repercussões sociais. Portanto, vale questionar: será que todo indígena está preparado para uma experiência enteógena? A experiência e sensação da manifestação da mente se trata de algo bastante cuidadoso que exige de uma série de dispositivos da corporeidade humana, lidamos com determinados cuidados da saúde física e mental previstos para o uso de psicoativos. Deste modo, é de extrema importância que projetos que tratem de psicoativos com povos indígenas sejam aplicados com ética, pois os seus efeitos poderão causar benefícios e malefícios na comunidade.

Atualmente, na minha leitura, o termo enteógeno é uma classificação guarda-chuva, os pesquisadores a utilizam para retirar os aspectos pejorativos das políticas das drogas e criar uma tonalidade de plantas com potencialidades de experiências sagradas, que despertem o advento do divino no experimentalista. Como bem destacam Grünewald e Neto (2012), é preciso destacar que o conceito não se resume a uma vertente fisioquímica de causa e efeito. Inclusive, para alguns autores como Wagner Lira (2009) a enteógenia se reveste pela negação da episteme fisioquímica dos vegetais. Portanto, enteógenos podem implicar, como descrevi

[85] O DMT ingerido é degradado pelo corpo humano no estômago por uma enzima chamada de monoamina oxidase que tem como função degradar monoaminas de neurotransmissores, portanto para a absorção do DMT ingerido ocorrer é preciso que seja feita uma junção com beta-carbolinas que inibem o funcionamento destas enzimas. Algumas plantas contêm estas propriedades como os cipós (*Banisteriopsis caapi*) e a arruda-siria (*Perganun harmala*). Desta maneira, algumas vertentes religiosas buscam manipular plantas, substâncias e entidades para operar os efeitos dos preparados vegetais a fim de conseguirem uma experiência psicoativa numinosa ou "autêntica". Por outro lado, no contexto do psiconautismo, ainda podemos destacar que o DMT sintetizado e fumado conhecido como "changa" opera por outra via, uma vez que os pulmões absorvem diretamente o DMT. Entretanto, outras preocupações são operadas já que é necessário sintetizar a substância e adquirir alguma expertise para "fumar" os cristais de DMT sintetizados que não entram em combustão para a sua absorção. Logo, os usuários experimentalistas fazem tais extrações caseiramente utilizando solventes e demais produtos que deixam o preparado com uma alta concentração de impurezas. Talvez o autor que mais se debruce sobre este assunto seja Grünewald (2020) que iniciou uma breve discussão sobre o caso do 'psiconautismo' e do DMT, mas, o fato é que precisamos de uma etnografia mais completa desta vertente do 'psiconautismo' para relatar publicamente suas implicações sociais, bem com suas operações e confrontações com o regime das políticas de drogas nacional.

(BITTENCOURT, 2015) em uma operação política e epistemológica acerca das plantas vistas pelos nativos com carácter sacramental que tem seu uso aceito e legitimado pelo Estado brasileiro e regularizado pelas políticas de "drogas". Por outro lado, sabemos que essa imposição ou autorização oficial pouco vale para um grupo social se definir acerca de si. Ou seja, determinadas plantas podem ser consideradas enteógenas e serem proibidas, como é o caso do movimento dos "marianos" que nascidos no Santo Daime sacralizam a Mãe de Deus associada a planta da *Cannabis sativa*, ou, o caso dos usuários de *"cogumelos mágicos" (Psilocybe cubensis*) pouco comentado (inclusive etnograficamente). Entretanto, este não é o caso da jurema que é utilizada como símbolo do sagrado já legitimada pelo estado brasileiro. Por outro lado, as reflexões em torno do termo enteógenos tem associação com práticas psicoativas nos apresentando a seguinte questão: seria a jurema Fulni-ô um enteógeno com característica psicoativa?

De imediato, ainda que alguns pesquisadores etnobotânicos associem a enteógenia com a experiência psicoativa ou a bagagem cultural dos usuários, é necessário destacar que a noção de enteógeno não se encerra pela relação psicoativa que provoca como a sua definição sugere: uma manifestação da mente, pois a experiência do sagrado se compõe por dispositivos e técnicas com muitas manifestações e intencionalidades. Por isso, para responder esta questão, é preciso ter a noção de que o *modus operandi* dessa pergunta é a relação epistemológica de causa e efeito pela noção fisioquímica de moléculas e substâncias que afetam o corpo humano. Em torno destas problemáticas e em busca de uma reflexão das equivalências culturais, proponho pensarmos na jurema e nos ritos indígenas no cenário do turismo religioso, onde a jurema mantém relação com o "sangue" indígena, mas, adquire uma determinada licença para ser oferecida aos "de fora" no contexto da representação do índio. Seria esta jurema um enteógeno? Também, de modo mais amplo, proponho destacar estilos musicais e a sociabilidade musical Fulni-ô na intenção de compreender os sentidos sonoros da tradição e o que os Fulni-ô dizem ao realizarem seus "trabalhos espirituais".

8.5.1 Contextos e atores sociais

Ao longo do trabalho de campo participei de diversos acontecimentos e situações. Uma imagem despertou a minha curiosidade inicial acerca da repercussão dos trabalhos religiosos que eram feitos com a jurema no Nordeste indígena. Na foto estavam três pessoas, dois "índios" e um "branco". Os índios eram: *Thafkhêa*/ Elpídio e o *Txhixhá/* seu João. Ambos foram personagens protagonistas nesta pesquisa. Pois, ambos os indígenas, o sobrinho e tio realizaram

trabalhos religiosos em muitas localidades com as repercussões da imagem. As atividades apenas se encerraram e diminuíram o seu ritmo quando o primeiro foi acusado por um grupo de mulheres de charlatanismo e, o segundo, o ancião *Txhixhá* faleceu no ano de 2019 durante a pesquisa. O branco ainda não mencionado é o Eduardo Chianca que passou por um caso de grande repercussão após a sua prisão na Rússia, em agosto de 2016. O terapeuta branco foi detido e condenado na Rússia a 6 anos e meio de prisão por entrar no país com 2 garrafas de ayahuasca, que continham para a Rússia a substância ilícita DMT (dimetil triptamina). O caso teve grande visibilidade no cenário psicodélico, uma vez que Eduardo Chianca ficou preso cerca de 2 anos no país, condenado por tráfico de drogas e mandado ao Brasil para cumprir o restante da pena. Este acontecimento surge aqui de modo caricaturado para ilustrar brevemente alguns dilemas étnicos e religiosos, em torno das práticas religiosas com plantas sagradas, de poder, psicodélicas e enteógenas. Obviamente, os Fulni-ô não tiveram relação nenhuma com a sua prisão e nem com as garrafas de ayahuasca. Mas, o que me intrigou foi que no momento de sua prisão esta fotografia teve enorme circulação para representar o conflito entre práticas tradicionais e os dilemas das políticas e sanções no campo das "drogas" contemporâneas.

Também ocorreu uma certa visibilidade de alguns personagens e claramente o aumento de solicitações para "*atendimentos e trabalhos*" aos dois Fulni-ô que recebiam turistas na Aldeia Sede e iam aos centros religiosos em diferentes estados do Nordeste. Acompanhei diversos "atendimentos" e atividades religiosas no contexto ecumênico com estes atores indígenas da foto. Os indígenas faziam uma "vivência" usando o discurso da "*medicina da floresta/ indígena/ tradicional*" com um grupo pequeno de pessoas que iam de daimistas, religiosos, estudantes e curiosos de 2 a 50 pessoas, com interesses claros no uso e *experiência da jurema*. As atrações giravam em torno do estereótipo e da representação do índio. Por isso, estas atividades mais do que espetáculos privados eram reverberações dos eventos sociais.

> pesquisador: por que você acha que os turistas que vem para as vivências valorizam tanto a jurema?
> Thafkhêa: tipo assim… essas pessoas chegam iludidas[86] de que a jurema tem um efeito psicodélico feito o da ayahuasca, mas é diferente, é outro tipo de trabalho…

[86] Esta entrevista revela algumas peculiaridades, pois é possível afirmar que os discursos do entrevistado foram se definindo durante os rumos da pesquisa. Ele que se vestia de fato com a roupa do índio xamã (sendo bem e mal visto pelo próprio povo a depender da parentela referente) lidou com diferentes retornos dos seus "trabalhos", os quais inicialmente começaram com jurema, tabaco, rapé, ayahuasca. Alguns deles vinham como uma resposta positiva às suas expectativas, vistas como um trabalho de "força e cura". Já outros "trabalhos" foram vistos como "fracos" e sem ação psicodélica. Outros casos também são demasiados problemáticos para fazer alguma menção aqui. O fato é que após tais respostas positivas e negativas, ele me liga para dizer: "olha, vieram aqui e reclamaram da jurema, porque eu tive que dar uma mais fraca, eu quero fazer essa coisa que falam de juremahuasca, você vai me ajudar!". A sua intenção era claramente oferecer uma *experiência psicodélica* já que o seu trabalho de *limpeza*

> esse pessoal da ayahuasca do Santo Daime hoje está mais reconhecendo o que é a planta jurema. Eu tenho uma visão particular, veja bem, espie bem… essa [ayahuasca] é uma prática de outro território, não carece de trabalhar com isso, é dos parentes de lá, eu respeito, mas é de outro território. A jurema tinha que ser mais reconhecida aqui, porque é uma planta, é uma vida… é natural da caatinga, né?! eu penso assim (Thafkhêa/ Elpidio de Matos, indígena Fulni-ô, 11/08/2018)

Por outro lado, alguns termos e posições se destacavam nas hierarquias étnicas, *Thxyxá* (sr. João) era apresentado como um importante "ancião" e "conhecedor de ervas" (e de fato ele conhecia praticamente todas as plantas do território), sendo o "ancião" responsável por oferecer a jurema, os demais são chamados de "*guerreiros*" trazendo uma performance múltipla do "índio verdadeiro" e do cenário social de guerra, contato, negociação e contraste. Essa teatralização do 'drama colonial' é comunicada por uma performance que expressa um contexto simbólico diverso: de um cenário de guerra à convivência pacífica.

Também (havia por parte Fulni-ô) claramente uma forma de organização hierárquica por idade, geração e gênero, um certo respeito era oferecido ao ancião como pessoas dotadas de saberes pelo tempo e experiência de vida, ocupando um lugar central nestes rituais ecumênicos[87]. As mulheres indígenas (quando presentes) também tinham um local determinado nestas atividades de turismo, geralmente ficavam na parte da cozinha e na organização da alimentação, sendo mínima a participação em rodas de cantos e até mesmo nas viagens para outros estados. Ademais, pude encontrar uma sistemática de como os indígenas trocam culturas e os emblemas da identidade apresentando uma série de percursos, histórias e situações do território Fulni-ô.

As trocas interculturais se referem aos compartilhamentos dos conteúdos semânticos entre as partes em relação que criam "verdades", projeções e lógicas que se confrontam. Este conteúdo remete a um conjunto afetivo-cognitivo de projeções acerca do outro - do indígena Fulni-ô ao turista e vice-versa. Como os "turistas" veem os indígenas, como eles reconhecem o que é ser "índio" e como os mesmos demonstram isto é um campo bastante estereotipado. Estes conteúdos semânticos colocam uma série de tensões acerca do que as partes consideram

---

algumas vezes não atingia tal estado esperado pelos turistas. Como sugestão ofereci um estudo da continuidade do seu trabalho e lhe disse para deixar a ideia de lado. Depois de algum tempo ele me dá como resposta um discurso sobre um trabalho exclusivo com a jurema, o que seria tradicional aos Fulni-ô e o campo de ilusão dos brancos sobre as "medicinas indígenas". Por outro lado, tal preocupação com os efeitos psicodélicos nas práticas indígenas, torna-se curiosa, pois, nota-se claramente alguma influencia externa na modulação interna de tais práticas.

[87] Enquanto o sr. Thxyxá esteve vivo, participei de "trabalhos e vivências" com ele, o seu sobrinho e demais jovens Fulni-ô oferecem jurema cantando cafurna. Um pouco antes do falecimento do sr. João o Coletivo Fulni-ô de Cinema esteve preparando um filme com este ancião chamado de: O filho das raízes, o que diz bastante sobre o prestígio que o senhor assumia na comunidade acerca das práticas com plantas e saberes do território. Infelizmente, a obra teve que ser cancelada, pois o seu estado de saúde e falecimento pegou todos de surpresa. Meses antes da sua morte fizemos algumas viagens para cidades do Piauí, Paraíba e Pernambuco.

e manipulam o que é "autêntico". Nos eventos do turismo indígena geralmente o estereótipo é a atração principal, por esta razão os nacionais estão em busca de ver a pessoa indígena como a imagem do índio autóctone. Tais projeções dos turistas são afecções internalizadas que expressam três sentimentos nacionais: o romantismo, a ingenuidade e a arrogância. O romantismo porque neste pré-conceito o índio se reveste como um ser belo e selvagem, alguém que merece atenção e reconhecimento pois está mais próximo da natureza animal. Ingenuidade porque este preconceito não é refletido analiticamente tornando-se extremamente rígido e estático, por fim o senso comum é arrogante pois esta imagem se torna o único simbolismo viável e presente para estas pessoas que quando confrontadas não refletem acerca da construção das categorias e da história nacional, declarando que retirar essa imagem seria "*perder o elo espiritual e religioso das suas vidas*" (como me alegaram alguns turistas entrevistados).

Lembro-me certa vez quando acompanhei um grupo Fulni-ô em uma escola primária, durante as apresentações do Abril Indígena, todos (índios e brancos) buscavam vivenciar um estereótipo do "índio das matas" como se estivessem em uma performance coletiva onde o palco era a escola e o Abril indígena. O que mais me chamou a atenção não foi apenas o fato de uma encenação acerca de uma ideia etnocêntrica do "índio", mas, as preconcepções que estavam internalizadas em crianças de 3 a 10 anos de idade. Já tão cedo eles faziam os mesmos questionamentos das projeções da sociedade nacional. Uma criança de 4 anos perguntou a um índio Fulni-ô em pleno século XXI: "você é índio, mas, você é gente?" Ora aquela dúvida que foi tão comum no século XV traz a questão de considerar os "índios" enquanto não pessoas, mais próximos aos animais selvagens do que pessoas civilizadas. Todavia, o que se torna importante é que os turistas que iam nas aldeias indígenas não estavam com afecções tão diferentes daquela criança de 4 anos. Ademais, eles tinham uma mesma base de pensamento que se expressava a partir das projeções simbólicas imputadas aos índios de modo genérico.

Neste cenário, certamente, o Abril Indígena[88] é um tempo de efervescência na sociedade nacional para lembrar um local (ilusório ou não) do "índio" no Brasil. Quem são, quantos são e o que de fato eles fazem são questões de destaque nesta época que a cada ano tem o seu retorno garantido. Nesta época (assim como em muitas outras), os Fulni-ô têm grande

[88] No dia 19 do mês de abril é celebrado o dia do índio. A data faz referência a uma série de eventos ocorridos na América Latina, em especial, o primeiro Congresso Indigenista Interamericano em que índios e não-índios se reuniram em 1940 dedicados à valorização, respeito e equidade das populações da América. O Congresso impulsionou o Brasil a instituir o decreto-lei 5.540 de 1943, sob influências do Marechal Rondon e Roquette Pinto, assinado pelo presidente da época Getúlio Vargas. Ainda que o mês do índio seja de busca por direitos, a data também relembra episódios trágicos na sociedade, como o assassinato de Galdino Pataxó e de mais indígenas que morreram pela sua condição indígena e as circunstancias racistas que encontraram. Deste modo, o Abril Indígena é uma época de efervescência e de rememoração da sociedade nacional para com os índios.

circulação dentro e fora da aldeia indígena. Os jovens indígenas realizam apresentações nas escolas públicas e privadas de Águas Belas, Recife, Paudalho, Paraíba, São Paulo, Rio de Janeiro e mais estados. Também vão em museus, escolas, zoológicos, centros religiosos e demais espaços que lhes convidem para representarem a sua cultura e tradição. Deste modo, os indígenas colocam as suas roupas de índio e saem para as metrópoles com seus cocares, *chanducas* (cachimbos) e ervas de proteção na intenção de vender artesanatos, formar redes e grupos de apoio que lhes ajudem a renovar seus ciclos econômicos e espirituais. Em uma ocasião, um grupo de índios divulgou uma chamada nas redes sociais[89] para conseguir apoiadores em suas atividades.

> Vindos do município de Águas Belas, em Pernambuco, a etnia Fulni-ô é conhecida por ser a única do nordeste brasileiro que mantém viva a língua mãe, o Ia-Tê. Este povo possui diversas crenças que incluem a realização de rituais, como o Ouricuri, que exige a mudança e o isolamento de todo o grupo para uma segunda aldeia por três meses. Com uma seca de mais de sete anos que devastou a agricultura de subsistência, este povo passou a ter no artesanato e nas apresentações culturais os principais caminhos para a manutenção econômica. Abril é considerado um mês de "caça" para este povo que, sem água, tem na estrada o caminho para gerar renda às suas famílias que permanecem no polígono das secas. Um grupo de guerreiros chegam a Recife esta semana para realizar atividades em escolas de ensino regular e espaços culturais. Além de fragmentos de sua cultura, trarão seus belos artesanatos e muita força com o seu tradicional samba de coco. Se você se interessa em realizar atividades com eles, entre em contato. (divulgação de avisos e promoção do Abril Indígena de 2018)

As críticas dos Fulni-ô também se voltavam para os turistas que exotizam o índio, colocando-os unicamente como seres do passado. Se de um lado os Fulni-ô se protegem apresentando sua "autenticidade" a determinadas expectativas do turista, do outro eles moldam os caminhos do turismo para corresponder ao seu campo da tradição criativa. "*O pessoal vem aqui e acha que vai encontrar as ocas, o índio de olho puxado, mas o setsô, o índio tá na natureza dele, está aqui… no sangue, na arrumação e na língua*" (Arytana Verissimo, produtor cultural da tradição, 07/08/2018).

Os "trabalhos", "cerimônias" e "vivências" que participei (fora e dentro) da aldeia foram muito semelhantes, parecia que havia alguma ordenação pré-determinada e que a música dinamizava as relações sociais e o tempo de cada coisa acontecer. Se os indígenas aplicavam rapé, bebiam jurema, vendiam artesanato e queriam expor sua "cultura", eles cantavam e assim seguiam de evento a evento, ano após ano. Os eventos que participei dentro e fora da aldeia tinham práticas de entretenimento turístico, sendo resultado da articulação entre indígenas e

[89] As redes sociais do facebook, instagram e youtube são bastante utilizadas para promover tais trabalhos, curiosamente existe uma rede on-line e off-line em torno destas circulações que contribui para a divulgação de informação. Muitos agentes Fulni-ô criam contas e perfis na intenção de manter uma rede de trabalhos e estimular a circulação.

produtores culturais que organizam tais atividades. Para alguns turistas participantes conhecer e se aproximar da "cultura indígena" seria um "autoconhecimento das próprias origens", como me relatou uma francesa chamada Mathilde: "*eu estou em busca de conhecer mais sobre a nossa ancestralidade, sobre o que sou e somos, por isso, fui até os Guarani e agora vim aqui conhecer esses Fulni-ô para saber como pensam e o que podem me ensinar*". Outra participante também me relatou a motivação de participar destas atividades: "*vamos agora fumar o cachimbo que é sagrado, através disso nós poderemos fazer uma viagem xamânica, você já ouviu falar sobre isso, é preciso se concentrar que parece que você vai em outros espaços, já vivi antes com um amigo, nós nos encontramos uma vez, estou aqui tentando ver de novo*".

Também presenciei cenas que ultrapassam o senso comum do que se entende destas experiências, relatos de incorporações e até mesmo situações embaraçosas. Certa vez, uma moça deu umas "cachimbadas" em uma oficina de *chanduca* e começou a tremer, chorar e se desesperar. Em um outro momento, uma jovem incorporou tendo como sintomas uma série de vômitos, mãos fechadas e falas agressivas. Para todos estes casos os indígenas respondiam do mesmo jeito, eles enchiam as *chanducas* de tabaco e defumavam o ambiente e a pessoa, iniciavam-se os pronunciamentos no *yaathe* que se alternavam com mais fumaça no ambiente. Não sei o que ocorria, mas, aos poucos as coisas pareciam voltar ao normal, segundo os relatos os espíritos saiam do corpo e as aflições cessavam. Até mesmo aqueles indígenas que não eram especialistas no *yaathe* socorriam as formas de pronunciamento sagrado para ter controle da situação, demonstrando que o *yaathe* é o instrumento de acesso aos meios sobrenaturais. De fato, as pessoas acreditavam nisso, mesmo sem entenderem nenhuma palavra do *yaathe*, logo a arena xamânica atuava com certa previsibilidade com espaços para improvisos.

Tais questões também ocorriam com as cafurnas cantadas em *yaathe*, muitos participantes não Fulni-ô ficavam comovidos ao ouvirem as cafurnas, pois se diziam sensibilizados por uma certa *força* que a música continha, acreditavam que ela proporciona algum *estado de proteção e cura*. Embora, não sabiam exatamente o que a canção expressava pela ausência de conhecimento no idioma e historicidade Fulni-ô. Neste cenário, permeia a ideia entre indígenas e não-indígenas de que existem poderes intrínsecos e "originários" nos idiomas nativos, sendo dotados de uma eficácia na comunicação religiosa e espiritual. Consequentemente, dentro do cenário religioso intercultural as músicas são bem vistas por segmentos da sociedade, logo, revelam fragmentos dos dispositivos de alteridade que resguardam nas performances histórias vividas e modos de interação. Este elemento se apresentou como significativo na pesquisa, uma vez que a experiência estava pautada pelo

dispositivo musical. No lado interno os indígenas também atribuem um poder intrínseco a música, que dotada de uma terapêutica está presente em benzimentos, curas, pedidos e oferendas.

8.6 Vivências, trilhas e ancestralidade na T.I.

No primeiro evento que fui na aldeia tive a oportunidade de observar e participar da organização destas práticas e de como os indígenas acionam os emblemas da identidade. Cerca de 40 pessoas "de fora" ficaram inicialmente hospedadas na casa de uma família indígena com sobrenome Veríssimo, Ribeiro e Matos. A área de convívio era o quintal da casa desse conjunto familiar, onde ocorria uma certa efervescência em torno da futura cerimônia da jurema. Aos poucos os visitantes chegavam na cidade de Águas Belas e se dirigiam à aldeia Fulni-ô guiados pelo próprio indígena que promovia o evento. Depois de algum tempo, um grupo Fulni-ô começa a apresentar suas cafurnas e a contar acerca das convocações forçadas que os Fulni-ô tiveram para as guerras. Quem liderava os discursos do grupo era um professor indígena chamado Francisco, o filho mais velho de Dona Ita cujo também é professor na escola indígena do *Xixia-khlá*. Em um determinado momento, alguns Fulni-ô foram "palestrá": falar sobre sua "cultura" e modo de vida, o que resultava em relatar algumas histórias e fazer alguns cânticos, mas, também relembrar eventos históricos trágicos para os convidados saberem das dificuldades indígena.

> vocês acham que nós estamos assim… desse jeito, por quê? Nós já sofremos demais aqui, os brancos não deixam a gente em paz, são séculos de violência, eles vieram e estupraram as mulheres, chegaram e queimaram nossas casas, nos levaram a força para a Guerra do Paraguai. E agora? Eles vem reclamar das nossas casas de alvenaria, dizer que nós não somos índios porque moramos assim… olhe, nós enfrentamos isso tudo e não ficamos pra trás, hoje, o índio já não é mais besta, já sabe se proteger e ir atrás dos seus direitos.
>
> (Flitxyá Fulni-ô/ Francisco, professor indígena durante evento turístico na Aldeia Sede, março de 2018).

A ideia de dizer: "somos como nossos ancestrais, mas não somos iguais" estava sempre presente nas conversas, por isso, eles falavam acerca das transformações das choças para as casas de alvenaria, da inclusão das tecnologias e as adaptações da vida indígena. Para alguns brancos, ver as casas de alvenaria na aldeia Fulni-ô seria um rompimento com os estereótipos, ou, até mesmo uma "*perda de autenticidade da vida indígena*", em contrapartida os Fulni-ô respondiam com veemência: "*essas são as nossas casas, assim os brancos não queimam mais*". No dia do evento, a indígena Itanara se sentindo observada pelo grupo de turistas, disse: "*vocês*

querem ver minha casa?! É essa aqui! Feito a de vocês com alvenaria e tudo... mas, eu tenho a essência indígena de qualquer jeito, eu vou pro meu Ouricuri sagrado, entrem, podem ver que não tem nada demais". Aos olhos dos Fulni-ô, os sentimentos de atender ao índio estereotipado são múltiplos. Se por um lado o turismo indígena é realizado em torno dos estereótipos do regime de índio pela ideia de folclorização da memória indígena, por outro, ele permite que as "pessoas de fora" visitem áreas indígenas e vejam pela experiência direta os locais sagrados para estes indígenas, as suas habitações de alvenaria. Esse tipo de "*experiência"* dita como uma "*vivência*" é buscada pelos visitantes por vários motivos: "*ver a cultura ancestral*", "*conhecer a tradição indígena*", "*conectar-se com a sua real natureza*" são algumas das ideias que surgiram durante a etnografia. Já outras pessoas vão procurar uma "cura espiritual" ou alguma espécie de bênção (por parte dos Fulni-ô) para realizarem os seus próprios trabalhos religiosos com a jurema, ou, outras plantas de poder. De modo geral, compreendi que este trânsito tratava de uma experiência intercultural com carácter de entretenimento e aprendizagem através da dramatização. Depois das conversas no anoitecer do dia todos os participantes foram guiados para um "terreiro" em uma serra próxima da Aldeia Sede, situada na casa de um "*parente*" para a "*cerimônia da jurema Fulni-ô*".

Certamente o auge da *vivência* para os participantes ocorre na realização da cerimônia da jurema. Com a instalação das barracas dos turistas na serra e após a organização do evento servir o jantar começou a se ouvir no *terreiro* a imitação de alguns pássaros. "*Acauã, a-ca-uã... a-ca-uã, acauã*" e mais assobios, gritos e imitações de animais da paisagem sonora da região. Ainda que os sons fossem ouvidos, não se viam os indígenas, eles estavam escondidos em algum local. Víamos apenas a fogueira: local em que os participantes sentaram ao redor. Depois de alguns minutos entoando sons de pássaros, cerca de 25 *guerreiros* Fulni-ô aparecem cantando uma cafurna e iniciando o "trabalho" da jurema. Depois de mais algumas breves falas, a bebida foi distribuída aos participantes pelo *ancião Thxyxá* e poucos *guerreiros* indígenas que também beberam do líquido e iniciaram uma performance musical que pode ser separada em dois momentos. No primeiro apenas os *guerreiros* dançaram, eles pareciam performar alguma situação, depois dois indígenas ficaram encarregados de serem personagens principais no rito, onde um aparentava uma incorporação ou possivelmente uma situação de morte com acompanhamento do grupo. Em muitos momentos os indígenas dinamizavam a cena cantando cafurnas. Ainda que nada me foi dito posteriormente (e não por falta de perguntas), pareceu-me que a cena do trabalho performou a morte de um "índio" e o seu renascimento. O trabalho foi mediado pelas cafurnas e pelas entidades sendo cantado pelos indígenas ornamentados com

pinturas, roupas de palhas e penas imitando pássaros batendo as asas como se estivessem no céu.

Após tal cena - que pareceu um palco exclusivo aos *guerreiros* Fulni-ô, os mesmos abriram o seu círculo musical e cantaram cafurnas junto com os turistas em uma mesma roda, batendo os pés no mesmo ritmo em tom de brincadeira. Também ofereceram mais rodadas de jurema e de rapé. Ao final do ritual fizeram algumas fogueiras para assar carne e continuaram a tocar o coco de roda. Na medida em que o ritual acabava, os turistas externavam opiniões que migravam do *autêntico* ao *não-autentico*. Algumas questões também iam sobre a *experiência* com o "*xamanismo indígena*" e os "*encantados*". As pessoas questionavam umas as outras: "*vocês viram algo? Viram os encantados?"* Uma moça respondeu: "*eu senti, eles passaram por aqui hoje*!" Nesse misto de sensações os turistas visitam as ditas "reservas" e afirmam um conjunto de *experiências*.

> [...] tudo era motivo de alegria então tudo era motivo de cantar, de comemorar, de agradecer ao Grande Espírito por ter aquilo ali, né?! e o rio, a pedra e a natureza e tudo que tinha ali, então tudo era motivo de festa, então emocionava, tem muitas músicas deles que emocionam, outras trazem uma reflexão, introspecção, outra traz uma vontade de ir feito trio elétrico, de ir atrás, você tem vontade de ir junto, dançar junto, então você experimenta nesses cantos deles um misto de sensações, elas se englobam dentro de você e aí volta justamente aquele processo de você se reconhecer, se identificar, no feitio da jurema foi fantástico, seu João ali... Fred também presente ... trazendo essa energia, essa sabedoria de como eles aprenderam com os pais que aprenderam com os avós que aqui e ali foi passado, aquele momento ali pra mim foi como um batizado de como seu João colocou a Jurema na nossa cabeça, ali pra mim aquele momento foi emocionante demais, foi como um sentimento de consentimento ... "estou lhe iniciando nisso, essa permissão de fazer o uso dessa bebida que é sagrada, com respeito!" [referindo-se ao sr. Thxyxá/ João] ... né... essa sensação dele dar esse consentimento com toda a humildade do mundo.... aquele momento pra mim foi fantástico ... outro momento também da jurema que pra mim foi fantástico foi aquele momento que a gente abaixou ao redor para colocar as nossas intenções ali e os meninos fazendo os cantos ao redor, são 4, 5 índios mas parece que é a aldeia inteira cantando, é incrível como cresce o canto a energia é surreal, no rapé também foi indescritível, mesmo simples, é... pequeno, porque foi pouco pela quantidade de pessoas mas a energia a espiritualidade ali presente a energia do rapé quando feito, intencionado, todo mundo ali naquela intenção com bons pensamentos, sentimentos, e quando eu recebi o sopro eu só faltava quicar, espírito quicador de energia, chorei como uma criança, então, é muito emocionante o ver a espiritualidade e o ouvir, absorver essa energia transmutar e entregar a terra para receber do divino… é fantástico (Thais de Alencar, terapeuta holística, Aldeia Sede, julho de 2018.)

8.6.1 As "reservas" do turismo indígena

As "*reservas*" criadas pelos indígenas são locais designados para a realização das atividades do turismo indígena que recebem convidados para apresentarem a "cultura, tradição

e costumes indígenas". Embora o termo reserva não seja mais utilizado para se referir às terras e territórios indígenas devido ao senso pejorativo e de estaticidade que ele contém. Os Fulni-ô utilizam este termo para atender as ideias do estereótipo do índio, uma vez que essa é a atração e o que se planeja entregar ao não-índio, para tal há um argumento óbvio de que reserva traz a ideia de preservação e de isolamento. Estes locais dentro do território Fulni-ô são inspirados no modelo antigo de demarcação de terras do SPI que procuram trazer a ideia de um local preservado e isolado com menos contato com a sociedade envolvente. Ainda que este termo não seja mais utilizado para definir terras indígenas pela FUNAI, os Fulni-ô ainda o utilizam para trazer a ideia de uma área de preservação.

As *reservas* do turismo indígena são locais separados do Ouricuri, a exemplo dos locais: *Canto dos Guerreiros e a Reserva Othxaytowa* que se situam na região da Serra do Comunaty, onde se constroem casas de palhas para se apresentar a "*cultura indígena*" com cantos, comidas, palestras, vivências e oficinas. Nestes locais os Fulni-ô fazem "trabalhos" com cânticos e usos de ervas medicinais com a *jurema, velame do campo, alecrim, tabaco e ayahuasca*. Geralmente, estas atividades têm um aspecto de entretenimento artístico-religiosa. Por outro lado, os Fulni-ô chamam os convidados para participarem de *vivências* na aldeia indígena, na intenção de "*encontrar as verdadeiras raízes e origens, conhecer o que é ser índio de verdade*".

Figura 15- Grupo Fulni-ô fumando *chanduca* na Cachoeira do Lamarão, localizada na Aldeia Sede, durante "vivência" dentro da aldeia no cenário do turismo indígena. Detalhe para as vestimentas da 'representação do índio', onde os cocares e palhas do ouricouri ganham roupagens xamânicas, julho de 2018

Fonte: o autor, 2022.

8.6.2 Trilhas sagradas: ouricuri, pintura rupestre e lamarão

Durante algum tempo, perguntei aos diferentes Fulni-ô acerca dos locais sagrados, em muitos casos tive respostas não uniformes, o que poderia ser sagrado para um, poderia não ser para outro indígena e, isso intrigava os próprios entrevistados que conversaram comigo, pois ao notarem uma não uniformidade nas suas respostas foram obrigados a uma reflexão em torno da construção intersubjetiva do sagrado Fulni-ô. No entanto, determinados locais ganhavam uma enorme projeção compartilhada no âmbito simbólico à efeito do Ouricuri. Desta maneira, o Ouricuri é o centro do sagrado que integra as peregrinações religiosas do turismo indígena, sobretudo, porque ele é um elemento atuante na constituição da identidade étnica. Logo, as *trilhas sagradas* durante os eventos do turismo indígena Fulni-ô ocorrem em consonância com o seu juízo de valor acerca dos locais e da sua memória oral.

Os indígenas Fulni-ô que atuam como guias pedem permissão ao pajé Gildiere Pereira para se encaminham ao Ouricuri com os seus "clientes" e "participantes". Ao chegarem no local, os Fulni-ô fazem questão de demarcar uma linha na areia para apontar as áreas em que é permitida a presença dos turistas e onde é possível caminhar no local. Deste modo, o Juazeiro sagrado e a casa dos homens sempre é demarcada como um local inacessível aos visitantes. Por outro lado, os indígenas aplicam rapé nos visitantes embaixo de pequenos arbustos que se veem como tendo uma "experiência xamânica e ancestral", pois, no local sagrado do Ouricuri lhes é aplicado uma "planta de poder" pelos "reais detentores da tradição".

> Ah, achei bastante interessante a ... os locais onde a gente ficou [visitou], a região do Ouricuri éééé... de uma energia muito grande, eu tive o prazer de consagrar rapé na região do Ouricuri, a força é muito forte é um lugar assim, de uma energia espiritual muito grande que é difícil explicar ... a cachoeira do Lamarão também foi bem bacana, embora a gente teve que montar e remontar nosso acampamento devido a chuva várias vezes... é... lá nós fizemos a jurema, o ritual da jurema sagrada, né... a cerimônia da jurema ... ah... foi bastante interessante.. é de uma energia muito grande, é indescritível, recomendo a todo mundo. O conhecimento adquirido que foi, o que eu mais vim atrás de conhecimento, de cultura indígena foi assim maravilhoso, o conhecimento com relação a ervas, aos rituais mesmo, os cânticos dos índios são lindos demais, a própria linguagem deles... bom, eu vim pra vivência em busca mais da minha espiritualidade, em busca de cultura indígena mesmo, até pra ter mais conhecimentos em relação ao xamanismo em si que eu venho pesquisando muito, e assim foi, acabei de me lembrar que foi bem bacana o feitio do rapé, até pq eu pude participar com os índios da ritualística toda, pra mim foi assim um presente mesmo que os índios me deram... até pq eu já fiz feitio de rapé mas nunca com um índio mesmo... e assim.. o poder de participar ali e botar a mão na massa junto com os guerreiros da tribo. eu já havia participado de uma ritualística dessa com os índios aí da tribo Fulni-ô, só que lá na reserva Thá-Fene, em Lauro de Freitas, numa das idas deles pra lá... e foi bem bacana aqui acho que até muito mais do que lá pelo fato dos anciões terem participado, foi é de um conhecimento assim da própria ritualística indígena do ... da parte parte indígena quando o ancião, seu João lavou a cabeça de

> todos ali com a jurema também foi assim bem bacana. (Eduardo Roman, terapeuta holístico. Aldeia Sede Fulni-ô, julho de 2018).

Os percursos que são realizados no turismo indígena procuram reencontrar peregrinações, locais sagrados e resquícios de marcas dos autóctones no Nordeste indígena. A exemplo desta afirmação, os indígenas que atuavam como guias locais na área indígena levavam os turistas às pinturas rupestres na serra dos cavalos - local reivindicado pelos indígenas como local sagrado dos antepassados que compõe o senso da territorialidade Fulni-ô como uma "área de coleta de plantas sagradas". Portanto, estas atividades mais do que conter apenas usos de estereótipos, elas também contêm discursos e conscientizações alheias da reivindicação Fulni-ô onde explanam as disputas territoriais históricas (já mencionadas anteriormente).

> Hoje, nós estamos aqui. Isso aqui é pintura rupestre na Serra dos Cavalos, um antigo território do povo Fulni-ô, que, o povo Fulni-ô habitava. Essas pinturas são feitas de tauá, tauá é uma pedra daqui mesmo, que quando umedecida com outra pedra ela extrai essa tinta. Então, os Carnijó viveram aqui nessa região. Os Carnijós é um dos grupos étnicos que formam o povo Fulni-ô O Fulni-ô é formado a partir de 5 troncos que viviam nessa região de Águas Belas.
> Então, eles eram nômades, não tinham moradia fixa, eles andavam de acordo com a sua necessidade. Então, um tempo eles passavam aqui porque caçavam e coletavam frutos, e sempre iam para a margem do Rio Ipanema pescar. Iam para várias regiões dentro desse município, sempre buscando o seu apoio e sua alimentação. Até então, eles não tinham moradia fixa. Então, pra poder marcar os territórios eles faziam essas pinturas pra poderem se localizar, eles faziam isso em ciclo, passavam por várias regiões e eles marcavam com isso aqui. Então, como é que eles faziam isso? Ao mesmo tempo eles retratavam as suas histórias do que eles faziam em cada lugar desse, né?!
> Vocês podem ver ali que tem imagem de artesanatos, linhas circulares que é uma espécie do território e do caminho que marcavam... e quando eles faziam essas pinturas as mãos ficavam meladas e faziam assim pra poder limpar do tauá (imitando o desenho da mão na pedra).
> Tauá como eu falei é uma pedra vermelha, que quando umedecida em outra pedra... joga água aí assim fica vermelha... e ainda hoje essa pedra é utilizada nas pinturas corporais do povo. Ela é dessa região. E também tem o Tauá preto, que dá as duas cores, essa combinação, que é utilizado nas pinturas corporais (Expedito Fulni-ô, professor indígena, durante excursão da Serra dos Cavalos, material coletado a partir de divulgação audiovisual pelo Coletivo Vídeo nas Aldeias, 22/02/2019).

Figura 16- Pintura rupestre próxima à Serra dos Cavalos que demonstra o senso de territorialidade Fulni-ô, na medida em que é descrita como uma evidência da etnohistória e dos percursos realizados pelos "antepassados" em anos anteriores.

Fonte: o autor, 2022.

8.7 Entre palhas e penas: os sinais distintivos na representação do índio

Os sinais distintivos e a imagem da representação do índio entre os Fulni-ô é algo que se construiu ao longo das gerações e das relações sociais com muitas retóricas. Segundo os relatos e memórias orais, foi-me dito que os índios mais antigos não usavam nada de pinturas e penas, apenas usavam os materiais usados das palhas: bolsas, esteiras, chapéus. Alguns disseram que "os mais antigos" quando tocavam "búzio" ou faziam algum "tolê" não usavam esses apetrechos do índio de hoje, eles iam de roupa mesmo, mas, tinha uma coisa que eles não deixavam, eles iam descalço com o pé no chão, e alguns usavam um chapéu de palha chamado de "aloá".

Certa vez, entrevistei um professor indígena em sua casa na Aldeia Sede que fabricava cocares para comercializar, então ele me disse: "*veja... o cocar não é daqui nós temos as palhas, aí nós vimos Kayapó usar e gostamos também. Nós só precisamos arranjar as penas porque o trançado nós já tínhamos do nosso trabalho com as palhas, já sabíamos disso, então, foi só aplicar, por outro lado, nós ensinamos a eles também*" (Francisco Fulni-ô, prof. indígena). De fato, é possível notar nas gerações Fulni-ô as mudanças na representação do índio acerca do uso das palhas e das penas, com o valor e a diferença que o uso do cocar ganhou. Todavia, os "mais antigos" não se preocupam em usar o acessório do cocar, eles contam que não precisam

de mais nada, pois eles têm o idioma no cotidiano. Geralmente, uma história circula na boca de muitos anciões que dizem:

> "uma vez, um Kayapó me viu e eu estava sem nada, só com minha bolsa, o meu ayó, e um chapéu de palha. Eu não estava pintado e nem estava de cocá. Aí o Kayapó que era um índio grande e forte ficou parado na minha frente esperando saber. Aí eu disse no meu idioma: *Soô txaya kaká*, dei boa tarde a ele no meu idioma e pedi pra passar. Aí ele me disse: "passe, que você é índio mesmo, não precisa de mais nada, de cocá, de pintura e de nada". Tá vendo... foi só eu falar no meu idioma que eu já provei o que eu sou" (Abdon dos Santos, professor indígena, agosto de 2019, aldeia sede).

Tal narrativa aponta para uma certa crítica intra-étnica que se volta aos demais jovens que participam das atividades culturais artísticas-religiosas, usando cocares e se expressando com a roupa da representação do índio, porém, por outro lado, não se empenham para dominar os sentidos e o uso completo da língua do *yaathe*. Consequentemente, existem muitas preocupações em como os indígenas realizam este trabalho turístico. No caso em questão fica evidente que a geração mais nova utiliza do padrão mais geral da indianidade genérica adotado pelos povos indígenas em termos gerais, mas os anciões acham desnecessário para o cotidiano e até frente a outros povos.

Portanto, para a conclusão é possível destacar uma série de continuidades, adaptações e concepções "sagradas" que estão encobertas pelo "segredo", que criam fechamentos e aberturas por parte dos Fulni-ô. Por outro lado, há uma necessidade continua para buscar recursos exteriores a sua sociedade (de meios escassos) que tem como consequência a remodelação de uma série de práticas sociais a exemplo do uso da jurema, do turismo indígena e da representação do índio, daí a ideia de reflorestar e revegetalizar a imaginação entre os Fulni-ô e os demais não Fulni-ô, na intenção de criar possíveis "alianças" e pontes semânticas compartilhadas que auxiliem nas suas condições de sobrevivência. É deste modo, que as praticas das juremas Fulni-ô continuam a se adaptar às transformações socioculturais e ambientais, deste modo, os Fulni-ô perceberam que podem beber jurema junto com alguns "de fora" e cantarem elementos do seu território, pois ao povoar tal imaginação eles conquistam e colonizam uma parcela pequena, mas significativa da sociedade nacional.

Figura 17- Fotografia da jurema registrada por Rafael Fulni-ô, no local do "Paredão", nas margens da Aldeia Sede, março de 2020.

Fonte: Rafael Fulni-ô, 2022.

9 A perspectiva Fulni-ô no contexto das práticas tradicionais

9.1 A autonomia do cuidado através das plantas

O exercício etnográfico e mais precisamente o trabalho em campo nos permite desvendar caminhos e chegar em interpretações imprevistas (GEERTZ, 2012). No caso em questão se pensamos no "xamanismo" ou nas "medicinas indígenas" como se costuma - no senso comum - não compreendemos os aspectos internos. Pois, as concepções de xamanismo, plantas sagradas e psicoativas não são originárias aos Fulni-ô. O conceito do xamanismo transcende suas origens da Sibéria para ganhar uma forma global e transsubjetiva que se reveste sob uma multiplicidade de saberes locais (NARBY, 2018). Alguns trabalhos já destacaram fragmentos do sistema xamânico Fulni-ô (SOUZA, 2006) e a importância da sua etnobotânica no sistema especial de saúde indígena (SILVA, 2003). Neste sentido, diversos saberes tradicionais em torno das técnicas do partejar, da pajelança e do uso de plantas estão inseridas nestas ópticas a depender das singularidades contextuais indígenas (FERREIRA, 2013).

Se no capítulo passado foquei nos entretenimentos da 'representação do índio' no contexto das religiosidades, artes e no turismo indígena. Neste capítulo descrevo um outro lado das "medicinas indígenas" e concepções cosmológicas que se revelam (no aspecto intraétnico) como uma continuidade de perspectivas e práticas de longa duração. Neste sentido, encontram-se no território Fulni-ô especialistas diversos, como: *raizeiros, benzedeiras, mateiros, mensageiros da palavra (yaathe) e agentes de saúde* que são mediadores de "curas", mundos e saberes. Tais especialistas têm diversas formações com saberes e conhecimentos para além das suas fronteiras[90]. No aspecto interno através de plantas (nativas e não nativas) muitos indígenas Fulni-ô fazem "remédios do mato" com os recursos extraídos dos jardins das casas, quintais dos vizinhos, serras e restingas. São utilizados os princípios básicos da experimentação do saber tradicional para manusear as cascas, raízes, frutos e folhas fornecidas no ambiente das caatingas para a fabricação dos "remédios": bebidas, garrafadas, extratos, chás, fermentados, porções, defumações, usos tópicos e rezas. No caso Fulni-ô, muitos saberes que expressam continuidades de longa duração estão associados às plantas e os animais nativos das caatingas que também

[90] Hoje muitos indígenas se inserem em formações e especializações diversas dos sistemas tradicionais e do sistema de saúde nacional. A tradição oral é ensinada e socializada nas escolas no período diurno e nas fogueiras durante as reuniões noturnas, por outro lado, muitos indígenas buscam formações técnicas, de graduação e pós-graduação com a finalidade de se inserirem no mercado de trabalho da saúde, da educação, cinema, etc. O Encontro de Saúde que mencionado durante o trabalho de campo demonstrou claramente que a formação e participação indígena nos setores da saúde são diversos com atuação de profissionais indígenas presentes, como: gestores, técnicos, agentes de saúde, médicos, psicólogos, técnicas de enfermagem, enfermeiras. Durante um momento do evento um dos gestores mencionou: "hoje vocês podem ver que 98% das pessoas que estão aqui são indígenas", o que comprova a participação Fulni-ô dentro dos serviços públicos e dos serviços de saúde.

representam uma gramática mítica da etnia. Para adentrar neste campo é preciso alguns anos de convívio e vivência com a etnia. A ampliação da compreensão do processo da vida social é mensurada a partir do acompanhamento temporal e simbólico, que, neste caso se apresenta pelos Fulni-ô por agências humanas e não-humanas. São interações entre epistemes e ontologias que traduzem: corpos, territórios, vegetais, entidades, metáforas, substâncias, espaços e tempos que compõem um complexo sistema social com particularidades (MOURA; ATHIAS, 2010).

De acordo com Ellen (2016) – ao examinar de forma crítica a interação do conhecimento etnobotânico com os saberes locais - os modos de conhecer estão relacionados com o 'domínio cultural' que evidencia produtos da transformação nos modos, métodos, epistemes e ontologias. Tais relações lógicas e reflexivas expressam vínculo territorial e identitário que estão em fricção com sistemas simbólicos nacionais nas áreas de saúde, educação e religião. Logo, cabe a disciplina da antropologia a difícil tarefa de tradução da coexistência de cosmologias e amplos sistemas de saúde e cuidado. Por conseguinte, tais questões estão de encontro com ordenamentos sociais e políticos de pertença que se associam as relações de "doença", "saúde", "curas" e relações da pessoa em sociedade. Já vimos a importância do "rito ouricouri" na constituição da pessoa (*setso Fulni-ô)* através das passagens do nascimento, nomeação, batismo, iniciação, maturação e revitalização, agora apresento mais algumas imagens do Ouricuri nas políticas da tradição em torno das "plantas sagradas" e das "drogas".

A renovação ritual da vitalidade ouricuriniana ocorre por meio de uma troca simbólica e simbiótica para nutrir a corporeidade individual e coletiva, atribuindo *força (eididi)* para a continuidade da vida étnica (como demonstrado no capítulo 6). Esta troca ocorre de modo material e simbólico no agenciamento entre humanos, entidades, animais e plantas. É comum os indígenas se vestirem com palhas, peles de animais e "roupas" que representam e dramatizam o seu território para destacar o seu elo de pertença e identificação com o seu território e ambiente. Identificação esta que também pode ser vista ao vestir a roupa da "sustança"[91] indígena, ou seja, vestir-se daquilo que alimenta, logo, as palhas são o alimento da memória e alma (mais precisamente do ânimo) Fulni-ô.

Como é sabido no geral, a biomedicina atribui a não eficácia as muitas práticas tradicionais de cuidado o que cria um campo de políticas de saúde com tensionamentos. Tal tensionamento cultural é destacado por pesquisadores sob diversos campos de atuação

[91] O termo "sustança" que é bastante notado nos povos indígenas no Nordeste e na vida cabocla descreve as metas econômicas particulares para o auto sustento, associados as formas de alimentação e formas de trabalho (CANESQUI, 2005).

profissional de atores sociais com enfoque nos profissionais de saúde, indígenas, políticas e gestão (e até mesmo da mescla entre estes eixos e atores sociais) (LANGDON, 1996, 2005; CARNEIRO, 2004). Follér (2004) - ao estudar o caso dos Shipibo-conibo no Peru[92] - aponta o termo 'intermedicalidade' para caracterizar a tensão da 'zona cultural de contato', provocada por fronteiras simbólicas e materiais dos contrastes no encontro da biomedicina e da etnomedicina. Conforme Follér (2004, p. 112), as concepções são postas em contraste por indígenas e não-indígenas em torno de epistemes e 'tradições de conhecimentos' entendidas binariamente como: *ocidentais x locais*; *conhecimento x saber*; *biomedicina x prática tradicional*. Desta maneira, o campo das práticas e noções xamanicas também apresentam um contraste com o modelo da biomedicina na sua dimensão total. Para tal, na tentativa de compreender a variedade de discursos, situações e trocas culturais, a 'intermedicalidade' caracteriza uma interseção de campos que visibilizam a promoção da saúde indígena a partir de diversas óticas a exemplo do xamanismo.

Tal 'zona de contato' entre sistemas étnicos, religiosos e de saúde destacam formas fenomenológicas diversas de concepção de mundo, realidade e experiência. O sistema indígena visa o combate à autoridade do discurso colonial e das práticas hegemônicas. Tais fronteiras contextuais dos povos indígenas e não indígenas, bem como as atuações sistemáticas religiosas e no campo da saúde procuram: "*enfatizar a forma em que os sujeitos são constituídos em suas relações uns com os outros*"(ibid., p. 108), sob aspectos de "*poder, resistência e fusão de conhecimentos*". Nestas ideias o termo de 'etnomedicina' surge como um sistema indígena que busca uma experiência dialógica e suas próprias interpretações sobre esta fusão. A etnomedicina[93] abrange um conjunto de ações nos campos da saúde, religião, práticas tradicionais com uso de plantas, das técnicas do parto, dos aspectos psicológicos, das práticas do etnoturismo e, principalmente, do acesso indígena ao Serviço Especial e Único de Saúde no Brasil. O campo das intervenções biomédicas, religiosas e das participações antropológicas revelam diversas facetas acerca da reprodução social e busca por autonomia dos indígenas, sendo um cenário fértil para uma análise das trocas culturais. Neste sentido, é possível encontrar trabalhos antropológicos que se debruçam sobre os profissionais de saúde na interação dos

[92] Como destaca Follér (2004) o Peru atua com uma política de saúde diferente do Brasil, uma vez que não apresenta uma política de saúde comum aos cidadãos peruanos e indígenas. O Brasil por outro lado apresenta uma política de saúde e atenção diferenciada e especial à saúde indígena. Logo, os modelos dos sistemas de saúde desenvolvem lógicas diferenciadas em suas ações e organizações.

[93] Neste campo existem algumas possibilidades de categorizações, como: etnomedicina, etnopiscologia, medicinas indígenas que trabalham com determinadas compreensões que colocam no índio o lugar de cuidado ou de busca por assistência.

sistemas culturais (VIEIRA, 2020), das equivalências culturais no etnoturismo xamânico (GRUNEWALD, 2020) e análises da gestão da saúde indígena (LANGDON; CARDOSO, 2015). Ambas as formas de tratar os assuntos debatem transversalmente as epistemes e ontologias ligadas as concepções de saúde. Obviamente, parece-me que nos saberes indígenas a relação entre saúde e religião é dita de modo mais aberto do que na medicina biomédica (que tenta camuflar suas influências ou as formas em que tais interações entre ciência e religião surgem), o que nos aponta para uma necessidade de compreensão acerca da concepção de vida para os indígenas.

Logo, internamente aos indígenas tais saberes adquirem sentidos múltiplos, singulares e diversos a depender das regiões, especialistas, intencionalidades e finalidades. Neste quesito, a garantia e produção da saúde envolve um conjunto de práticas, saberes e conhecimentos que garantem a autogestão, sustentabilidade e cuidado parcial dos grupos sociais. Por isso, que, falar de “toré” e “encantados” e práticas tradicionais (de modo geral) não é apenas falar de expressão cultural, mas de uma integração com amplas concepções de saúde, vida e bem-estar. Logo, sob o viés do tema do contato e das zonas culturais, o encontro de epistemes, ontologias e modos de produção geram uma grande tensão no contexto das políticas públicas e da produção de saúde.

Por outro lado, no Brasil o termo guarda-chuva de *medicina indígena* além de expressar um nome genérico para um conjunto de práticas da 'indianidade' também busca uma simetria simbólica com as práticas biomédicas, ou, ao menos que se retire os equívocos em torno dos sistemas de cuidados indígenas, como se eles fossem mentirosos e não eficazes. Primeiro é preciso destacar as lógicas intrínsecas que estão no sistema de cuidado indígena, àquelas que se voltam para o aspecto interno e externo da aldeia. Ainda que a generalização do termo permita uma mobilidade acerca das trocas culturais imputando ao “índio” o lugar de detentor de diversas ações gerais. Em uma aproximação etnográfica, os próprios indígenas detalham quais são as plantas e práticas de cuidado "originárias" do seu povo, apontadas como as "tradicionais" e as de “fora” que foram introduzidas na aldeia com o tempo. No sentido interno, os especialistas da medicina tradicional Fulni-ô preparam garrafadas, defumações, usos tópicos com plantas (tabaco, alecrim, jurema, aroeira), chás e diversas técnicas de cuidado. Certa vez, vi a *anciã* Dona Júlia de 74 anos mastigar tabaco antes de puxar o catarro do nariz do recém nascido e depois da "puxada" colocar o tabaco no umbigo do bebê para auxiliar na cicatrização do cordão umbilical. Segundo a *anciã*, o tabaco evitaria que ela colocasse qualquer coisa ruim no seu corpo e também protegeria do gosto ruim do catarro do recém-nascido. Certamente, tais

técnicas seriam criticadas por profissionais de saúde que orientam apenas a aplicação de álcool na cicatrização do cordão umbilical. Entretanto, o fato é que o conjunto de técnicas estão articulados com os saberes do território e as possibilidades de exercitar para os indígenas suas "tradições" e uma autonomia do cuidado. Deste modo, os Fulni-ô transitam entre mundos procurando preservar um mundo indígena de permanência e abrangência em torno de concepções e práticas diversas.

> temos que viver os dois mundos, ninguém toma um remédio do branco de farmácia sem fazer a consulta ao nosso sistema, é uma regra essa… minha mãe teve 9 filhos, ela não tomava esses remédios, hoje está diferente. Eu dizia a ela: temos que conhecer, hoje não é mais como antigamente. As pessoas andavam a pé na serra carregando palha na cabeça, tinham filhos em cima da cama [no *trempi*]. Agora, no resguardo respeitavam mesmo, ficavam 8 dias em cima da cama, nem tomavam banho, nem nada… gravidez não é doença, hoje o pessoal fica assim [fazendo posição de deitado com as mãos no peito] mas, antes as pessoas eram mais fortes, faziam as suas comidas, hoje ninguém faz mais isso.
>
> você sabia que tem espírito que vem e provoca a doença, vem para levar a pessoa, aí quando a pessoa se cuida com defumação, banho de ervas, eles são obrigados a ir embora. temos que saber lidar com esses dois tipos de doença: a do branco e a do índio (Xicê Fulni-ô, durante o 8º Encontro de Saúde Indígena Regional, na Aldeia Sede, 12/08/2018).

As representações da doença para os Fulni-ô estão associadas as vivências espirituais. De modo geral, a "doença" é dita como "um espírito que se encosta na pessoa". Tal espírito apenas sairá sob intervenções de especialistas da tradição e curas espirituais de curta, média ou longa execução. As enfermidades envolvem questões físicas e psíquicas traduzidas por ordenamentos espirituais e metafóricos. As "doenças do branco" são expostas como as mazelas externas que atingiram as aldeias como as gripes, epidemias e pandemias. As "doenças do índio" remetem principalmente as questões diversas pelo não cumprimento das "obrigações do ouricouri". Existem diversos termos nativos para as doenças, de modo geral doença (*xtiwa*) engloba um conjunto de mazelas, sendo o doente ([m.] *etxhondoa*/ [f.] *etxhondonkya*) uma pessoa que precisa de apoio e cuidados especiais para resolver os problemas espirituais e físicos. Assim, os indígenas recorrem a diversos remédios (*atxwa/ hatyo*) a partir de cascas de pau (*txleka khatxa*) e/ ou unidades de saúde para os tratamentos. Por outro lado, os espíritos podem ser bons ou ruins, os benfeitores são protetores que evitam "doenças e mazelas", enquanto os maléficos produzem e são a própria doença.

No caso em questão a intermedicalidade é discutida por Xicê – agente de saúde e coordenador da Farmácia Viva Fulni-ô - ao argumentar que: "todo indígena Fulni-ô recorre ao seu sistema de saúde indígena antes de ir na farmácia e no hospital", sob o argumento de:

"primeiro vem a nossa tradição". A breve argumentação foi proferida durante uma entrevista durante o 8º Encontro Regional de Saúde em 2018, na escola da Aldeia Sede. Naquele momento Xicê se referiu a algo mais amplo nestas palavras relacionando a condição pessoal de saúde com a participação indígena no "rito ouricouri". Em outros termos, ele citou o vínculo da "obrigação" ritual com a preservação da saúde individual e coletiva da etnia (no tempo ritual e cotidiano) como base para as demais interações sociais. Desta maneira, ao falar de saúde indígena menciono a gestão e autonomia intraétnica, em conjunto com as reivindicações políticas para os aprimoramentos das políticas e serviços especiais da saúde indígena nos estados e municípios. No nível intraétnico é possível afirmar que o rito do ouricuri e a pertença da pessoa estão estreitamente relacionados com a "cura" do corpo étnico, ou, as formas de resolução interna de conflitos e demais problemáticas. Já demonstramos no capítulo 6 como o evento do "racha da aldeia" causou uma sensação de "confusão" generalizada nas aldeias Fulni-ô com diversas "perturbações". Em alguns casos estes eventos estão associados a processos psicossomáticos e psicológicos acerca da pertença étnica. Portanto, "cumprir as obrigações do ouricouri" é sanar a 'angústia da alma' e compreender-se pertencer às palhas, serras e pedras com seus consanguíneos: "os filhos e filhas de Eedjadwá".

9.2 Os remédios: "do mato e da farmácia"

A 'intermedicalidade' Fulni-ô envolve os chamados "remédios do mato e remédios de farmácia" e um conjunto de especialistas[94] da cura. No caso da aldeia estão nesta categoria os especialistas da tradição: anciões, anciãs, parteiras[95], benzedeiras, raizeiros, garrafeiros, rezadores, guerreiros. De forma geral, os "remédios" do índio são vistos como os "do mato" estando dentro do seu território e acessados de modo espontâneo pelos saberes da tradição oral. Os "remédios do mato" estão na natureza e são encontrados nos quintais das casas, nas restingas e nas serras, em determinados lugares eles têm mais "força" como na Aldeia Ouricuri e nas

[94] É possível problematizar a noção de especialistas uma vez que encontramos nesta categoria uma diversidade de indígenas Fulni-ô que atuam no Sistema Único de Saúde que podem ser classificados como profissionais de saúde com atuação distinta dos que praticam a medicina indígena tradicional. Assim, encontramos em campo indígenas que trabalham na gestão e diretamente nos serviços de saúde como: médicos, dentistas, enfermeiros, psicólogos, etc.

[95] As parteiras da tradição não são mais conhecidas na aldeia Fulni-ô, como me disse a professora indígena Solange Feitosa: "hoje nós chamados de parteira as mulheres que trabalham nas maternidades e que ajudam no parto". Embora, seja difícil encontrar parteiras da tradição ou partos em casa no território Fulni-ô, pude conversar com anciãs com mais de 70 anos que tiveram mães parteiras na aldeia, o que comprova uma remodelação dos partos, nascimentos e das muitas práticas tradicionais nos anos 90. Segundo me contaram a anciãs, as parteiras sabiam mexer com ervas e teriam dons mágicos de "parar a barriga" por rezas, ou seja, impedir que a mulher ficasse grávida novamente, tais ações seriam guiadas por previsões e presságios.

serras (Comunaty, Cavalos, das Antas), locais vistos como “sagrados” e “caminhos dos antepassados” (o que indica sinais amplos da territorialidade Fulni-ô através da tradição oral). No “mato” também estão as plantas não domesticadas e “selvagens” as quais são mais “poderosas”. Pois, não sendo mexidas pelo homem estariam dotadas de maior “poder” e eficácia. Tais remédios são usados em formas de garrafadas, chás, sucos, extrações, defumações, uso tópico, demais. Encontrei muitos casos em que compreendi a autonomia do cuidado praticado pelas pessoas Fulni-ô. Os “remédios” são plantas e ervas retiradas “do mato” para fazer chás para as crianças com verminoses; “limpar o corpo” com banhos e defumações; melhorar a respiração; cicatrização e mais necessidades. Um caso pertinente de ser apontado refere a minha estádia em uma unidade familiar dos Matos Fulni-ô. Em uma ida à Aldeia Sede, a esposa do meu interlocutor havia realizado uma cesariana há duas semanas em um hospital particular em Caruaru. Durante os meus 15 dias de estádia na residência do casal, todos os dias a indígena se banhou com uma solução de plantas que guardava na geladeira: um liquido de tonalidade avermelhada. Ao questionar o por quê de usar aquilo, ela me afirmou que a árvore aroeira e demais iriam lhe ajudar na “cicatrização” física da cirurgia e lhe observaria já que “o seu corpo estava aberto” devido ao nascimento do bebê, assim seria “uma forma de proteção para não pegar uma inflamação e nenhum espírito ruim encostar” (Itanara Fulni-ô, indígena Fulni-ô). Também, vi muitas formas do uso de tabaco (fora o fumado e defumado), o extrato da planta era passado no umbigo em bebês, feridas e pancadas.

Por outro viés, “os remédios da farmácia são os remédios da tradição do branco”, como o próprio nome indica são encontrados nas farmácias e hospitais, indicando a interação com o sistema biomédico. Destarte, observei diversos indígenas recorrendo aos dois sistemas de cuidado, entre plantas e comprimidos as “curas” estavam alcançadas, ou, chegava “o tempo que é de todo mundo: a morte”. Tais relações de saúde também se estreitam com concepções de vida e morte, ao modo que falar de saúde também é falar de movimento aos Fulni-ô.

A oposição entre os sistemas de saúde sempre foi vista como algo a ser enfatizado, de forma que parece ao olhar externo excepcional um indígena recorrer ao hospital, mas, a realidade é que esses sensos comuns não exemplificam a realidade de acesso e fusão que se apresenta mais complexa que meros estereótipos. Conversei bastante com um casal indígena sobre as dificuldades de realizar os tratamentos renais do seu filho de 3 anos, que, com muitas dificuldades de locomoção e hospedagem iam ao hospital IMIP/ Recife semanalmente para acompanhar a evolução do caso, que infelizmente não teve um final feliz. Desse modo, a interação, o uso dos sistemas de saúde e de “cura” pelos indígenas Fulni-ô surgem como

elementos de maior complexidade empírica e descritiva. Os próprios especialistas indígenas que trabalhavam no SUS detalharam que uma das maiores dificuldades da presença e afirmação da saúde indígena está pela distância aos atendimentos de alto complexidade que se concentram nas grandes metrópoles e do acesso do usuário aos serviços das unidades de saúde. Principalmente, porque os atendimentos de alta e média complexidade se encontram nos centros urbanos, no caso deles em Garanhuns, Caruaru e Recife.

Os indígenas gestores e profissionais de saúde diziam que, em muitos casos, os próprios indígenas não sabiam os meios de recorrer ao SUS. De fato, esta é uma problemática que não acomete apenas aos "índios". De modo geral, a população brasileira é apática acerca das políticas de saúde e de como os serviços são atuantes. Em contrapartida, os usuários Fulni-ô do SUS nas reuniões colocam uma série de deficiências dos atendimentos e serviços ofertados aos indígenas, como: transporte ineficaz, falta de medicamentos, falta de serviço na Aldeia Ouricuri, necessidade de criação de um CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) dentro da Aldeia Sede.

Quando participei da 8° Conferencia Regional de Saúde, na aldeia Fulni-ô, com a finalidade de encaminhar propostas e formar delegações para o Ministério da Saúde, muitos indígenas entraram em debates ao detalharem dificuldades das mais diversas, desde a ineficiência do transporte até a intolerância dos profissionais de saúde no atendimento aos indígenas. Se os responsáveis pela gestão (indígenas e não indígenas) alegavam que os usuários indígenas dos sistemas de saúde não sabiam as formas de acessá-lo, os próprios usuários indígenas do SUS apontavam diversas precariedades. Mesmo diante desta tensão, observei alguns consensos nesta reunião em 2018, pois todos alegaram a necessidade de combater o desmatamento e as queimadas; monitorar a qualidade biológica das nascentes, melhorar os acessos e gestão hídrica na área indígena; melhorar a disponibilidade e qualidade do transporte dos ambulatórios e criar um CAPS dentro do território Fulni-ô para ter capacidade de atender usuários de "drogas" e demais problemáticas que envolvam a saúde mental de muitos indígenas Fulni-ô (o que claramente é uma problemática da etnia).

Durante a formação do nosso grupo de trabalho que se destinou a promoção das plantas medicinais e terapêuticas, sob a liderança de alguns indígenas como o Xicê Fulni-ô e a antropóloga Lidiane Cunha, ambos atuaram na criação do Laboratório de Ervas Fulni-ô[96],

[96] O Laboratório de Ervas Medicinais Fulni-ô foi criado a partir de uma parceria entre entidades acadêmicas, não acadêmicas e indígena na intenção de criar um centro de cuidado fitoterapêutico na etnia. Muitos pesquisadores se destacaram na formação deste centro como: Liliane Cunha Souza, prof. Ulysses Albuquerque, prof. Renato Athias e, especialmente, o indígena e agente de saúde Xicê Fulni-ô, que assume a coordenação do centro de

estivemos dedicados a pensar em possibilidades pedagógicas e de sustentabilidade do uso das plantas medicinais da Farmácia Viva na terra indígena. Entretanto, o que me chamou atenção foi quando um indígena Atikum que atua como farmacêutico da cidade começou a relatar os problemas no uso de medicamentos, ao salientar que em muitos casos os indígenas recorrem em alta escala aos remédios benzodiazepínicos, tendo um alto uso de psicotrópicos dos remédios da farmácia dentro da aldeia. Estes foram gatilhos para pensar em uma investigação acerca do uso de plantas e dos remédios, bem como quais as concepções do "sagrado" na fabricação da pessoa e no bem-estar coletivo.

Saúde, doença e remédio apresentam-se como um amplo sistema simbólico (GEEST; WHYTE, 2011) onde as substâncias e metáforas espirituais estão associadas aos processos fisiológicos e ordens extramundanas que afetam as pessoas. Em suma, os Fulni-ô conseguem discernir e transitar nas concepções de saúde tradicionais (ou não) e traduzi-las com eficiência aos profissionais e especialistas para efetivarem (ou não) a "cura". Consequentemente, para procurar as "curas" e reparações do corpo acredita-se na eficiência das rezas, plantas, chás e inclusive dos remédios da farmácia. Certa vez acompanhei Arytana Verissimo com sérios problemas no joelho que procurou duas formas de tratamento, ele recorreu às ervas tradicionais feitas por um ancião com jurema, aroeira, alecrim (e mais plantas não reveladas para não quebrar as ordens do "segredo"), concomitante também fez uma fisioterapia prolongada com anti-inflamatórios durante o seu tratamento com um concentrado de ervas. Em outra ocasião, vi que um *mateiro* Fulni-ô sugeriu para um ancião uma "planta do mato" para retirar a "dor de cabeça", quando teve sua oferta negada, ele afirmou que então seria melhor tomar um "remédio de farmácia". Portanto, o sistema de conhecimento nativo acerca das plantas terapêuticas revela várias formas de cuidado e situações que se associam ao debate das práticas tradicionais Fulni-ô. Tais plantas são mencionadas pelos especialistas da palavra ao serem cantadas em uma cafurna que destaca o apreço às plantas e o seu manuseio para fabricação dos "remédios do mato".

Quadro 5- Cafurna do compositor Abdon dos Santos sobre as doenças, plantas e remédios, registrada em 2019 na Aldeia Sede.

Yahatxo	Nossa medicina/ remédio

cuidado. Ainda hoje, após a inauguração do projeto o centro de mantém enfrentando diversas dificuldades, visibilizando um debate que se torna paralelo a disciplina da museologia (acerca da sustentabilidade dos museus, farmácias vivas e centros de memória). Neste caso, o espaço do laboratório Fulni-ô enfrenta dificuldades de sustentabilidade uma vez que sua manutenção envolve apoios, participação de editais, produção e venda de pomadas, sabonetes, xaropes e extratos para tratamento de doenças. As oficinas realizadas pelo agente de saúde também fazem parte das atividades realizadas. Por outro lado, o centro apresenta um importante ponto de produção de cuidado na etnia ao desenvolver ações para a revitalização das práticas tradicionais e autocuidado.

Ya setsõõ sato yasa hatxhwene-lha ka-lha	Nós índios nos medicamos
Ya sahatxhnwe-lha kalha kexatkalhade txhlexa	Nos medicamos com as plantas do Ouricuri
Tooleysa yasa hatxhwene-lha se?	Com que a gente de medica?
Txhlektaatowa tshaykya xixa	Quixabeira, aroeira, catingueira
Yafekhetot-lha sato	Nossos antepassados
Saktaka-lha kilhaka	Curavam as suas doenças
Dowe lookhea-lha	Imburana, Juazeiro,
Txfethea sofoya-lha	Baraúna, babão
Tooley sa yasa ktatha kilha se?	Com que a gente cura as nossas doenças?
Txhlektaatowa tshaykya xixia.	Quixabeira, aroeira, catingueira

Fonte: Unakesa, s.d..

Demonstrei casos em que ocorre uma busca por ambos os sistemas configurando um campo de trocas e acesso de sistemas por parte dos indígenas, entretanto, ainda que ocorra uma busca por ambos os sistemas - como mencionado acima por Xicê e por mais indígenas entrevistados – recorrer primeiro ao sistema indígena Fulni-ô a partir dos especialistas, plantas e práticas rituais afirma uma primazia original e permanência simbólica, que se apresenta sob a difícil prática de acomodar o sistema indígena com a "arrogância" da biomedicina. Desta maneira, os "remédios do mato e da farmácia" e as "doenças do índio e do branco" revelam campos específicos de atuação, uma vez que os brancos não cuidam do campo do sobrenatural, o qual é acessado apenas por indígenas que recorrem as suas ervas e árvores do mato para efetivarem as "curas". Desta maneira, o "rito do ouricouri" surge de modo multitemático na formação do bem-estar individual e coletivo, já que opera normas sociais e aspectos de revitalização abrangentes.

9.3 As práticas tradicionais e as normas do sagrado no contexto das "drogas"

Como já dito, as "obrigações" do rito/ aldeia ouricuri envolvem um complexo de normas sociais com restrições, demonstrando-se como uma diretriz a ser seguida na formação da pessoa Fulni-ô. Logo, o espaço e prática do ouricuri é central na formação e continuidade das regras no "sagrado" e no cotidiano. As "obrigações" são permanentes no sentido de que mesmo fora dos 3 meses de ritual, os indígenas têm "obrigações" semanais para realizar nas terras do ouricuri. Então, é comum em alguns dias da semana como uma terça ou quinta-feira, todos permanecerem à noite no local para retornar depois. O viés multi-semântico do rito e do local em si apontam para várias direções no âmbito de formação da pessoa e das regras sociais a serem cumpridas. Um outro elemento surgiu etnograficamente importante ao registrar, que, as normas do ouricuri também impulsiona uma série de normas sociais acerca do uso de plantas, "drogas" e bebidas alcoólicas. Em hipótese alguma é permitida a entrada e a ingestão de álcool e "drogas" no local, inclusive, os Fulni-ô têm a política de que não é permitido beber álcool e

ir ao retiro sagrado. Escutei por alguns de que a política correta seria esperar uns “3 dias para esperar que aquilo que mexeu com seu corpo ir embora, aí limpo você pode ir lá (diário de campo, julho, 2018)”. Obviamente, o que os índios classificam como “drogas” é associado às questões que “sujam e prejudicam o corpo”, entram nessa ideia o álcool, a maconha[97], a cocaína e o crack, como principais elementos vistos como danosos à saúde individual e coletiva que estão presente no agreste e sertão brasileiro.

As drogas e os enteógenos no Nordeste indígena necessitam de mais observações, uma vez que este é um tema continua em debate, sendo, muitas vezes, permeado por estereótipos ou concepções guarda-chuva que não condizem com os contextos. O próprio termo enteógenos associado inicialmente por etnobotânicos como o advento do divino, como já destacou Grünewald (2014, 2020) não é unicamente relacionado ao estado psicoativo das práticas, mas, à uma disposição ao êxtase que se integra à espaços, coletivos memórias, ancestrais e etnohistórias. Dessa maneira, para a definição de enteógenos ser aplicada no Nordeste é preciso remover alguns dos seus aspectos conceituais que lhe tornam uma categoria guarda-chuva. Neste sentido, torna-se mais favorável o entendimento de práticas sagradas ou místicas, uma vez que as relações entre “drogas, plantas, substâncias e metáforas” expressam relações do corpo e da corporeidade nas concepções do “sagrado”, mas, que, não necessariamente estão condizentes com o entendimento psicoativo da cultura ocidental e das suas relações de causa – efeito psicodélico.

Na memória oral os Fulni-ô contam que descobriram a planta da maconha com o negro que trouxe aquilo e agradou a todos da aldeia. A partir disso é que começaram a utilizar a planta para as demais atividades e inclusive no “rito do Ouricuri”. Mas, a realidade é que não se sabe a origem do uso e precisaríamos de mais registros para afirmar algo preciso, entretanto, pode-se consensualmente afirmar que a etnia internalizou a ideia regional das concepções das "drogas" acerca da maconha (*Cannabis sativa*), bastante cultivada no "polígono da seca e das drogas" no interior do estado de PE. Este é um tema com grandes repercussões políticas e jurídico-administrativas em todo estado de Pernambuco e no cenário nacional, envolvendo

[97] Nos anos 50, segundo Pinto (1956) a jurema substituiu o lugar da maconha nos ritos tendo o 'transe' provocado pela bebida com uso do termo: "enramado" (*etxtyá*), destacando elementos da "mistura" com costumes "afro-negros". O curioso é que em algumas expedições etnológicas foram encontradas uma destas plantas. Segundo Boudin (1949), os Fulni-ô chamavam uma planta parecida com a *Cannabis sativ*a de “liamba/ diamba” e de *Sewliho khlá sedayá* (“a folha amarga do avô”), a qual ganhava uso nos ritos e nas rodas de conversa, pois tinha a capacidade de abrir os ouvidos para as explanações, contos e ritos. Entretanto, visto a falta detalhes e informações, certamente esta planta não adquire a mesma semântica comunitária hoje, pois a negação e desconfiança com que os caboclos tratam deste assunto é perceptível, vendo a planta como danosa e perigosa, visto a sua repressão policial e marginalização com o passar dos anos no contexto das "drogas".

questões de: saúde, justiça, segurança e educação. A integração dos Fulni-ô em uma sociedade industrial de classes, também os transformou em suas relações com as coisas e os valores de dentro e de fora, numa espécie de 'etnocentrismo inverso', logo, a etnia absorveu o combate de guerras as drogas ao ponto que a maconha se tornou estigmatizada do mesmo modo que a sociedade nacional a reconhece. O contexto da interculturalidade no campo das drogas é um cenário bastante delicado e ainda pouco explorado estando os indígenas à margem em muitas ações nas áreas da saúde e educação.

As regras do "sagrado" dinamizam uma série de comportamentos, durante o trabalho de campo, além de verificar a visível desigualdade dentro da Aldeia Sede, também verifiquei problemas de uso de "drogas", bebidas alcoólicas e mais problemas de saúde mental. Depois de duas semanas hospedado na aldeia Sede, soube que mataram um indígena queimado vivo dentro da aldeia, o seu corpo estava nu e amarrado por cordas. Quando perguntei o que houve me informaram que ele tinha problemas com "drogas". Depois soube de mais casos parecidos na região. Aos poucos compreendi um pouco as complexas relações em torno das "drogas" na comunidade, dos "remédios", das plantas e do estado afeto-cognitivo dos indígenas. As respostas para essas questões não foram encontradas à maneira em que eu presumi, pois, os Fulni-ô acionam diversas categorias e valores para se referir ao seu sistema cosmológico e de bem-estar, ter a possibilidade de falar sobre o tema certamente foi uma das maiores dificuldades. Pois, enquanto algumas "drogas" têm a potência para "sujar a pessoa", algumas plantas (como a jurema) "têm o poder de limpar" e estão dentro do "segredo".

No trabalho de campo conversei sobre o uso e o contexto das plantas de poder e de como o seu contexto é diverso no povo Fulni-ô. Conversei com muitos especialistas nas plantas nativas: anciões, anciães, agricultores, guerreiros, benzedeiras, garrafeiros, rezadores, mateiros. Os assuntos abordados variaram desde como se usa as plantas, quais são cultivadas e as suas associações simbólicas. As plantas também levavam a assuntos imateriais como mortes e almas que transitam em busca de algum lugar, que claramente demonstraram combinatórias de sistemas cosmológicos. Durante uma entrevista informal com a professora. Marilena A. de Sá, perguntei-lhe sobre os encantados. Ela sempre associava a questão a algum poder intuitivo do "índio", uma relação com elementos naturais que apresentavam algum presságio. Ela falava: "Você acredita em lenda? é como lenda... todo mundo acha que é mentira, mas tem um senso de verdade" depois, dentre alguns contos, ela seguiu contando a história da morte de Ariano Suassuna. Segundo ela contou, uma árvore que caiu dentro do prédio do Conselho de Cultura foi o presságio de sua morte. Ela disse: "quando a árvore caiu, eu sabia que alguma

coisa ia acontecer com alguém, só não sabia que era com ele, havia uma ligação ali [árvore – pessoa] (Marilena A. de Sá, prof. indígena)". Em muitas vezes, falar de plantas e do termo *encantados* era motivo para os indígenas relembrarem de presságios com árvores em torno dos acontecimentos da vida de alguém (demonstrado no relato abaixo). Essas reflexões me faziam estabelecer uma imagem acerca da organização simbólica da ação comunitária.

> [...] Olhe, eu ainda tenho uma história minha que eu tenho muito medo ainda. O ano retrasado, quando eu deixei o conselho de cultura, eu vinha com uma intuição danada, danada, danada, com Ariano [Suassuna], preocupada com Ariano. Aí teve, por esse tempo, festival de inverno [...]
>
> Aí com essa dificuldade, eu não fui. Agora porque que eu estava com pressentimento? Porque eu estava na reunião do conselho de cultura e lá tem um pé de arvore centenário, é uma arvore muito, muito, muito sagrada para mim, para nós. E toda vez que eu chegava nesse conselho, eu puxava uma folha dessa arvore e cheirava a aroeira e passava no meu corpo. Muito cheirosa. Toda vez que chegava. Por que aqui na nossa mata, não tinha mais uma daquele tamanho e era muito longe. Aí quando foi um dia, a gente na reunião do conselho, sem chuva, sem vento, sem nada, essa árvore caiu! Aí foi um barulho tão grande, tão grande, tão grande e ela caiu pela raiz assim… como se a terra tivesse fraca e não suportasse a raiz dela, porque ela caiu e derrubou telha, parede, não sei aonde lá e foi aquele alvoroço todinho. Quando eu vi a árvore, eu vi um grande homem em estado morto! Eu sabia que ia ser o fim de alguma coisa. Eu senti isso, né? Aí eu não consegui controlar, aí eu comecei a chorar. Aí nesse momento, eu senti Dr. Marcos Acioli, presidente, que era quem lutava pelo conselho e nessas alturas o conselho estava sofrendo ameaças de transformação e estava todo mundo sofrendo por causa dessa mudança de conselho, de estatuto, disso e daquilo outro… E eu já tinha aberto e dito que não queria ficar mais no conselho e outros também já tinha dito que não queriam ficar. E aí, aquilo me deu uma crise e o filho de Dr. Waldemar de Oliveira que era médico, quando eu me retirei eu falei: "mas o que foi que aconteceu?" Eu vou pro apartamento e eu ficava ali na Manoel Borba. Aí ele foi me deixar. No caminho eu chorei, chorei, chorei, chorei, forte, forte, forte, forte e ele não me perguntava o que era. Eu também não ia dizer o que era que eu estava sentido. Quando eu cheguei lá no apartamento, eu tirei a roupa, tomei um banho, lavei o rosto e fui refletir, né? Fazer uma reflexão sobre a nossa história aqui que a gente sabe quando morre, cai uma árvore desse jeito, é uma queda de uma grande coisa. Agora é que o povo tá sabendo hoje que árvore tem alma e animal também. (Marilena A. de Sá, professora indígena, Aldeia Sede, 12.07.2019)

O relato acima demonstra associações entre os eventos e as vidas de plantas e humanos, tendo a professora indígena "percebido com o tempo através da natureza os seus comunicados" em torno da vida dos demais colegas de trabalho, em especial do ilustre Ariano Suassuna, que segundo suas palavras faleceu tempos depois do ocorrido. Desta maneira, existem muitos tipos de práticas tradicionais e concepções que envolvem as plantas. A própria aplicabilidade do termo de tradicional tem trânsito livre (e controlado) em muitos casos, a exemplo da "pajelança" e dos "trabalhos indígenas". Entretanto, também existiam algumas práticas que estavam presentes, mas que não estavam necessariamente dentro dos contextos e discursos do que é

“tradicional”. Foram justamente estas que abriram meus olhos para um uso tradicional dos recursos do território indígena.

9.4 Concepções de movimento, vida, morte e comunicação

O “rito ouricouri” dinamiza interações na produção da vida e atualização do mundo Fulni-ô, seja pela despedida aos mortos, pela introdução das crianças e/ou resolução de conflitos. Através de muitos relatos registrei que os indígenas lidam com a vida e a morte ritualmente, segundo me disse Xicê: “*antigamente, os indígenas carregavam os mortos, eles os levavam em uma rede de palha, aonde cada um segurava por um pedaço de pau, aí iriam fazer o ritual fúnebre pelas bandas do Ouricuri*” (Xicê Fulni-ô, agente de saúde tradicional). Hoje, os ritos fúnebres respeitam vertentes da tradição católica e do sistema administrativo público com peregrinações com padres aos cemitérios da cidade na realização dos sepultamentos.

O campo extramundano Fulni-ô envolve um campo sincrético de concepções que englobam saberes míticos indígenas e um conjunto simbólico. O que fornece evidencias das fusões e trocas uma vez que tais concepções entre os Fulni-ô são visivelmente sincréticas com: almas penadas (fruto de uma cultura sertaneja), espíritos (bons/ ruins) e termos nativos. Em algumas vezes que adentrei na aldeia, observei uma concentração de pessoas na frente de uma casa, foi quando me disseram: “*aqui, quando alguém morre temos o costume de juntar as pessoas para dar apoio à família, ficamos assim por um tempo, pode ser 1 semana ou mais, até acompanhar o morto para ele não ficar perdido por aí. Ele [o espírito] tem que achar o canto dele*” (João de Matos/ *Thxyxá* Fulni-ô, ancião). Uma outra vez, durante uma ida ao açude da aldeia do Ouricuri, uma professora indígena apontou para uma trilha e disse: “*você está vendo esse caminho?! É por ali que estão enterradas as crianças indígenas que morreram na epidemia de cólera que teve aqui, elas estão ali guardadas nesse cemitério que é uma parte do nosso ouricouri*” (Solange Feitosa, prof. indígena). Desta maneira, as relações e concepções do ouricuri envolvem linhas históricas e uma compreensão sobre a própria existência coletiva. Deste modo, o “ouricouri” guarda no centro da aldeia um conjunto de seres extra-mundanos que surgem aos olhos, corpos e realidade dos Fulni-ô. Era comum algum indígena mencionar em paralelo aos falecimentos que sonhou com o morto ou que viu alguma alma de passagem embaixo de uma árvore “perambulando para encontrar um lugar”.

Uma passagem durante uma conversa informal trouxe evidencias de como os Fulni-ô compreendem a proteção espiritual, sendo nos momentos rituais ou de falecimento os ápices do presumido encontro entre vida e morte em que os patronos das famílias aparecem. Com os

pés no açude da Aldeia do Ouricuri conversei com integrantes da família Feitosa sobre como os Fulni-ô entendem seus "troncos" e o mundo cosmológico. O relato que precisa de alguma discrição para não ferir subjetividades assume uma importância singular ao caso. Segundo a professora indígena Solange, durante o falecimento do seu pai ocorreu o encontro espiritual dos seus genitores e troncos.

> [...] nós estávamos aqui nessa casa, dentro desse quarto, não tinha mais o que fazer e estávamos esperando... momentos antes de morrer meu pai disse que estava vendo todo mundo! E eu disse que todo mundo?! Aí ele disse: todo mundo, minha mãe, meu pai, a mulher, os avós e conhecidos. Ele disse que o quarto estava cheio de gente e até hoje quando eu conto eu me arrepio toda porque é algo muito forte. Então o que foi que aconteceu, ele disse que as pessoas estavam falando com ele, que havia chegado a sua hora e que podia ir sem medo, que eles estavam ali para protege-lo. Ele ficava conversando com eles, eu não estou brincando, não! Eles sabiam aonde levar ele, e daí foi que aconteceu, ele morreu depois daquilo, ele disse que todos os antepassados vieram aqui em casa naquele dia para buscar ele em segurança e proteger a gente. E depois desse dia pode falar o que quiser, mas eu acredito! Então, a nossa família tem espíritos protetores (Solange Feitosa, professora indígena Fulni-ô, conversa informal na Aldeia do Ouricuri, abril de 2019).

Após a professora relatar uma vivência pessoal tão marcante para sua subjetividade, questionei se essas pessoas eram os "encantados" que alguns indígenas falam. Então, ela me respondeu: "*é porque encantados é quando falamos pro geral, aqui nós chamamos os espíritos de outra coisa, eles passam e sentimos aquele arrepio, você às vezes não consegue nem ver, mas sentiu e sabe que ele passou, mas a gente aqui não chama de espírito, pra nós o nome é* ***xumaya*** *que significa vento*" (Solange Feitosa, prof. indígena). Portanto, ao criar analogias entre o vento como elemento dado da natureza e o mundo extra-humano os Fulni-ô abordam o imaterial e o material, aquilo que os olhos não veem, mas que é sentido através da multisensorialidade e formação do *setso*.

Depois dessa situação, ainda continuei por algum tempo perguntando sobre os encantados e a me deparar com traduções ou alguns "não existe", até que um colaborador me disse: "*você quer que eu te diga o quê? os outros índios daqui [do NE] tem isso de encantados, mas, aqui, F. não tem. eu não posso ficar mentindo pra você, não tem e pronto. O nosso Deus é Eedjadwa"* (Rafael Fulni-ô, artesão). Por conseguinte, é possível destacar uma complexidade retórica para os Fulni-ô se fazerem entender em escala: no intraétnico, entre os "parentes" (interétnico) e extraétnico (com ao nacionais). Logo, uma série de conclusões são previstas ao destacar algumas hipóteses acerca da preservação linguística.

Todos os povos indígenas apresentam singulares e encadeamentos comuns com uso de termos que servem para entrelaçar um conjunto de povos díspares, porém, todos jogados na

mesma categoria de "caboclo" e depois postulando ser "índio". No Nordeste o *toré* e os *encantados* demonstram uma linguagem em comum para fins exógenos – para o alter – tendo a finalidade de contrastar um sinal diacrítico geral de 'indianidade' (CARVALHO; REESINK, 2018). No entanto, salvo em casos próximos de "origens" (complexo Pankararu) e/ou influências históricas (de difusão e absorção, torna-se difícil às vezes saber se é "original", laços e/ou trocas históricas. Os termos que definem o mundo sobrenatural nas Terras Baixas normalmente se chamam: espíritos, entretanto, no Nordeste esse termo é contaminado pelo fato de que a cultura ibérica considera "espírito" algo anormal, fora da Igreja e da religião, portanto reprovável. O termo também conflita com as noções do espiritismo. Lembro também que no universo afro-brasileiro espírito era usado pelos inimigos para recriminar e fazer "mandingas". Logo, em meio a tantos significados diversos é preciso clarear como ocorrem as singularidades indígenas para se generalizar no 'regime da indianidade', mas, por outro lado, manter aspectos singulares. Neste sentido, para os Fulni-ô os "encantados" existem parcialmente, isto porque no quadro geral do Nordeste, os "encantados" demonstram um regime de diálogo contrastivo comum da 'indianidade', já no aspecto intraétnico "encantados" é visto como algo externo e "não original" já que não é um termo nativo do *yaathe*. O que indica que provavelmente os Fulni-ô com a preservação do idioma têm termos próprios e específicos (ainda existentes) para abordar o mundo do sobrenatural ou extra-humano. Portanto, em um tipo de idioma e 'regime de indianidade' os Fulni-ô sabem se comunicar acionando uma diversidade de retóricas e narrativas.

Ainda que o termo *encantado* precise de maiores estudos para desvendar as formas abrangentes de sua generalização, sabe-se que a designação advém do ibérico, mas não carrega tanto preconceito (REESINK, 2002). Em quadro histórico mais amplo podemos até destacar que mais povos também não tinham "encantados". Cada povo à exemplo do complexo sociocultural (Kiriri-Kariri) tinha seus próprios entidades extra-humanos ("sobrenaturais"), provavelmente semelhantes em casos de proximidades culturais, mas diferentes na origem. Neste aspecto, há uma profunda relação da constituição da pessoa com a preservação linguística, uma vez que através dos termos e línguas indígenas se formam multirealidades de mundos. Essa é exatamente uma das questões que fazem com que se lute para manter a língua: termos próprios para descrever o cosmos e, portanto, não só denotação, mas também conotação preservada. Fato é que o deslocamento semântico não traduz realmente eficiente em outra língua a completude de uma experiência ou vivência indígena - nem em denotação, muito menos em conotação. Desta maneira, *Eedjadwá* para os Fulni-ô é traduzido como *Deus: aquele*

que não erra e a Natureza que domina as leis da vida, entretanto, estas traduções indicam, mas não expressam a completude dos sentidos nativos. Logo, torna-se claro também porque o domínio do ritual assume enorme importância, pois tende a ser o último a perder a terminologia da língua original em que os Fulni-ô tanto se mostram preocupados. Em um paralelo, vale destacar que os Kiriri depois de perder a língua, com a morte dos "últimos pajés", ficaram depressivos em muitos sentidos e se queixaram de perda da eficiência do contato com as entidades e daí (possivelmente) resultou na perda de orientação e proteção (NASCIMENTO, 1994; REESINK, 2002, 2018). Provavelmente os Fulni-ô temem algo semelhante. Desta maneira, é possível apontar uma hipótese interpretativa acerca da preservação da língua indígena (*yaathe*) com a manutenção das noções cosmológicas. Obviamente, que, no caso apresentamos a dinamicidade e o ideal weberiano do mundo "original". Para destacar tais noções e encaminhar possíveis apontamentos de uma perspectiva ameríndia nordestina, destacarei algumas situações em campo acerca do mundo dos espíritos na visão dos filhos e filhas de *Eedjadwá*.

9.4.1 A "tradição" em disputa

Durante um "trabalho indígena" das atividades do etnoturismo, ocorreu um certo debate acerca do mundo espiritual entre três anciões. Depois do caso da denúncia dos abusos nas atividades de turismo indígena, ocorreu nos Fulni-ô uma certa efervescência acerca do assunto de "espíritos", visto que ocorreu uma denúncia de "mulheres brancas" às autoridades das Aldeias (cacique e pajé) e ao Ministério Público, com a argumentação de que um índio Fulni-ô incorporava espíritos e abusava de mulheres brancas. Tal caso teve uma grande repercussão na aldeia, detalharei brevemente alguns detalhes em nota de rodapé[98], mas, no momento o que se revela como foco da abordagem é acerca do surgimento de um debate sobre incorporação, possessão, religiosidades e xamanismo em torno da "tradição Fulni-ô".

Após o assunto chegar e se espalhar na aldeia três anciões manifestaram suas opiniões sobre "qual o jeito dos Fulni-ô trabalharem": 1º. sr. Abdon dos Santos/ Xixiá - responsável pela realização do toré de um lado da aldeia (família Santos, Pereira, Pontes) e pelas atividades católicas da igreja F. (falante da língua); 2º. sr. João de Matos/ Thxyxá - senhor que faleceu

[98] Ao pesquisar alguns relatos históricos da Inquisição e das ocorrências do "charlatanismo" estavam casos dessa mesma natureza. Achei curioso o mesmo caso em épocas diferentes. Todavia, não pretendo explorar essa vertente na tese, nem proferir julgamentos que não seja cabível no raciocínio antropológico, uma vez que o caso ainda permanece em julgamento. O fato é que o ocorrido ainda está em trânsito de julgamento e afetou bastante as relações entre indígenas Fulni-ô e turistas nas tais vivências e cerimônias de jurema.

durante a pesquisa, morou muito tempo em Kariri-Xocó e nos Fulni-ô. Ele falava muito em entidades e nas suas misturas com o campo afro-religioso. (não era falante assíduo); 3º. sr. Fred/ Klekeniho - ancião Fulni-ô de prestígio por falar bem o *yaathe*. O interessante é que os três entraram em uma conversa acalorada sobre o assunto de "espírito" no corpo do índio (incorporação) e durante o diálogo partiram para conclusões variadas acerca dessa concepção, como destaco abaixo em resumo:

> 1º- disse: "o índio não incorpora... se algum índio disse isso, ele está mentindo!"
> 2º. existem espíritos de diversos tipos: leves e pesados, para alguns deles a pessoa tem que ter o corpo forte para enfrentar e tirar ele do corpo
> quando ele começou a narrar um encontro com um espírito, que disse: "eu me deparei e vi...."
> o 3º parou a conversa e disse: seu João, o senhor é mais velho que eu, mas, vai me desculpar, porque nesse mundo não tem ninguém que olhe para um espírito assim dessa forma. isso não existe... eu mesmo, indo pro Ouricuri já teve dia de um se intrometer no meu caminho, mas falei com ele de canto de olho sabendo da presença dele mas sem olhar ... falei com ele rápido pra seguir meu rumo, porque com isso não se brinca. Falei: o senhor me deixa passar que vou cumprir minhas obrigações no meu santo lugar, o ouricouri dos índios, eu preciso ir que os meus me esperam e nada pode me impedir, se o senhor quiser um favor vamos ter que deixar pra outro dia.

A conversa e os relatos deixaram a sensação de que havia uma combinatória religiosa na construção da inter e transsubjetividade, sendo difícil distinguir uma concepção "originária" e única Fulni-ô, uma vez que as trajetórias pessoais envolviam conjuntos de práticas familiares e formações de sistemas de crenças religiosas variadas, principalmente com o catolicismo popular, espiritismo e elementos afrobrasileiros. Desta maneira, as cosmologias e ontologias (ELLEN, 2016) apresentam um senso dinâmico e transformativo que envolvem a criatividade e preservação de elementos que são considerados "indígenas". Por outro lado, parece-me que existe uma lógica na comunicação extra-mundana mediada pelo *yaathe* que compreende o espírito de modo múltiplo com o poder de cooptar as pessoas pelo olhar. Logo, o *yaathe* oferece uma comunicação privilegiada e um senso de proteção ao caminhar por espaços de possíveis encontros espirituais e encantamentos.

9.4.2 Oya txtxosoo: a Mãe D'Água

A vida para os Fulni-ô é compreendida através de muitas noções que são refletidas por elementos vegetais e demais símbolos do ambiente, certa vez durante uma conversa um ancião me explicou acerca da existência de *Oya (a encantada da água ou a Mãe D'água)* que estava atrelada ao "movimento" e ao fluxo da vida.

> Olhe, você já viu a água andando e a água parada? Me diga uma coisa, você acha que a água parada tem vida? Tem não! E sabe por quê? Ela não vai mais para canto nenhum, ela perdeu suas ligações de onde corre, de onde vai e de onde vem, aí ela está parada, está morta sem ter para onde ir. Agora, a água que está correndo está viva porque ela tem movimento, ela vai pra todo canto (sr. Fred Fulni-ô, ancião e especialista no *yaathe)*.

A história de *Oya Txtxoso/ Mãe D'Água* contada principalmente pelos anciões – já registrada e transcrita (SÁ, et al., 2018, p. 40- 49), descreve como os Fulni-ô compreendem em sua criatividade (com termos próprios no *yaathe*) os "encantados" para destacar os demiurgos como aqueles que protegem, oferecem e controlam a abundância (ou não) das águas. Conforme destacado na narrativa abaixo, é possível encontrar sinais de perspectivas ao compreender que os "espíritos protetores" estão presentes no território e nos sentidos de existência do *setso*. Também registrei uma cafurna dessa história que está em anexo no trabalho que detalha que cantar para estes elementos é uma forma de estabelecer comunicações com os próprios e até de repassar a comunidade certos ensinamentos do mundo animado.

> I kone thliman khia, I ho khiakahe yake fekhlaxkya sato eethe susoma txfalte. Nema nekawde ke I satkhalaykya nokase de yaathelha ke. Nema i tiaman hle, i ho khiaka i thokhethanelha sato nanisene sato lay, tha tole. Toosedey, tatxhante, tha lkinte thooman, djo khiaka tha tole. Se takewa tsote thookhiakke. Neknay hle, fekoman hle, ya nankya owa ooya teeke txay fthone ewlidjonkya taka salkinte. Nema I tookhethane ke I neka hle de. "- I as, kane, efnixi txay fthone kinse!" Nema hle: "- Unke, yaadedwa? A winkya teka, mahe?" "- I wiidode. Kane! Fnite!" E fniman hle txhutsa txay sate ooya teeke. Ama ekhde? Txhuuuuu… Nema hle: "- Senenkya hesa, ka! Awtsa txayhe ooya txtxoso, ooya tookhethane, tha nesse. Awtosa, ama kefe?"
>
> Newde hle yooka hle de isa itho tole nede I tookhethane nanisene sato tole lahele fulikha tuy, ama kefe? Nema ufa ya txman ta i tookhethane nanisene ya kuldjohe fdate fulikha ke. Sade. "- Exideytowa tha txinexi sato."
>
> Nema yooka. Ixtola senenkya lulnite. Yooka hle. Ufa ya tximan hle, itsa tkooka hle de fowa dotkane ooya teeke. "- Kanin!"
>
> Teeke totdowa fthowa kexa, oya teeke. Nema ta sakhoho nolneman hle txay kui ke. Ta futxkya txay fthone ooya teeke. Neho teeke hle txidjo nendowa. Nema ta sa tkhatxi fdaka hle de txhua fowa sato teeke, tkodowa etwa fthowanay teeke tkookake txidjo futxti. Nema e tkhatxi hle, ta nelha hle de yatookhethane nanisene sato: "- Ta i ufa, ooya teke. I tkhatxi yeekhdedekase. Nema ufa teeke txay fthone kui ke futxkyase de."
>
> Nema nekdey itookhethane nanisene sato neka: "- Ooya txtxososehe, kawa, a kui ke futxidonkyase."Newdehle ya tkya hle de ya txidjo sato lay. Ya tximan hle i tookhethane nanisene ekhaykya hle de. Khlokman hle ta ya tosnewka hle de ya khofle sa tole. Sakman lelnete ya xkya hle de. Khlokman hle ta ya tosnewka hle de ya khofle as tole. Sakman lelnete ya xkya hle sa tole, ya keete. Newde ta sehe sdowa txhone. Etxkya hle de dokexkya fthoneke txhua sehe sdowa etxhuante. Nekadjoke take sexne khante. Nekadjoke yasdey ta koka hle. "- Was a athe xinexitowa!"Ya keesesde, ya txkya hle de sa athe xnete. Nema Wake nedwa dehe ooke fulinse de dehe, awtsa txay, awtsa txaine, ya fenkhettotwalha sato exine khiaka. Fathowa nelha khiaka, setso fathowa sa thwa holhake neso te, nese thwalha khiakke noman khiaka foente txidjo

> sato de teetxonelha khiaka de. “- Totte tetdowa khofean? Ama ekhede? Nema eekhde. Txiane.”
>
> ***
>
> Quando eu era menino, eu andava com os velhos, escutando as conversas deles. Assim, eu pensava muito na nossa língua. Quando eu cresci eu andava com as minhas avós também, com elas. Por onde quer que elas andassem, pegando lenha, quando elas iam tomar banho, eu ia com elas. Porque elas iam lavar roupa. Numa dessas vezes, quando nós demos fé, nós vimos dentro d'água uma mulher de cabelos compridos tomando banho. Aí eu já disse a minha avó: - minha mãe, cuidado, olhe uma mulher sentada!" Então: -Onde, menino? Você está mentindo, não é?!" "- não é mentira. vá. olhe! quando ela olhou aquela mulher se jogou dentro d'água. Sabe? tchuuuuuu … Então: - que coisa, filho! Essa mulher é a mãe d'água, Mãe D'Água, como dizem. Aquela, está ouvindo?
>
> Depois nós fomos com meus parentes e com minhas avós também para o rio, está ouvindo? Então quando nós chegamos lá minha mãe fez a gente procurar o que comer no rio. É verdade. "- Chame os seus irmãos!"
>
> Então nós fomos. É uma história curta. Nós fomos. Quando chegamos lá, meu parente entrou no meio da pedra dentro da água. Foi difícil para ele sair. "- Cuidado".
>
> Dentro estava um pouco seco, dentro da água. Então ele passou a mão no peito de uma mulher. Ele pegou em uma mulher dentro da água. Ali dentro havia muito peixe. Aí ele saiu procurando aqueles que entram nas pedras, os que entraram na craibeira, para pegar esses peixes. Aí quando ele saiu, ele disse às nossas avós: " - Eu estava lá dentro d'água. Eu não sei como eu saí. Lá dentro eu peguei no peito de uma mulher. Aí minha avó disse de novo: "- Foi a Mãe D'Água, meu filho, a que você pegou no peito. Daí nós voltamos com os nossos peixes. Quando nós chegamos, minha avó já ia fazer a comida. Quando ela cozinhava, ela nos juntava para comer com ela. Quando estávamos juntos nós ficávamos alegres com ela, comendo. Depois ela trazia imbu verde. Ela chegava com aquele imbu verde espremido no prato, depois ela botava açúcar em cima. Depois ela dava a todos nós. “- Adocem a boca de vocês!” Depois que nós comíamos, nós ficávamos com a boca adoçada. Então eu estou contando para vocês aqui a história do rio, dessa mulher, essa mulher, que os nossos antepassados contavam. Um índio contava, um índio gostava de andar por conta dela, dizia que era porque gostava quando ia pescar e trazia muito peixe. “- O que ele fez para isso? Você sabe? Então sabem. Embuzeiro. (Etnohistória registrada em: SÁ; et al., 2018, p. 40-7).

Alguns dos elementos ditos como “naturais” do território Fulni-ô são corporificados e personalizados, descritos como entes extra humanos que passam por questões diversas em suas interações com os humanos. As serras têm grande valor como a dos Cavalos e a do Comunaty, descritas em histórias como espíritos de antigas índias que foram enterradas com palhas, mas, que após a morte saíram das suas covas e retornaram à vida tendo o seu corpo a forma das serras. Da mesma maneira, registrei mais memoriais coletivas em torno das entidades e das localidades, que para além de um espaço de paisagem estática ganha vida e movimento aos sentidos Fulni-ô.

9.4.3 Foowa e a personalização da Serra

A Serra do Comunaty é um outro exemplo possível de destaque (já mencionado dentro de um contexto de conflito socioambiental). Durante o campo de pesquisa registrei uma canção cantada em *yaathe* (que não era uma cafurna) que os Fulni-ô apreciavam, sendo compartilhada na aldeia como um pensamento comum que visava uma conscientização acerca das queimadas e das políticas de arrendamento na serra. O compositor e professor indígena Ediraldo/ *Maktxo* mencionou em uma entrevista que a canção busca conscientizar as famílias indígenas através da canção que serve como um alerta à etnia. É possível explanar a perspectiva vegetal no Nordeste de variadas formas. Desde o inicio desta tese, estou na tentativa de descrever as formas existentes no cenário de longas transformações do Nordeste indígena. A personalização de elementos naturais está presente na canção *Foowa/ Serra*, a qual utilizo como exemplo da perspectiva ameríndia Fulni-ô. Uma canção do professor Ediraldo/ Maktxo chamada de *Foowa* merece menção especial uma vez que indica tal operação de pensamento. A partir dos conflitos das queimadas na serra do Comunaty, o professor indígena criou a letra para alertar aos indígenas o que acontecia com a serra e com a divindade de uma índia antiga que se abrigou ali.

> Eu criei está canção principalmente para os meus alunos, na intenção deles levarem aos pais deles para falar sobre o que acontece nas serras... essas queimadas que tanto prejudicam a gente, o nosso trabalho e o nosso ambiente. Porque as serras e as plantas do ouricouri são muito importantes pra nós. Então, eu fiz a letra dela né?! [da canção] para as pessoas entenderem. Aí a música é como se fosse a serra falando, mas é uma entidade viva pra nós, que nós entendemos assim: aí ela fala ei vocês, olhem para mim, parem de me queimar, vocês não estão vendo como eu sou importante?! Eu sou tudo para vocês!
>
> [...] "através de uma simples letra as pessoas começaram a cantar ela na escola e em casa, aí os pais ouvem também, agora, desse jeito, todos vão saber o que a Serra está nos falando, que nós precisamos cuidar dela, olhar para isso que estão fazendo e resolver! Você percebe que na música ela faz um pedido de socorro, porque cada vez mais, cada ano que passa ela é queimada". (Professor indígena Ediraldo Torres/ Maktxo, em sua casa na Aldeia Sede, agosto de 2018).

Quadro 6- Música do compositor indígena Maktxo Fulni-ô/ Ediraldo Torres, escrita em *yaathe* e traduzida para o português.

Foowa	**Serra**
Footui ya, kil'nilhaxto yéf'nite fowa takatxtxohle, yatate txhuf'nik'ke tha xiukahle take, toê hesa tãte, txhanutosa fowanehe thiti hãsa dodwanelha eefeka taí, ekhedehõkyake yasetsõdowa lha sato nek'ke ta faunelhaka, itxhwiwaxtõnã! Toseke ikekya tha toê khãte ithalhauke? Oso lhawsa wakhlweso lha. Sesto Fulni-ô, f'nika yõnexto inese, txhwtsa fowane yafekhet'totwase tha tatxa fooke saxinelhaka	Ergamos nossas cabeças para à serra, para vermos a situação em que se encontra à serra, por termos comercializado a mesma, agora estão ateando um grande fogo nela, aquela serra não sem valor, nós nativos quem sabemos o valor que ela tem, por isso que ela grita: socorram-me! O que foi que eu fiz para colocarem fogo em mim? Eu sou aquela que lhes alimenta, e que lhes dá de beber.

mak'se. Txhanutosa fowanehe thiti hãsa dodwanelha eefeka taí, ekhdehõkyake yasetsõdowa lha sato nek'ke ta faunelhaka, itxhwiwaxtõnã! Toseke ikekya? Tha toê khãte ithalhauke? Oso lhawsa wakhoflesolha, wakhlweso lha.	Nativo Fulni-ô, preste bem atenção a isto que estou falando, naquela serra viveram todos os nossos antepassados, lá está guardada toda a nossa história. Aquela serra não é sem valor, nós nativos quem sabemos o valor que a mesma tem, por isso que ela grita: socorra-me! O que foi que eu fiz para colocarem fogo em mim? Eu sou aquela que lhes alimenta, e que lhes dá de beber.

Fonte: Ediraldo Torres, 2019.

Desta maneira, um conjunto de etnohistórias, cafurnas e canções evidenciam uma gramática mítica Fulni-ô que destaca seres e modelos de interações territoriais. Através das expressões culturais os indígenas avisam acerca das águas, das serras, das plantas e demais espíritos que existem e conduzem as normas e orientações sobre como agir no território Fulni-ô. Tais exemplos demonstrativos conduzem para um debate mais geral acerca das perspectivas ameríndias e de como o Nordeste se destaca no quadro geral etnológico das Terras Baixas, deste modo, o caso Fulni-ô indica possíveis reflexões acerca da ocorrência da *perspectiva ameríndia nordestina* (vegetal e animal). Portanto, a partir da musicalização da vida social compreende-se fragmentos dos sentidos da existência Fulni-ô, representar animais (como pássaros, onça, arara) através de performances e expressões corporais indica uma reivindicação e memória das caatingas que representam alto valor na hierarquia mágica e simbólica. Do mesmo modo, dançar com palhas para representar dramas, movimentos e interações de um modo de vida com os elementos materiais animados do território cria vida em espécies e entidades que se encaram através de epistemes inseridas em ontologias.

9.5 A perspectiva ameríndia nordestina Fulni-ô

> "o xamanismo, em seus diversos aspectos, permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade: com os espíritos, com os animais, com os agentes patogênicos, com um outro mundo onde não havia morte e escassez (FAUSTO, 1992, p. 387).

Os mitos de origem ameríndios abordam genericamente o tempo onde os elementos vegetais, animais e humanos eram um só, estavam todos na mesma condição: todos humanos que se transformam em plantas, animais e/ou espíritos (LÉVI-STRAUSS, 2004). A depender de cada caso, tais interações reflexivas indicam operações do animismo, totemismo e/ou naturalismo que desencadeiam em compreensões e interpretações com modelos de pensamento xamânico. Nas perspectivas animistas, os animais e vegetais são dotados de capacidades e

comportamentos humanos e vice-versa, tais traços de pensamento indicam uma mutualidade participativa na construção de ambos os mundos. Por outro lado, ocorre uma atribuição de agência às materialidades mediadas, pois os objetos são vistos como seres animados dotados de ação e poder que moldam subjetividades com as suas manifestações[99] (INGOLG, 2012). Nota-se na perspectiva ameríndia nordestina Fulni-ô um conjunto de dispositivos classificatórios para organizar o mundo animado, que atribui aos elementos vegetais uma relação de semelhança xamânica. Vimos anteriormente uma série de questões da particularidade do caso Fulni-ô no contexto do turismo comunitário, da intermedicalidade e das concepções de vida e comunicação. Tais casos demonstram maneiras de refletir e mediar um mundo onde os espíritos afetam diretamente a materialidade por questões identitárias e coletivas.

No caso Fulni-ô é possível identificar práticas especificas em torno destas questões que indicam um campo de interações entre espécies e com o mundo sobrenatural, através da formação da noção de pessoa pelo "rito do ouricouri" que desenvolve um conjunto semântico em torno de plantas - do ouricouri, juazeiro, imbuzeiro - que representam "troncos" e conhecimentos dos "antepassados". Desta maneira, comunicar-se com tais sentidos através do "rito ouricouri" e ser falante do *yaathe* se tornam atributos essenciais na formação da pessoa (*setso Fulni-ô*), que ao relacionar símbolos, pessoa, comunidade e vegetal desenvolve uma perspectiva ameríndia nordestina singular. Tais questões do Nordeste indígena retomam o diálogo da continuidade de um tempo mítico e originário em que pessoas e vegetais assumem um mundo compartilhado com comunicações, formas, roupas e condições próximas, que, inclusive, são formas comunicativas com uma continuidade transformada. Na época da "Festa da Santa" em 2019, a professora indígena Marilena A. de Sá realizou uma "palestra" para narrar como os índios deveriam permanecer com os ensinamentos dos "antigos" destacando o inicio de um diálogo e formação de equivalência cosmológica.

> [...] só que nós nunca mostremos e nem nunca dizemos ao povo como é que nós vê o próprio Deus, e nessa questão do catolicismo houve uma distorção nas comunidades indígenas que até e os próprios índios foram tão sábios na inocência deles, que quando eles foram induzidos a encontrar uma imagem da Nossa Senhora da Conceição na pescaria deles, eles pescando, eles não sabiam identificar que mistérios seria aquela

[99] Tais mediações são descritas por antropólogos que buscam traduzir as maneiras em que o mundo social é refletido e construído ao apontar o ponto de vista nativo e como ele interpreta o seu mundo (WAGNER, 2012 [1975]). Obviamente, tais questões permeiam a construção da pessoa (SEEGER; MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) o sistema ontológico da cultura e as teorias que constroem um mundo centrado nos sujeitos sob os códigos da enunciação (BENEVISTE, 1989; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2022).

imagem que estava na lagoa em um pé de imbuzeiro. Os Fulni-ô pareceram muito bobos em acreditar, pareceram… eles fizeram e por esse comportamento, sentimento que eles tiveram de formar um sincretismo… o que é sincretismo? É você comparar uma coisa com a outra e acreditar, seguir, os índios Fulni-ô forram muito inteligentes nessa questão desse encontro, porque se eles tivessem seguido o catolicismo eles não tinham idioma, eles não tinham ritual, porque eles iam adorar exclusivamente Nossa Senhora da Conceição, mas enquanto que eles respeitando o catolicismo **eles sabiam que existia uma divindade pela árvore onde ela estava**… vocês estão entendendo?

Eles acreditaram que Nossa Senhora da Conceição estava ali por orientação dos catequizadores e missionários, eles acreditaram, **só que eles tinham conhecimento de uma divindade do imbuzeiro, eles tinham conhecimento de uma divindade de uma lagoa, eles tinham conhecimento de uma divindade misteriosa** a qual os catequizadores fizeram eles acreditar que a imagem de Nossa Senhora da Conceição era um ser encantado porque no que eles encontraram na imagem de Nossa Senhora da Conceição... e de lá com poucos dias ela desaparecia, não ficava lá na cabana com eles, e eles ficavam lá naquela inocência, porém com uma sabedoria muito nata, porque a sabedoria dos índios não era ensinamento de bíblia, não era ensinamento de igreja… nunca foi ensinamento de nenhum profeta, eles tinham os profetas deles e eles se consideravam eles mesmos profetas...

então eles foram acreditando que essa imagem dela desaparecia, só que eles no momento do desaparecimento da imagem, e enquanto o missionário estava agindo talvez com gestos de maldade e eu não duvido que foi … porque foi através dessa imagem de Nossa Senhora da Conceição que o território chamado de Ipanema, porque antes não tinha Águas Belas, não tinha nome, era Ipanema, ipa- nema... porque os indígenas dessa região percorriam essa região e qualquer local que eles chegassem eles estravam em Ipanema, ipa quer dizer pedra e nema… ipa -nema... pedra forte, pedra que fortalece, pedra que fortifica à nós... que o branco começou a transformar e nomear

e aí a imagem da Nossa Senhora da Conceição era desconhecida, quando os índios disseram olhe "isso é um ser que parece com gente só que não fala e é muito pequeno", e eles levaram pra cabana só que em outro momento apareceu um homem que nós falamos na história dos Cardosos de Águas Belas que foram os primeiros que usaram a Nossa Senhora da Conceição para formar uma vila, quando ele disse aos índios: "você sabe que aquela é a mãe de Deus que estava no pé do Imbuzeiro?" Os índios não descartaram em nenhum momento que aquela poderia ser a mãe de deus, fizeram de conta que acreditaram nos missionários porque para os índios perto da lagoa e perto do imbuzeiro existia uma divindade que seria a mãe de Deus.

(Falando em *yaathe*)

o que eu falei já foi um pouco da particularidade sobre a questão da visão do índio… que eles não descartaram a imagem, eles simplesmente aperfeiçoaram o sentimento deles formando o sincretismo para os católicos, para os católicos, porque os brancos viram Nossa Senhora da Conceição e respeitaram... porém o que estava importante [para os índios] era um peixe, uma coisa sagrada porque eles conheciam o mundo da água e do pé imbuzeiro, porque antes dos padres, missionários, jesuítas e católicos, porque antes... conhecer uma divindade que representava os mistérios de Deus, os índios já conheciam... só que eles não conheciam como Nossa Senhora da Conceição e por esse motivo eles respeitaram, e os brancos acreditaram perfeitamente que eles estavam seguindo, e por conta dessa visão, desse conhecimento, os indígenas não deixaram de venerar Nossa Senhora da Conceição, no sentido do catolicismo eles continuaram a viver esse sentimento, só que a igreja católica jamais eles entenderam qual era o sentimento do índio, eles viram que o índio estava venerando e honrando e respeitando a Nossa Senhora da Conceição a qual eles apresentaram pra eles, então quando eles: os índios fizeram isso, eles não…. **Porque se eles tivessem realmente acredito só naquilo, e não tivesse conhecimento de que a existência de uma**

> **divindade que na crença deles existia de outra forma eles tinham perdido o idioma, eles tinham perdido a língua, os princípios e os conhecimentos, porque eles iam seguir apenas os ensinamentos da igreja católica dos padres dos missionários**…
>
> e eles fizeram que acreditaram, conseguiram e até hoje ainda eles verem isso, só que era preciso... não os brancos, os índios saberem desses princípios e como foi que os índios viram Nossa Senhora da Conceição e passaram a acreditar nela, porque se eles tivessem acredita nisso eles iam seguir a bíblia, os padres e as leis de Deus (Marilena A. de Sá, professora indígena, Aldeia Sede, fevereiro de 2019 [grifos do autor])

Ao narrar o encontro mítico a professora aponta maneiras em que os Fulni-ô compreenderam e lidaram com o contato religioso, não no sentido de internalizar e absorver totalmente a "mãe de Deus – Nossa Senhora da Conceição" e o catolicismo no seu cosmos, mas de compara-la aos seus seres *encantados* - que habitavam o seu território de "Ipanema", nas plantas, no pé do imbuzeiro e na lagoa – e inseri-la como equivalente como mais uma em seu panteão colocando um nome em *yaathe* semelhante ao termo: mãe de Deus. Ademais, a professora disse que os Fulni-ô atualmente deveriam permanecer com tais ensinamentos "dos troncos familiares" que seriam revelados por meios "sagrados" que conseguiam "desvendar os segredos da natureza", havendo muitos ensinamentos e até mais do que o catolicismo.

> porque quando a bíblia mostra os 10 mandamentos da lei de Deus, quando Cristo escreveu os mandamentos da igreja sabe quantos mandamentos tinha a igreja católica? 10 mandamentos... e sabe quantos os índios tinham? 30 mandamentos, eles tinham 30 mandamentos… e esses mandamentos que eles tinham que seguir, eles tinham 30 mandamentos, só que **os mandamentos dos índios não estavam em nenhum papel, ele estava na linhagem dos troncos de cada família, esses mandamentos, e não está escrito em lugar nenhum, mas o conhecimento das ancestralidades, dos antepassados da língua dos compromissos sagrados faz ele atender, seguir e respeitar**, porque ele conhece desde criança porque faz [...] esse tipo de conhecimento faz você desvendar e conhecer muito mais coisa que você deixar de conhecer mas esses conhecimentos se resumem muito quando a língua esta extinta ... (Marilena A. de Sá, professora indígena, Aldeia Sede, fevereiro de 2019).

Tais questões foram abordadas diante de muitos questionamentos acerca das relações dos Fulni-ô com seu território e a ideia de "ancestralidade", concomitante quais as formas de preservar uma noção de perenidade étnica. Sob tais questões um interlocutor mencionou que "*o espírito dos Fulni-ô morre ou se perde quando ele perde a língua e perde o yaathe*" (Maktxo Fulni-ô/ Ediraldo Torres, professor indígena), ao destacar tal afirmativa que lida diretamente

com a noção da pessoa (*setso Fulni-ô*) através dos atributos para a constituição coletiva, a professora indígena mencionou o seguinte:

> a gente fica sem espirito pra conduzir a nós quando nós estamos sem o nosso idioma, porque na língua de branco a gente não tem condições de adquirir esse espirito que é forte, que pesa, que cura, que domina todos os tipos de fracassos da nossa carne e do nossos desejos materiais, sexuais e qualquer tipo de desejo... sem o idioma a gente não pode controlar, a gente só pode controlar ele se a gente tiver o idioma, porque quando aprendi isso quando criança tive muito medo de nosso povo chegar como estamos hoje, com o número de jovens e crianças sem o conhecimento de buscar essa forca, se materializando com coisas que enfraquecem… dinheiro, bens materiais supera essa riqueza suprema? Nenhum dinheiro, não existe ... se você não tem seu nível de espiritualidade dentro dos princípios sagrados do avo e bisavô, você não será feliz, mas se você cumpre e obedece aos espaços sagrados e o conhecimento da ancestralidade, você pode ocupar os espaços do homem branco e ser médico, juiz, advogado, o índio pode ser tudo isso sem ele deixar de ser índio.
>
> Porque no momento em que ele sai dos princípios dele, ele tem a consulta dele porque na consulta ele cura, ele descobre doenças, remédios, formas naturais de curar um doente, pode ser em qualquer nível, na psicologia, sociologia, um médico ou um índio … se eu for psicólogo ou médico e for curar uma pessoa com problema psíquico eu nem uso a forma do branco eu vou atrás do índio... o medico índio sabe onde está a busca da resistência espiritual e esquece da caneta da medicina porque ele faz uma cura com a palavra ... (Marilena A. de Sá, professora indígena, Aldeia Sede, fevereiro de 2019).

Ao seguir tais afirmações, a "cura com a palavra" aponta para uma construção sociomoral do *yaathe* como uma forma de comunicação essencial ao índio Fulni-ô que é uma resistência aos eventos de dominação histórica e demonstração de singularidade étnica. Neste caso, é uma forma de comunicação privilegiada que revela ao índio formas de articulação de um mundo fundamental e englobante, assim o índio Fulni-ô revela uma estrutura histórica e performática, onde segundo Fausto (1992) – influenciado por M. Sahlins – a estrutura de poder depende do evento, das circunstâncias e das ações criativas dos acontecimentos, logo, o caso Fulni-ô demonstra um conjunto de noções em torno das formas comunicativas que criam possibilidades aos índios sob a obrigação de realizar uma formação estritamente indígena por uma constituição linguística e da participação social do "rito ouricouri". Foi destacado que a interação ocorre por meio de uma compreensão cosmológica de um mundo possível: os clãs, a iniciação e os ritos de passagem, a nomeação indicam possibilidades de criar e preservar um mundo, onde a comunicação multi-sensorial com o mundo extra-humano dita as faces da existência e inclusive os aspectos da saúde individual e coletiva a partir do cumprimento das "obrigações". Como vimos anteriormente nas referências etnológicas, na iniciação Fulni-ô a

face humana, clãs, espíritos e vegetais se entrelaçam demonstrando uma compreensão de mundo que media materialidades e rompe dicotomias entre o eu (subjetivo, animado e vivo) e o outro (objeto, inanimado, sem vida) para vivificar a possibilidade sensorial de intencionalidade que interpreta a comunicação a partir da atribuição e mediação de seres dotados de vida e subjetividade.

Os vegetais e demais elementos demonstrados assumem um corpo e uma personificação, especificamente uma 'roupa espiritual': a água não é apenas a água (objeto e inanimada), pois quando ela contém movimento pode surgir como a *Mãe D'Água (Ooyá txtxoso)*; a serra não é apenas uma serra qualquer, pois *Foowa* é um espírito de uma índia que canta para o *setso* a ajudar em meio ao seu pedido de socorro; os pássaros, onças e jaguares evocados nas performances indicam que os índios fazem uma performance com os símbolos da natureza e do território fortalecendo sua intuição e aproximando-os da "ciência dos antepassados"; a planta jurema permite uma comunicação com *Eedjadwá* que através da beberagem do "sangue da jurema" oferta sua "cura e limpeza" com poderes sobrenaturais. Nos rituais de jurema do turismo indígena, a planta jurema quando bebida revela o seu real espírito que recebe do *setsô* a oferenda de tabaco, fumaças e cafurnas para que sua retribuição espiritual seja benéfica com "limpeza" e revelação de intuições nos sonhos. Logo, em determinadas plantas e locais há um demiurgo latente, que apenas se apresenta com um "trabalho" especifico. Portanto, é a partir de uma comunicação e intencionalidade especifica no *yaathe*, que é aberta a possibilidade de realizar uma comunicação com a planta e o seu demiurgo. Por outro lado, perder o atributo constitutivo do *yaathe* é se enfraquecer diante de um mundo de possibilidade, onde não se escuta sua comunidade, seus semelhantes e nem mesmo o seu território, sendo considerado pela etnia um ato de enfraquecimento, doença e perda cultural, como visto no relato abaixo:

> Um dia desses escutei de um professor indigena (Maktxo), ele disse... A língua yaathe era a língua do espirito e quem não soubesse o yaathe poderia estar com o espirito morto, quem já viu o espirito morrer? a nossa língua, ela é espiritual, no que ela desaparece não nos sabemos qual é o nosso rumo" (Marilena A de Sá, Aldeia Sede fevereiro de 2019).

Ao retomar a discussão do trecho acima, é possível apontar que determinadas práticas atribuem aos vegetais uma série de significações sociais que se relacionam com a formação da pessoa, sendo, no caso Fulni-ô, o *yaathe* o acesso para uma comunicação com "linhagens de

troncos antigos, ensinamentos" e todo um modo de ser que compreende na vida vegetal uma proximidade com a "ancestralidade". Perder um dos atributos da pessoa é uma perda indenitária irreparável onde se poda as formas de comunicação e entendimento da ancestralidade em até mesmo ouvir, dizer e ser o que os antigos já comunicavam. Daí a necessidade do Povo Fulni-ô zelar tanto pela continuidade do *yaathe*, pois além de ser atributo essencial do *setso,* a língua cria formas privilegiadas para uma comunicação "espiritual".

Os Fulni-ô também observam o "ouricouri" como um terreno espiritual central com seres extrahumanos de muitos tipos, como mencionou o ancião acima, ele fez questão de afirmar que a sua não direcionalidade mútua do olhar o permitiu a conversar com o espírito, mas não ser cooptado ou transformado para o outro lado. No diálogo do sr. Fred *Klekeniho* Fulni-ô o uso da língua *yaathe* seria uma forma de proteção espiritual, pois ao falar o *yaathe* com o espirito, a sua passagem está reconhecida, livre e garantida, sendo a língua uma forma de proteção e autenticação do índio frente ao mundo espiritual extra-humano que poderia até funcionar como um tipo de guardião da Aldeia do Ouricuri. Logo, os pontos de vista mencionados (ibid.) mensuram os modos dos Fulni-ô se relacionarem com o território e com os seres que ali afirmam mutuamente os modos de existir para reproduzir a continuidade do *setso*.

Muitos elementos precisam de detalhamento para abordar a interação dos Fulni-ô, que mediam no cenário da música interações entre humanos e não humanos. Se os Fulni-ô falam e cantam *para* e *com Eedjadwá, Tupãn, Grande Espírito, Oyá, Jurema* e demais entidades é porque há um sentido lógico. Tais comunicações servem de proteção e cura para a saúde e bem-estar dos semelhantes, sob a ideia de "trabalhar, proteger e fechar o corpo" contra malefícios e infortúnios. Desta maneira, os Fulni-ô atuam neste cenário para os atores sociais como mediadores de mundos e oradores que agenciam multissensorialidades. Os Fulni-ô através das cafurnas e da defumação das ervas se comunicam com seu patrono maior: *Eedjadwá*, ofertando-lhe tabaco e jurema para ter como reciprocidade "ajuda e proteção". Os processos espirituais também são vinculados nas concepções nativas aos processos psicossomáticos, para os indígenas Fulni-ô quando uma pessoa está perturbada com algo, ela sofre de "encosto": um espírito ruim que zomba e azucrina a pessoa. Logo, para a eliminação deste espírito ela tem que fazer consultas, trabalhos e limpezas para retornar a um estado de saúde. Portanto, o benzimento (ou numa vertente moderna: a cantoria das cafurnas) são disputas e brigas espirituais entre pessoas e entidades que agenciam modulações da subjetividade e estados psicossomáticos. Desta maneira, as representações da doença e da saúde são associadas com metáforas de uma

vida espiritual e indicações indexais de comportamentos e compreensões. Neste sentido, a perspectiva ameríndia nordestina exerce um papel no ordenamento e classificação do mundo, pois quando o *setso* dialoga com os patronos espirituais é possível se comunicar com a ideia de totalidade Fulni-ô pela ideia de "ancestralidade" que atravessa o tempo (passado, presente e futuro) e o espaço em seu código simbólico.

Ao meu ver, relatar a perspectiva ameríndia nordestina tem algumas questões em que estou tentando sem cair em um tipo de vazio comparativo, o primeiro é destacar que estes indígenas são antes de tudo ameríndios com circunstâncias próprias e perspectivas relacionadas com o território e a formação do eu, nós e eles, sendo a formação (do eu e nós) associada com experiências sagradas constitutivas das noções de cosmologia e da pessoa, que representa um campo multi semântico. Depois, que o caso do Nordeste em geral assume uma particularidade, seja pela extinção dos animais e vegetais que são dramatizados, ou, pelos usos de vegetais que assumem significações importantes na comunidade pela coesão, constituição dos atributos da pessoa e finalidades "sagradas" e "secretas". Portanto, é possível apontar a partir de uma série de situações etnografadas e entrevistas que há "intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 357).

É evidente destacar que a questão central para os Fulni-ô é o idioma *yaathe* que se torna o acesso para se comunicar com esse mundo de intencionalidades e condições, note que a música da serra foi feita por um professor de *yaathe* que tentou alertar a comunidade, porque ele escutou a encantada/ índia/ serra. Ele escutou porque de fato está apto para isso, pois entende, ouve e fala bem o *yaahe*, logo é preciso relembrar sua menção descrita acima: "*o espírito Fulni-ô morre quando perdemos a língua*". Pode-se concluir que perder o *yaathe* é não ouvir mais seu território, seus encantados e *Eedjadwa*, logo, perde-se o vínculo com um dos atributos do *setso* Fulni-ô e do acesso aos conhecimentos dos "ancestrais" que vem desde os "troncos antigos".

Portanto, o xamânico para Fulni-ô não se restringe ao personagem do xamã como costumeiramente se gosta de pensar em torno de ideias psicoativas, mas sim do falante que domina os meios sobrenaturais por meio da língua materna e da presença no "ouricouri". Deste modo, ao formar-se com a língua materna o Fulni-ô se afasta de entidades causadoras de doenças e da internalização de um mundo branco que lhe impõe um estado identitário. No caso nem plantas sagradas, psicoativas, pajelança, xamanismo é "original" dos Fulni-ô, tudo é apropriação e formas de traduções que vieram após o contato e as articulações socioculturais, o que gera por consequência mecanismos contínuos de transformação semelhantes e já vistos

desde as reapropriações semânticas do *keyxatkalha* traduzido como *ouricouri*, assim como do *khoxá* para a *cabocla jurema*.

Deste modo, ocorre uma problemática em torno da comunidade que procura formas da preservação de um *setso* idealizado pela formação de atributos fundamentais. Entretanto, nem todos da etnia são falantes especializados no *yaathe*, mas continuam com a identificação Fulni-ô por também terem participação social no "rito ouricouri" que é o atributo maior na constituição da pessoa (DÍAZ, 2013, 2015). No conjunto de contatos dos sistemas de crenças, percebi uma certa problemática no campo Fulni-ô - trabalhadas de modos diferentes em Díaz (2015), Foti (1991) e Dantas (2002), que tentaram descrevê-los com mais ou menos combinatórias religiosas, no final percebi que ocorre um padrão comunitário que faz uma certa pressão para a importância e manutenção linguística. Escutei muito: "*esse daí é tão bom, mas não sabe nada de yaathe, participa do ouricouri e tudo mas fica assim sem saber*" (Marilena A. de Sá, 02/2019, aldeia sede). Falar dessas combinatórios só se torna possível se for seguir os rumos das biografias ou trajetórias de cada pessoa para entender como ocorreu cada formação e as suas repercussões sociais. Portanto, há uma força ideal dos Fulni-ô em torno do *yaathe* e do *ouricouri* como um atributo necessário a formação da pessoa (*setso*) e da sua habilitação para uma compreensão estritamente Fulni-ô de mundo. Portanto, como visto a perspectiva vegetal ameríndia nordestina Fulni-ô desenvolve-se por uma série de situações e formações da pessoa que se entrelaça com as capacidades e habilidades indígenas em ser, estar e fazer, mas, sobretudo em estabelecer pontes xamânicas de comunicação com um campo interespécies e seres extra-humanos que protegem a continuidade da comunidade. Assumir um símbolo vegetal enquanto processo de aprendizagem e um dos signos dos atributos da noção de pessoa é apontar que a perspectiva vegetal nordestina Fulni-ô atua por um processo de aprimoramento de habilidades em torno de um sistema de pertencimento e comunicação com a "ancestralidade" que é mediada por árvores sagradas, que expressa uma ligação temporal e espacial.

Figura 18- Aricocó: objeto mágico utilizado com tabaco e mais plantas para fazer “fumaça”, “defumações” e comunicações sagradas extra-humanas, registrado na “reserva” Canto dos Guerreiros, na Serra do Comunaty, Aldeia Sede, fevereiro de 2019

Fonte: o autor, 2022.

10 A ecologia musical do “búzio”

10.1 O sagrado instrumento musical do “tolê”

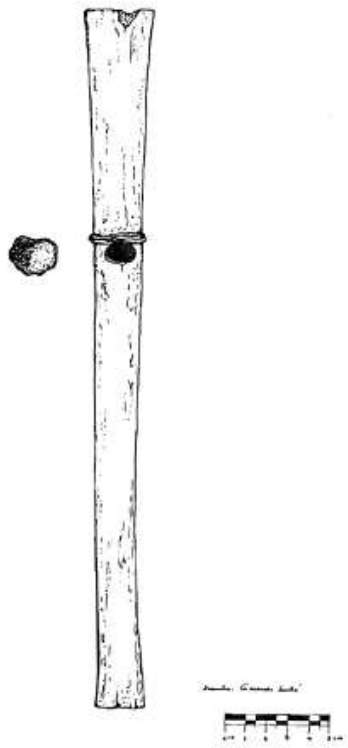
As flautas são instrumentos fascinantes pela sua complexidade e mais do que meros objetos são elementos musicais que remetem às muitas concepções de vida e criatividade sociocultural. O “fazer som” e as atividades musicadas são ações existenciais e dotadas de sentidos compartilhados, que, quando executados em momentos determinados buscam reorganizar os significados que estão embaralhados pela teia social. Em muitas concepções culturais (étnicas e não étnicas) a música foi vista como produtora da harmonia celeste com os deuses, sendo o elo de comunicação para conexões individuais (de corpo/ mente) e sociais por códigos compartilhados. (BALBONI, 2018).

Neste sentido os paradigmas musicais são encontros míticos de deuses e tradições culturais que carregam enorme carga semântica e histórica-estrutural. Cada tradição ao carregar seus instrumentos e conjunto de práticas estão habilitados de um saber fundamentados por uma ligação territorial através da manipulação e execução de elementos que caracterizam aspectos da identidade. Por conseguinte, usar um pedaço de madeira oco, uma tartaruga ou tripas de vaca como formas comunicacionais e simbólicas diz respeito as diversas interações e possibilidades da criação humana. São estas interações cosmológicas e territoriais que pretendo interpretar, pois tais ações performáticas e de produção coletiva organizam os sentidos identitários em um mundo de comunicação com o sagrado e o cotidiano, o mundano e o extramundano.

As flautas e demais instrumentos sonoros são apontados pela arqueologia e antropologia como vestígios tangíveis de uma cultura aborígene, que já foram encontradas em sítios arqueológicos no estado de Pernambuco. Em 1980 no Sítio Arqueológico Furna do Estrago, no Agreste de Pernambuco, no município de Brejo da Madre de Deus foram descobertos 83 crânios humanos – com datação há cerca de 2.000 mil anos – além de outros vestígios. Todos os crânios estavam embalados com fibras de caroá, o que induziu as interpretações arqueológicas dos “achados” para possíveis práticas rituais de sepultamento. Segundo as informações do relatório de Lima (1984a, 1984b) e Castro (2018) também foram encontradas sementes, ossos de animais, três flautas, alimentos e colares neste “achado” arqueológico, em um destes sepultamentos estava um crânio e uma tíbia humana bem conservada utilizada como “flauta” ou “apito”. Posteriormente, o crânio teve uma reconstrução facial e atribuíram-lhe o nome de o “flautista”, pois sabe-se que era comum nos sepultamentos - em épocas anteriores - juntar os humanos e os seus objetos que eram utilizados em vida. Durante a apresentação da reconstrução facial do “flautista” um grupo Fulni-ô esteve no evento expressando certa emoção ao dizer que

há uma forte ligação com a “ancestralidade”, Makairy Fulni-ô afirmou que foi emocionante ver um ancestral em comum com seu povo que tem ligações indígenas, mas, que para além disso ele é um ancestral de todo o povo brasileiro.

Figura 19- Desenho representativo de uma” flauta” de tíbia humana com detalhes de fibra vegetal ao seu redor e próximo ao furo do instrumento. Artefato associado a um dos sepultamentos do achado da Furna do Estrago, Brejo da Madre de Deus, PE.



Fonte: (LIMA,1984, p. 109).

As “flautas sagradas” são um elemento emblemático no que diz respeito a sua classificação e as continuidades de práticas sociais nas matrizes ameríndias na formação do povo brasileiro, logo, ainda que não seja possível detalhar continuidades ou interpretar a totalidade dos seus aspectos e funções na pré-história, por outro viés é possível apontar redes simbólicas e transformações sócio históricas em épocas mais atuais por meio de gravuras, objetos e relatos (de missionários, viajantes, etnólogos). Como já demonstrei anteriormente, o uso de flautas e instrumentos foi visto como um fator cultural utilizado por diversos grupos com amplas finalidades, servindo tanto para ritos sagrados com tom fúnebre e para guerras com

a intenção de assustar o inimigo. Ainda que seja difícil realizar qualquer generalização das práticas dos aerófonos é possível destacar deslizes semânticos e combinatórias culturais através dos relatos e demais trocas históricas (IZIKOWITZ, 1935; PINTO, 1956)

Wittmann (2011) realiza um importante estudo histórico em torno da música nos sécs. XVI e XVII na Costa, na Amazônia e no Sertão brasileiro, detalhando os objetos musicais e os seus aspectos sagrados para os ameríndios e diabólico aos missionários[100]. De modo mais plausível, a autora destaca que a música se tornou um instrumento de aproximação ou afastamento, sendo a sua demonização ou elogios consequências das relações estabelecidas. No que se refere aos Sertões (como já destacado), os Tapuias - foram classificados de modo ambíguo em torno da complexidade e diversidades socioculturais, segundo os registros conferidos por missionários (ainda que existam poucas informações e resumidos detalhes) nos povos Payayá, Moriti, Kariri foram notadas diferenciações dos usos das flautas e dos cantos, e seguindo as interpretações de C. Pompa do difusionismo de práticas, "a festa de Eraquizã/ Varakidran/ Arachizâ" foi notada como "o ritual Tapuia por excelência" (ibid., p. 233). Wittman (2011, p. 225 -240) diz, ainda, que no geral as flautas para os Tapuias a depender de cada sociedade eram feitas de ossos humanos ou de animais e ganhavam mais importância do que o canto (tão valorizado pelos missionários), pois com o poder de se comunicar com as entidades por meios dos especialistas (*pagés*) ganhavam notoriedade sobrenatural. Além dos fatores mencionados, a autora destaca no contexto de catequese portuguesa um cenário de transculturação musical, aonde determinados elementos se fundem, enquanto outros resguardam as matrizes ameríndias como: o maracá e as flautas indígenas.

As flautas indígenas - e demais instrumentos sonoros que fogem a classificação de "flauta", mas que tem funções rituais - são entendidas dentro de cada contexto etnológico como elementos que têm atribuições ligadas aos costumes ameríndios, sendo um alto marcador de contraste e identidade (como vimos no relato anterior). Pois, ainda que os costumes Tapuias sejam de difícil distinção é notada uma série de práticas particulares entre grupos sociais e coabitações como notado acima. No entanto, torna-se impossível compreender a completude

[100] Vale mencionar que segundo os registros disponibilizados por Wittman (2011) através de relatos jesuítas, foi destacado que as práticas cosmológicas Tapuia tiveram grandes repercussões e variedades, se o uso de flautas já serviu para receber os religiosos colonizadores nos aldeamentos dos sertões, ela também foi demonizada tendo seus locais sagrados queimados como a Aldeia de Jerû que foi até meados do ano de 1692 um importante ponto de encontro ritual. Tal aldeia que futuramente se tornou pertencente a aldeia dos grupos Kariri teve um significativo conflito quando um jesuíta destruiu uma cabaça e queimou as flautas sagradas, tendo repercussões drásticas aos índios que interromperam negociações e alguns até abandonaram a aldeia (WITTMAN, 2011, p. 235). Através destas menções e pelo que se segue nos registros os indígenas começaram a tornar cada vez mais a prática reclusa ao realiza-la no mato e escondida em locais secretos.

das linhas de continuidade desta prática no Nordeste indígena e as demais trocas simbólicas existentes, visto que um dos principais estudos acerca do tema ocorreu apenas na década de 1930 com a Missão das Pesquisas Folclóricas. Por conseguinte, coube aos estudos folclóricos dos modernistas a tentativa de acompanhamento da pluralidade das expressões e práticas materiais. Mário de Andrade, Luís Saia, Martin Braunwieser, Benedicto Pacheco e Antônio Ladeira merecem destaque pela organização e excursão da Missão das Pesquisas Folclóricas, que foi precursora nos estudos das expressões populares e indígenas, tendo como eixo os aspectos tangíveis, materiais e sonoros das culturas. Na pesquisa foram encontrados búzios entre os Pankararu cujos posteriormente "perdem" este costume e decidem resgatá-lo em suas expressões (como veremos a seguir). Portanto, uma série de indagações surgem quais são os sons existentes e os seus sentidos? quando são executados? quem executa e o por quê?

Existem diferentes retóricas acerca das "flautas sagradas" do Nordeste, as quais são consideradas "originárias" e "tradicionais" através de sua vinculação e continuidade da matriz ameríndia e características ao representar a cultura autóctone. Os projetos de "preservação", "revitalização" e "retomada" dos povos indígenas no Nordeste utilizam de entendimentos da perenidade e "ancestralidade" para expressar sua ordem cosmológica através da performance. O "búzio, o pife, a gaita e a maracá" por sons e "pisadas" organizam o mundo da vida indígena embaralhando e desembaralhando símbolos. A performance também revela uma ecologia musical que ao ligar culturas e naturezas diversas mostra a face humana através de elementos vegetais acionando dramas e lutas cosmológicas. Neste sentido os materiais, técnicas e saberes em torno destes instrumentos sagrados expressam ordenamentos sociais, organizações míticas e políticas. Por ecologia musical considero o processo de aprendizagem em um território específico que constitui a noção de eu junto com suas relações coletivas, a partir de práticas de extração de plantas e recursos naturais que permitem a fabricação de instrumentos e fontes sonoras que criam interações, performances, ritos, ritmo e, deste modo, dinamizam os sentidos da existência humana de um dado grupo social[101].

Vejamos um caso concreto no Nordeste, Souza, Tomáz e Santos (2018) - a partir da ecologia humana e da ecologia sonora - realizaram um estudo interpretativo na performance ritualística do toré Tuxá através de materiais arqueológicos na tentativa de formular mapas acústicos sonoros e uma estrutura de representação da comunicação oral. Em outras palavras,

[101] Tal formulação é inspirada na 'ecologia sonora' de Murray Schafer, que busca aguçar os sentidos da audição e estudar os efeitos do ambiente acústico, das suas consequências físicas e comportamentais nos seres humanos através de um estudo em torno dos sentidos sonoros das culturas. Também, há uma influência da obra organizada por J. Marques (2012) – Natureza Sagrada: ensaios de ecologia humana.

tal estudo propõe compreender como os indígenas interpretam suas ligações musicais e territoriais com os "antepassados" através de mapas afeto-cognitivos tendo a música um primeiro plano nas categorias de análise. Segundo os autores (ibid.) os materiais de adornos, flautas e apitos encontrados nos sítios arqueológicos do Nordeste revelam uma relação histórica-cultural-arqueológica da presença autóctone e de comunicação sonora com o mundo *encantado*. O Toré Tuxá entoa cantos – *Lêiandôa* - na língua indígena "*Dzubukuá*" que remetem à ciência do povo e sua forma de efetivar uma comunicação que se vincula à filiação, aos afetos e as memórias em torno da totalidade da vida Tuxá.

Por sua vez, Menezes (et al., 2016) – *na ecologia musical do som do osso* – descreve desde os registros arqueológicos iniciais das "flautas" e principalmente do "pife" no Nordeste, que, embora suas materialidades permaneçam pelos "achados", as representações sonoras são elementos perdidos no tempo. As flautas são geralmente descritas como formas de mimetizar o som dos pássaros, do vento e das furnas. Por isso, entende-se que tais instrumentos eram mecanismos de comunicação com o ambiente e espaços territoriais que formam uma territorialização do meio, da técnica, expressão e ritmo. É possível apontar que tais formas de apresentar estão presentes na atualidade através de técnicas corporais e demais, portanto, reproduzir o som dos pássaros nas performances indígenas é uma expressão da territorialização e do conhecimento do que lhe envolve.

Ainda que não foram encontrados registros arqueológicos musicais de longa continuidade na T.I. Fulni-ô, as flautas têm uma atenção especial nesse trabalho, pois na memória coletiva Fulni-ô há uma continuidade da pratica na etnia que resguarda um importante "tradição" pelo "toré de búzio". Ademais, é possível etnografar um conjunto de representações e técnicas em torno destes instrumentos como veremos adiante. As flautas sagradas do "búzio" têm características de *aerofones* (GONÇALVES, 2008) e são instrumentos de sopro classificados como trompetes por terem na sua fonte sonora uma coluna de ar, cujo som é produzido pela vibração de uma paleta que ressoa no tubo pelas técnicas de sopro do instrumentista. A obra de destaque sobre os instrumentos musicais indígenas é de Izikowitz (1935), que, ao estudar as tribos da Guiana e algumas ao longo do Amazonas descreveu o "Toré Clarinets", classificando-os como clarinetas idioglóticas (SANDRONI et al., 2005). Recentemente, Beaudet (1989) realizou um estudo abrangente acerca das flautas e dos instrumentos sonoros, caracterizando duas áreas de origem e circulação em torno dos objetos, apontando três modalidades: *chaco, turé e polyanche*, que, têm em seus conjuntos sonoros execuções pelos critérios seguintes: "solo, em par, orquestras em uníssono e orquestra em

alternância". Diante destas questões, os Fulni-ô no Nordeste aparecem enquanto etnia de destaque, visto a preservação da matriz ameríndia e a sua possibilidade de correlações mais amplas que ultrapassam a simples ideia de "índios misturados", ou, a linha divisória etnológica (Norte x Nordeste) (LIMA; GOLDMAN, 1999). Deste modo, questiono: seria possível traçar correlações históricas mais amplas através da musicalidade, ainda não verificadas, em torno dos atuais Fulni-ô com os antepassados através das práticas das flautas sagradas?

Atualmente, observamos uma rede simbólica de relações e compreensões do que é música, som e sentido (WISNIK, 1989), sendo o corte mais radical brasileiro na distinção etnológica entre o Nordeste e a Amazônia como regiões de mais e menos "mistura". Porém, de modo mais amplo no quesito de trocas simbólicas e entendimentos artísticos, Bastos (2006a) destaca que o Estado da Arte nas Terras Baixas da América do Sul sustenta-se sobre a convicção teórico-metodológica de que há um sistema relacional, inclusive com os Andes de amplas redes de comunicação com imensa carga política, onde os conceitos de *artes* e *artiticidade* desempenham importantes papéis. "*Por artiticidade entende-se aqui um estado geral de ser – envolvendo o pensar, o sentir, o fazer- abrangentemente em busca da "beleza", compreendida esta – para longe de suas formulações ocidentais consuetudinárias* [...]" (BASTOS, 2006a, p. 8). Tais redes também são destacadas por Sandroni (et al., 2005), Beaudet (1998) e Estival (1993), os quais apontam uma ligação ameríndia em torno dos aerofones e colocam os Fulni-ô como possível grupo de ocorrência do instrumento no Nordeste (SANDRONI; et al., 2005).

Os Fulni-ô surgem no século XXI como "os caboclos do tolê" com língua materna preservada e um compartilhamento ritual com os Kariri-Xocó, entretanto, tais relações não nos permitem construir uma continuidade em torno dos "búzios", apenas apontar sistemas de trocas culturais em menor grau temporal. Por outro lado, a região do Nordeste se torna um campo em potencial devido a sociodiversidade de práticas indígenas e tradicionais com uso de flautas. Pode-se citar o complexo do "rito do ouricouri" (NASCIMENTO, 1994; NASCIMENTO 1998), o complexo dos "Praiá" com a "gaita" e o uso do "búzio" de modo separado (SANTOS, 2019), a flauta "mibim" dos Xucuru[102] (NEVES, 2005) em seu toré e até mesmo outras modalidades festivas/ religiosas que usam do "pife" e mais instrumentos como "apitos". Nota-se, no Nordeste indígena, um movimento de manutenção e revitalização em torno de instrumentos e vegetais que foram esquecidos ou proibidos, como no caso do *búzio/ buzu* dos Pankararu, a flauta chamada de *gaita* dos Kambiwá e dos Pipipã também se encaixam neste

[102] A flauta dos Xucuru assume diferentes grafias na literatura antropológica (*memby, mibim*), a qual era tocada apenas por "um índio antigo", que também teve a sua revitalização por um jovem Xucuru na "Festa de Reis".

quadro de objetos utilizados em práticas religiosas (BARBOSA, 2005, p. 157; SANDRONI, et al., 2005).

Desse modo, o búzio é um instrumento de preocupação museológica, identitária e performática por causa de sua complexidade de códigos, trocas e percursos. Podemos evidenciar um movimento de manutenção e revitalização dessas práticas, lembro-me quando uma professora Truká afirmou que o grupo estudava uma "retomada" dos aerofones em suas práticas, nos Pankararu uma família em que havia a transmissão hereditária dos "búzios" e que os deixou de construir e tocar, retomou sua herança há alguns anos. O que revela um cenário amplo de "retomadas", trocas e busca por elementos ameríndios por parte de grupos étnicos que de muitas formas foram vítimas de espoliação.

Antes desta retomada, Sandroni, Acselrad, Vilar (2005) ao traçarem um comparativo histórico em busca da flauta indígena relataram que não encontraram nenhum búzio em suas pesquisas com os Pankararu/PE, segundo os autores (ibid.) as últimas unidades estariam no acervo do Centro Cultural de São Paulo e nos registros de 1938 das Missão de Pesquisas Folclóricas. A comparação das expressões sonoras é elaborada através de diversos marcadores e sinais distintivos: roupas, objetos, letras, sentidos e ritmos. Sandroni (et al., 2005, p.286) destaca que a formula rítmica – registrada por Martin Braunwieser em Tacaratu (PE) – (CARLINI, 2000, n.p) das flautas dos búzios deriva de uma síncope que é comumente encontrada em diversas expressões populares. Tal fórmula rítmica está - desde as pesquisas folclóricas - presente nos povos indígenas até os dias atuais? Teria ela passado por mudanças ao longo dos anos para um apagamento, transformação ou revitalização? quais as relações históricas, cosmológicas e sociais que encontramos no uso destas fórmulas rítmicas? Neste sentido, há pontos comparativos visto que, Nascimento (1998) realizou uma transcrição musical adaptativa dos movimentos do "toré de búzio" dos Fulni-ô evidenciando o uso de alguns padrões rítmicos de sincope que se desloca nos compassos, conforme demonstrado:

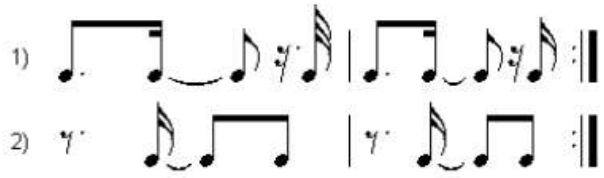
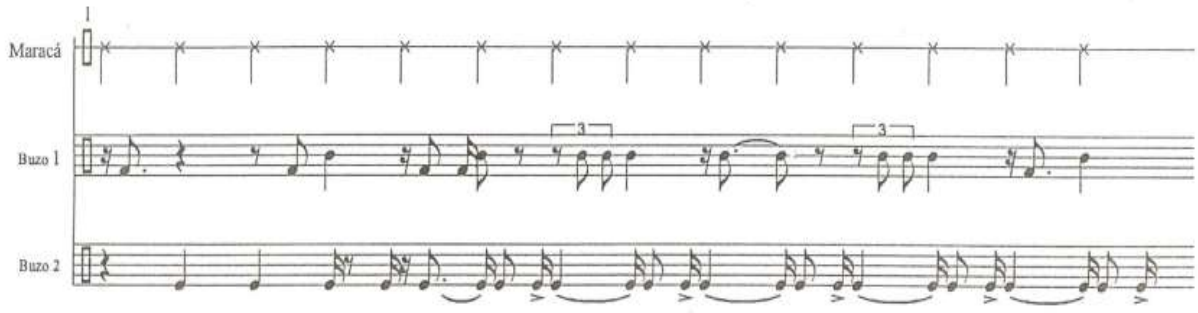
Figura 20- Descrição da formula rítmica no ano de 1938 do toré Pankararu, sistematizada por Carlini a partir do diário de Martin Braunwieser (pp. 30- 35) - músico e pesquisador da Missão das Pesquisas Folclóricas.

Fonte: (CARLINI, 2000, p. sn).

Figura 21- Transcrição registrada por Nascimento (1998, p. 178) – Transcrição musical 5, toque dos búzios acompanhado da marcação do maracá (versão 1).



Fonte: (NASCIMENTO, 1998, p. 178).

Comparativamente tais modulações rítmicas apresentam o uso de certas síncopes em sua formula rítmica – a qual escapa do tempo forte para criar uma variedade na gramatica musical, porém com variações em seus modelos, pois, como exposta nas transcrições as ligaduras dos casos acima não se encontram nas mesmas posições, havendo no prolongamento sonoro dos búzios modulações diferentes. O que destaca uma certa particularidade no modo de execução do instrumento entre as etnias e nos tempos históricos.

Gomes e Athias (2013) reportam entre os Pankararu uma revitalização das flautas do "búzio" em projetos culturais artísticos, porém não detalham maiores informações devido aos objetivos do artigo não estar relacionado com o instrumento e as nossas preocupações. Numa breve pesquisa em coletivos de audiovisual indígena, encontrei alguns vídeos divulgados pelos Pankararu que exibiram a retomada do búzio em sua tradição. O instrumento estava há mais de 50 anos sem ser tocado nas aldeias deste complexo. O vídeo: *Reafirmando a Dança do Búzio Pankararu* (2011) visibiliza as memórias da dança do búzio e do seu uso nos grupos étnicos relacionados ao complexo Pankararu (RIBEIRO, 2013). Em outro registro audiovisual pelo Grupo Pankararu Nação Cultural também é apresentado um tipo de "retomada" do "toque do búzio", que apresenta a execução dos aerofones em uma casa com poucas pessoas[103]. Neste sentido, notamos como se pauta um movimento de "retomada" e reelaborações criativas de práticas consideradas de matriz ameríndias que estão diretamente ligadas a revitalização de uma identidade étnica contemporânea.

[103] O segundo registro da retomada Pankararu do "toque de búzio" pode ser conferido em: <https://vimeo.com/21832572>.

Segundo Athias (2016), os Fulni-ô entendem o Toré como um objeto, música e dança, sendo a sua execução uma certa rememoração da visita do criador e uma homenagem no presente dos seus antepassados. Pois, quando os Fulni-ô executam o toré eles revivem miticamente sua história, o local do índio na sociedade e de um regime de alteridade, que, por gestos, sons e sentidos ressalta a ideia de que o índio é originário desta terra, conforme demonstra a narrativa a seguir.

> [...] quando o Criador andava no mundo assumiu a forma de gente, e, aproximando-se de um grupo de índios começou a falar com eles em Yathê. Ao fim da conversa, disse-lhes que no outro dia que retornaria. Esses índios ficaram preocupados, pois se aquela pessoa realmente fosse o Criador, precisariam retribuir com uma boa surpresa. Assim, prepararam o Toré para recebe-lo no dia seguinte. Foi daí que os Fulni-ô formaram a primeira coisa própria deles, que até hoje existe, e é fundamental para todos: o Toré. Então como eles dizem, o Toré é propriedade de todos. Por esse motivo, ser Fulni-ô é muito importante. É um privilégio que nenhuma outra nação do mundo pode ter. (ATHIAS, 2016, p. 175).

A discussão de Athias se desenvolve a partir da possibilidade de reintrodução de um par de búzio na coleção de Carlos E. de Oliveira, localizado no Museu do Estado de Pernambuco, discutindo as políticas da tradição na restituição e revitalização de objetos museológicos, visto que os instrumentos armazenados estavam deteriorados devido a ação do tempo. Como demonstrado (ibid), no entendimento Fulni-ô o "búzio" original nunca saiu da aldeia, sendo todo aquele objeto exposto em museu uma 'cópia autênticada', a qual representa a cultura, mas, sendo apenas um objeto estático sem maior importância, pois, como me disseram alguns indígenas durante trabalho em campo: "*um instrumento parado e inutilizado, sem ser tocado por um índio Fulni-ô, não tem poder e ninguém faz nada com ele*" (Francisco, prof. indígena). Deste modo, como Athias (2016) relata, o instrumento tem lugar central no regime cosmológico e mítico que envolve comportamentos e políticas tradicionais específicas. Como dizem os Fulni-ô em seus eventos culturais antes de tocar os *búzios* no *tolê*: "*nós estamos aqui hoje para mostrar que existe índios em Águas Belas, por isso, estamos fazendo uma demonstração da nossa cultura e do nosso patrimônio*" (Abdon dos Santos, prof. indígena). Portanto, evidencia-se mais uma vez o poder do objeto nas economias simbólicas dos regimes estéticos e éticos.

Por outro lado, em um quadro comparativo cosmológico mais geral entre o Nordeste e a Amazônia é possível abranger uma maior rede de relações acerca das flautas sagradas ou em um *complexo dos aerofones*. Logo, é possível apontar redes simbólicas que atuam como constelações em torno destes sistemas de conhecimentos distribuídos em áreas e complexos culturais. Menezes Bastos (1999, 2006a, 2006b, 2006c, 2007, 2014, 2017), Salles (2017) e

Piedade (1999, 2006, 2011) têm publicações pertinentes e significativas sobre aspectos identitários, cosmológicos, nos papeis sociais e funções de gênero entre os Kamayurá, Wauja, Tukano no campo do Complexo das Flautas Sagradas na área cultural do alto Xingu e noroeste amazônico. Destarte, existem diferentes complexos culturais e particularidades na temática torno das flautas sagradas que ligados a uma ecologia musical evidenciam saberes territoriais, normas sociais e interações entre humanos, espécies vegetais e animais. De modo geral, tais pesquisas assumem como eixo transversal apontamentos acerca das organizações de autoridade, gênero, hierarquia, aprendizado (dom) e sociabilidade. Mello (2013) descreve a mitologia dos indígenas Desana, acerca de de Yurupari o dono das flautas sagradas, do Alto do Rio Negro com suas implicações práticas e de poder nas relações de gênero cotidianas.

Logo, estariam os grupos de aerofones no Nordeste apresentando correlações semelhantes com demais povos? A citar relações de autoridade? Separação entre gênero? Ocasiões especiais? Proteção ou feitiço? Como se fazem estes instrumentos? As fitas e embrulhos dos "búzios" Fulni-ô surgiram como uma adaptação a visibilidade do instrumento ao público? Em um grau comparativo, o caso que parece se assemelhar ao caso Fulni-ô se refere ao uso dos aerofones como poder de fabricar ritualmente a pessoa (*setso* Fulni-ô) no "rito ouricouri" e na sua formação diacrítica com a sociedade nacional. Os registros etnológicos (já mencionados anteriormente) de Boudin (1949) sobre a iniciação no "rito ouricouri" reforça a hipótese interpretativa que aponta para um importante papel dos aerofones na fabricação da pessoa no que hoje poderia estar dentro do toré secreto, por outro aspecto, o toré público tem como objetivo organizar e definir os papeis sociais do "índio e do branco" ao apresentar diacriticidade.

O que certamente há de singular no Nordeste indígena é que as flautas sagradas, o mundo vegetal e o toré assumem uma estreita relação em torno de alguns significados, reelaborações e criatividades socioculturais nesta região. A mediação dos mundos (do cotidiano e do sobrenatural) ocorrem pela interferência destes elementos. Entretanto, até qual ponto esses elementos se unem e se separam nos regimes da tradição e das práticas religiosas do particular dos grupos étnicos?

Na esfera da musicalidade está contida o acúmulo histórico de interações entre indígenas e regionais, as quais atualmente se inserem em movimentos de adaptação local. O campo de atuação da performance comunica conflitos territoriais, relações socioambientais, animais que estão ameaçados de extinção, assim como uma linha continua de ancestralidade (como demonstrado nas cafurnas em anexo). É desta maneira que a música de sentido comunitário

tradicional ganha um destaque particular que não se vincula a atender apenas ao genérico da indianidade e ao mercado da sociedade do espetáculo (DEBORD, 2003 [1967]). Ainda assim, notam-se transformações nas lógicas, ou, uma busca indígena de inserção no campo econômico das artes e de uma economia cultural artística que representa o índio através dos elementos da sua "cultura" e "tradição". Através desta passagem e da comunicação (do local ao nacional) se encontram transformações e aberturas cultuais do cenário da comunidade para atender o mundo do espetáculo. Para tal, descrevo a compreensão do fazer musical e as ligações territoriais que estão atreladas a tal prática dos Fulni-ô, junto ao movimento de preservação da tradição em sua sociabilidade musical.

10.2 A organologia dos instrumentos indígenas (búzio, maracá, pife)

A organologia dos instrumentos é um tema da ecologia musical que se refere a materialidade do objeto e ao seu processo de fabricação ao relacionar a extração da matéria-prima do ambiente à uma maneira especifica de dar forma e vida musical. Quais são os materiais de que eles são feitos, como são coletados e manuseados? O búzio, a maracá e o pife são instrumentos e fontes sonoras vistos pelos Fulni-ô como "coisa de índio". Estes instrumentos são utilizados nas expressões culturais do "tolê, cafurnas, samba de coco" com característica comunitária, festiva e religiosa. Na aldeia o "búzio" é feito de diversos materiais, sendo um conjunto de "peças" que juntas formam o instrumento e o seu som. A junção de um corpo vegetal oco tampada em uma região com uma paleta simples elaborada artesanalmente dá vida ao som do instrumento. Os dois búzios usados para performances são tocados em par e medem de 1m a 2m. O som chega aos ouvidos quando um torezeiro sopra o bocal do tubo causando internamente o ressoar da paleta que é amplificada pelo corpo do instrumento. Este som é reconhecido pelos indígenas como *kawê-kawê* que significa a palavra "som", ao mesmo tempo que "é a própria voz do instrumento" (segundo relatos de Wyho, Rafael, Arytana e Francisco).

O nome do instrumento já foi dito de maneiras diferentes na língua *yaathe,* no trabalho de Pinto (1956, p. 137) aparece como *khítxá,* que, segundo Zeferino Nascimento (1998, p.96) se refere ao termo para a classificação genérica de flauta, que também pode ter a grafia semelhante de *khiitxá*, sendo mais um modo de revelar apenas partes do segredo e manter resguardados os nomes do sagrado e das parentelas étnicas associadas. Boudin (1950) ainda aponta para o termo (*uxilneka*) que tem tradução e veracidade contestada pelos Fulni-ô. Conforme informação do pajé Claúdio ao pesquisador Nascimento (1998), o búzio também tem o nome de ***tsaka tolelidowa,*** todavia, o pesquisador fica reticente com o nome, uma vez que

não o registrou em mais entrevistas por ninguém da aldeia (NASCIMENTO, 1998, p. 96). O nome conferido pelo antigo pajé é semelhante ao outro instrumento do toré, pois ***tsaka*** é referente a maracá no *yaathe.*

Os Fulni-ô nada dizem sobre o "búzio", mas nas poucas conversas possíveis resta uma sensação de que há alguma ideia animista ao performarem animais da caatinga e movimentos dos "troncos velhos" pela imitação dos animais dos clãs. Segundo contam, em sua coreografia dançam como os animais e se sentem bem assim. O estado do seu transe é provocado pelas técnicas de movimentos corporais, entoações, técnicas rítmicas e pelo êxtase do evento em si. Seriam estes movimentos acessos aos clãs? Não sabemos. De todo modo, a sua expressão parece englobar a junção de ritmos, melodias, gestos, cantos, samba de roda, instrumentos e modos indígenas que expressam a organização em um campo de interações.

Segundo a literatura e a realidade empírica na pesquisa de campo, existe um modelo especifico de "búzio" considerado como o "tradicional", sendo aquele elaborado com bamboo ou cana da índia que tem o seu corpo coberto por alguns tecidos, fitas e um laço, impedindo do instrumento ser visto pelos demais curiosos. Entretanto, o corpo do búzio que serve como amplificador do seu som também pode ser feito com o cacto facheiro, canela de veado, pinhão, cana da índia, bamboo, sabugo de milho (*maltyi-tekodo*) e até de PVC. Tudo dependerá qual a finalidade do instrumento (veremos a frente este tema), eles podem ter o tamanho variado de 1m - 1,2m, ou, até mesmo 2 m, tendo uma pequena variação de acordo com a intenção do uso. Uma série de materiais são usados para confeccionar o instrumento: madeira, bamboo, palha, cera de abelha, borracha, cola branca, tinta. A paleta é feita por pedaços de taquari (*tyityinewa*) uma espécie de bamboo da região que é cortado adequadamente com amarração e cera de abelha (*arapuã, irapuã*). Por ser um instrumento feito tradicionalmente com um corpo único e o encaixe de alguns materiais, os modelos semelhantes registrados etnograficamente também já foram comparados com o clarinete, sendo reconhecidos como os "turé clarinets" (IZIKOWITZ, 1935), devido a particularidade da paleta do instrumento e do ressoar do seu corpo. Possivelmente, os búzios foram comparados com o clarinete ocidental pela sua organologia e aplicação da paleta. Entretanto, o som do clarinete é produzido pela pressão do sopro e dos lábios que apertam o bocal e a paleta do instrumento a fim de permitir a sua vibração em cada nota pretendida. O "búzio" tem uma particularidade, pois o *torezeiro* não põe a boca diretamente na paleta, sendo a vibração do "búzio" provocada pelo sopro que através da coluna de ar do bocal do instrumento causa a vibração da paleta que produz a sonoridade. O som do

"búzio" basicamente ocorre pelo sopro do *torezeiro* em seu bocal, que ocasiona a vibração da paleta que tem seu som amplificado pelo tubo oco.

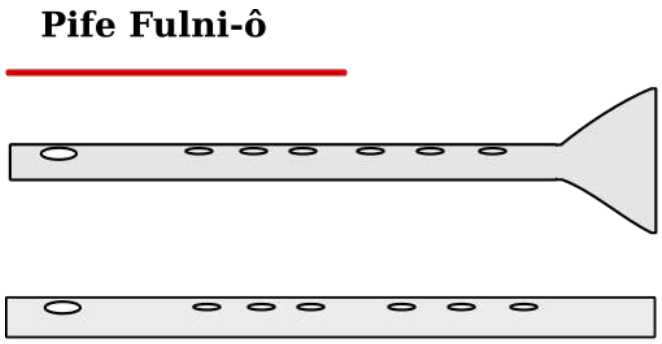
A maracá (*tsaka*) é feita pela junção de alguns materiais, basicamente é fabricada a partir de uma cabaça (ou coite) oca, seca e raspada com sementes (meru, mulungu, olho de pombo, chumbinho de pesca) em seu interior proporcionando sua fonte sonora. Também se utiliza de um bastão de madeira atravessado e fincado na cabaça que é colado com cera, amarrações de vegetais e cola. Alguns pequenos furos são feitos para seu som ter maior abrangência, as pinturas e amarrações variam conforme os padrões, mas são feitos com tinta acrílica, fio encerado e palha de Ouricuri. Alguns desenhos são feitos sendo o mundo animal uma fonte de inspiração criativa para os padrões indígenas. Durante o trabalho de campo, encontrei diversas famílias que trabalhavam em uma agricultura familiar que plantavam cabaças para revenderem dentro da aldeia e até mesmo fazer a confecção das maracás dentro de casa para comercializarem em feiras e eventos.

O pife também merece adentrar na classificação dos instrumentos indígenas já pertencente a "tradição Fulni-ô". Pois, como demonstra os relatos de Manoel de Matos (Mestre Matinho), os "índios antigos" também tinham esse conhecimento guardado ao longo do tempo. Segundo Mestre Matinho tradicionalmente "o pife do índio é aquele feito do mato", desta maneira o pife feito de taboca é um instrumento que também perpassa gerações e um fazer musical que envolve uma série de adaptações contextuais. Atualmente é possível encontrar muitos instrumentos feitos de PVC, sob o argumento de que seus recursos já estão demasiados escassos para a retirada constante de vegetais para fabricação de flautas. Em uma consulta no dicionário de *yaathe,* elaborado por Sá (2014), é possível citar uma série de termos que remetem a organologia Fulni-ô, como: flauta/ pife (*ulili*), flautista (*ulililkya*), flautista (*ulililho*), canudo de taquari (*titinewa*), trêmulo (*titi),* tremedor (*titineka*), maracá (*tsaka*) que são utilizados pela comunidade. Tais registros demonstram uma série de termos oriundos da língua materna que evidenciam uma série de saberes etnolinguisticos e etnomusiclógicos que operam um modo de ser singular e de fazer "música".

Sob o tema das imagens do "búzio" e do toré há uma complexa relação sobre a divulgação, produção de ilustrações e demais, em muitos casos, os indígenas se negam a comercializar quadros, ilustrações e fotografias do "tolé", sob a alegação de que quebrariam as ordens do "sagrado". Porém, com a variedade de narrativas e respostas compreendi que tal fator também depende como cada indígena internaliza a "tradição", enquanto uns se negavam mostrar qualquer imagem decretando um "segredo", outros me levavam às casas que tinham

quadros expostos do toré indígena sendo realizados no terreiro do Ouricuri e até perguntavam se que pretendia compra-lo. No que se refere as representações dos instrumentos, Nascimento (1998) elaborou uma ilustração do búzio e da maracá Fulni-ô, sendo a representação mais fiel que existe até o momento[104]. Com a intenção de somar apontamentos etnológicos criei uma representação ilustrativa vetorizada paralela ao caso, apresento a seguir um quadro representativo dos instrumentos (*pife, búzio e maracá*).

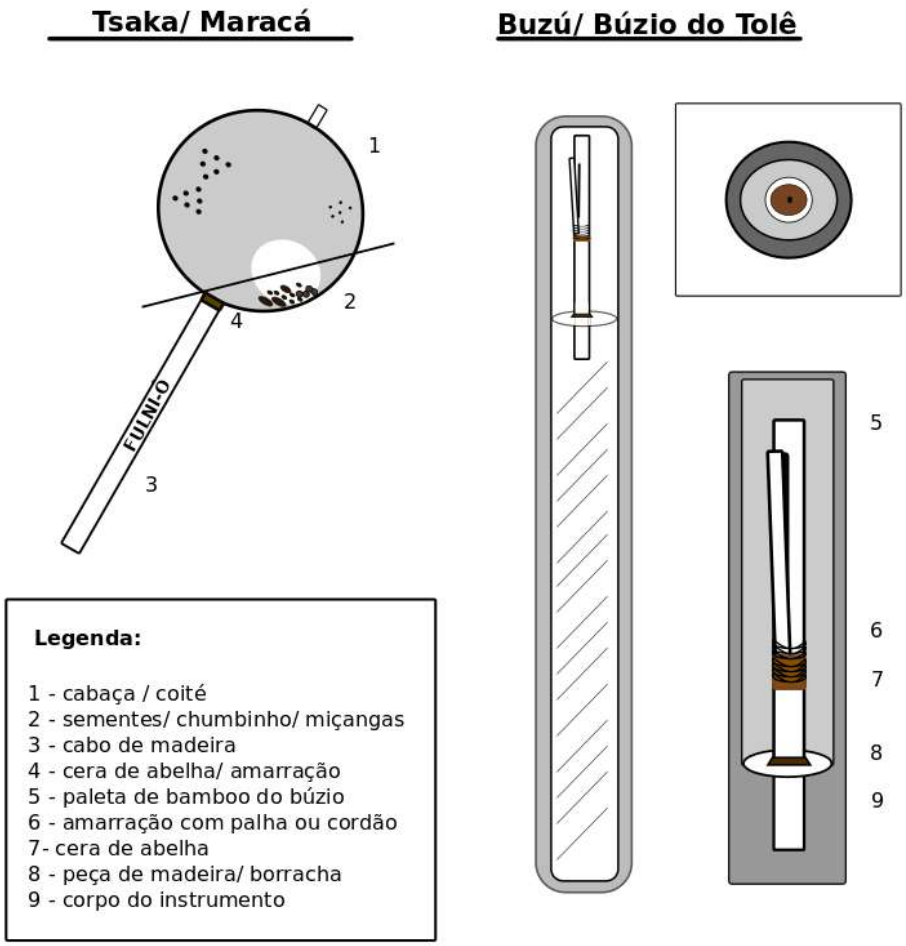
Figura 22- Ilustração vetorizada do "pife Fulni-ô", a partir do modelo do Mestre Matinho e dos “pifeiros” da família Matos.



Fonte: o autor, 2022.

[104] A paleta simples de bamboo é encaixada em um corpo de madeira (oco ou não), que, quando soprado faz um som similar a uma corneta. No gráfico de Nascimento (1998, p. 99), ainda que a representação esteja com tamanha qualidade de precisão, ao meu ver a paleta ilustrada se torna semelhante aos instrumentos ocidentais como: clarinete e saxofone. Através de uma observação em primeira mão foi possível conferir que a parte da paleta não é pontuda, sendo apenas uma pequena lasca do bamboo que é cortada e arramada com palha e cera de abelha que criam a particularidade desta flauta indígena. Este é apenas um pequeno detalhe.

Figura 23- Ilustração vetorizada da organologia do "búzio" e do "maracá".

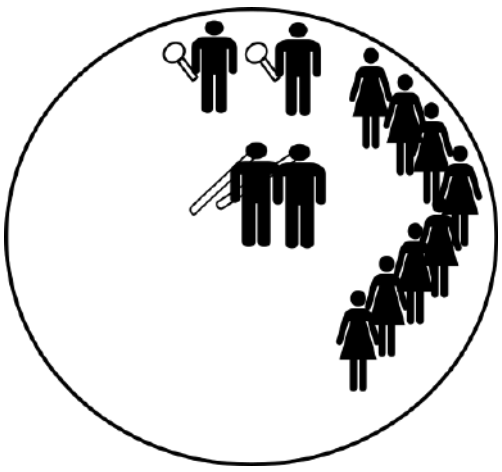


Fonte: o autor, 2022.

10.3 O *tolê* Fulni-ô e o seu acontecimento

O termo toré envolve uma multidimensão sendo aos olhos Fulni-ô um "jogo" e um acontecimento organizado pelas divisões clânicas que se expressam, assim como o encontro de cosmologias e sistemas de crenças. Já vimos o quão importante o "toré" foi no evento intraétnico do "racha da aldeia" do cap. 6 e quais as narrativas míticas interculturais Fulni-ô demonstram tal afirmativa. Em seu aspecto organizacional e performático, os tocadores do toré são chamados de *torezeiros e torezeiras*, referindo-se a todos e todas que fazem o *tolê* acontecer e têm o conhecimento dos seus "passos" e entoações. Ao todo são de 8 a 10 mulheres no coro e na dança, 2 homens tocando os búzios e 2 homens cantando e tocando a maracá, também, há 1 *guardião do toré* que coordena o grupo e o protege, que atua como um mediador entre o círculo do toré, o seu público e o "jogo político" em questão, às vezes este personagem também guarda os instrumentos sonoros. No caso Fulni-ô este personagem não atua como produtor sonoro, tendo como função de articulador do acontecimento e da sua execução. Com as observações de campo foi concluído que o número de "torezeiras" no coral pode variar de acordo com as circunstâncias. Seguindo o modelo representativo de Evans-Pritchard (2014 [1928]), é possível destacar cerca de 12 atores sociais que se unem nas pisadas para formar um mesmo corpo harmônico e polifônico. Logo, da mesma maneira que o toré unifica cosmologias, ele as separa organizando o mundo das interações míticas.

Figura 24- Gráfico do "tolê" que ilustra "torezeiros e torezeiras" no círculo de execução e os locais dos instrumentos (maracás e búzios).



Fonte: o autor, 2022.

Figura 25- “Toré de búzio” público realizado no Ponto de Cultura Fulni-ô, durante evento de cultura tradicional das oficinas do Mestre Matinho Fulni-ô, na Aldeia Sede. Na imagem consta o grupo dos torezeiros e torezeiras que cantam e dançam ao som das maracás e das flautas indígenas

Fonte: o autor, 2022.

Figura 26- “Toré de búzio” público realizado na “Festa da Santa” na frente da Igreja após a procissão, tal momento é marcante para os Fulni-ô e aos regionais que formam um público significativo para ver a “dança”. Detalhe para as “torezeiras” com suas mãos na boca e para os demais participantes que fazem o “tolê” acontecer.

Fonte: o autor, 2022.

O toré Fulni-ô possivelmente é chamado de *tolê* em sua língua nativa por um empréstimo de vocabulário, visto que o *yaathe* não contém o "r", outras explicações nativas dizem que *o tolê* surgiu a partir das formações onomatopeias do *yaathe* pelo "toque dos búzios" (NASCIMENTO, 1998, p. 87). Como destacado por Nascimento (1995) no caso Kiriri e Reesink (2000), o toré quando relacionado ao "rito ouricouri" não é a religião em si, pois é uma prática de um sistema cosmológico maior. No caso nordestino, tais modulações tiveram como consequência um toré público e um toré secreto aos indígenas e formas singulares de 'representar a indianidade'. Dantas (2002a, 2002b, 2011a, 2011b) aponta distinções no toré Fulni-ô – político, lúdico, sagrado – com diferentes modos de operação do sistema simbólico e das normas de condutas, logo, a sua multivocalidade representa convívio, manutenção, demarcação da fronteira étnica e as memórias do sagrado Ouricuri Fulni-ô. Muitas pessoas Fulni-ô me relataram a mesma frase: "*quando eu vejo um toré eu lembro logo do nosso sagrado ouricouri, é um tempo muito bom que nós fica ali tudo junto*!" (Xicê Fulni-ô, agente de saúde) Tal afirmativa elucida as relações e articulações existentes entre o "tolê" público e o "rito do ouricouri", sendo o primeiro a parte revelada do segredo.

De modo geral, a apresentação do toré aberto Fulni-ô é tradicionalmente executado na frente da Igreja na "Festa da Santa", como uma rememoração de diversos eventos da aldeia, como a guerra do Paraguai e o encontro com o Padre Dâmaso. A prática religiosa também é apresentada em inúmeros eventos Fulni-ô, como em ritos fúnebres de lideranças, recepções políticas, escolas, congressos, reuniões, eventos culturais. Segundo o professor Telson Fulni-ô relatou para o *tolê* acontecer alguma coisa está em jogo, ou seja, há algum acontecimento político em questão, logo, os índios contam que o toré é um acontecimento importante, o qual distinto das cafurnas representa uma "seriedade", o tempo da "brincadeira" é afastado na intenção de revelar o "trabalho" do índio.

> Telson: nós não fazemos o toré por qualquer coisa, tem que ter um motivo. Tem que ser um assunto de alguma importância, o toré não acontece a tôa [por acaso]. É como se fosse um jogo... é um acontecimento político. Ele é diferente das cafurnas, pois não tem aquelas coisas, ele é sério!
>
> Bruno: é a situação que faz o toré!
>
> Telson: [...] você vê o nosso toré, ele é diferente dessas cafurnas que cantam por aí na aldeia, em que ficam gritando, fazendo simpatia, imitando uns bichos e fazendo aquelas coisas todas. O toré não tem nada disso, é aquela letra com os instrumentos que você viu lá naquele dia da festa e pronto. Aí a pessoa canta aquela letra *he – a* ... e fica todo mundo vendo... cada um que vai lembrar de uma coisa, não tem algo especifico, mas ele pra nós é sagrado!

(Conversa coletiva com professores indígenas, Bruno, Ediraldo, Telson e Abdon, professores indígenas na Aldeia Sede, agosto de 2018).

A "Festa da Aldeia" é um evento religioso que comemora a vida de *Yasakhlane* e os tempos iniciais do contato, após os índios caminharem com a Santa de Nossa Senhora de Conceição/ *Yasakhlane* na procissão, a Santa é recebida com um "toré de búzio" dos Fulni-ô na porta da Igreja, que tem por finalidade rememorar o mito do Dilúvio. Tal mito quando narrado se assemelha a narrativa descrita anteriormente em Athias (2016), aonde a Grande Tempestade impôs a reconstrução de um mundo possível, apresentando os índios como já habitantes da terra e que já carregavam um par de búzios. Deste modo, tocar o búzio é reviver o tempo mítico, no caso dos Fulni-ô, o tempo do contato que se rememora nos mitos de criação cristão do Dilúvio, onde, depois do evento da grande tempestade, Deus avistou um casal de índios que já estavam naquelas terras. Pude registrar uma cafurna que também narra através de uma história cantada tal encontro.

Eedjadwa-lha txhokase owa fea-lha-ti	Deus desceu/ veio para essa terra
Ta naadowa klehese setsô tkano saftxhatwa	pra ver quem foi o primeiro casal de índios
Setsõkya nekase, tohe txhua etxdjowa?	A índia disse: quem é aquele que vem?
Eedjadwa-lha nekase wo õõkyake ihia-lha	Deus disse: vocês são meus filhos
efewdete saanite wo õõkyake ihia-lha	Igualmente a todos
Flithya hesa fthowa-lha efewde flelhakase	Uma grande chuva acabou com tudo
Eedjadwa saafitxo-lha te tatixdjone-lha te	pra Deus renová-la (a terra)
setsô tkano efẽykyase satxtxo ekhede dosey	Dois índios sobreviveram e ficaram perdidos
Eedjadwa-lha nekase wo õõkyake ihia-lha	Deus disse: vocês são meus filhos
Efewdete saanite wo õõkyake ihia-lha	Igualmente a todos, vocês são meus filhos.

Quadro 7- Cafurna Flithya hesa – Chuva Grande/ Dilúvio (sr. Abdon dos Santos, professor indígena, compositor em *yaathe,* criador da *Unakesa* Fulni-ô)

Segundo Dantas (2012), o canto do toré induz ao transe que revela uma nostalgia, memória e momento fúnebre de lembrança dos antepassados. O autor ainda ressalta um transe provocado pelo cântico do toré, que, através do *he – ê – a ... he – he* induzem estados afeto-cognitivos. Segundo as palavras da índia Marilena A. de Sá: "*há o fundo musical da história*", que significa a relação do cantar com certos eventos do povo e do pertencer dos Fulni-ô que entendem a letra e a amplitude de suas associações cosmológicas, relatando e produzindo o compartilhamento de eventos que se refere a realização musical (DANTAS, 2012).

> O Toré sagrado alinhado a temas catastróficos ainda é lamento de 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" (DANTAS, 2012, p. 198).

Dantas (2012, p. 200) evoca que o toré integra a composição do ser indígena Fulni-ô, pois provoca o efeito solidário e agregativo em um mundo de estímulos e cognições entrelaçadas. Logo, a pertença Fulni-ô interage diretamente com a memória compartilhada sobre suas vidas e antepassados, ganhando constantemente vida ao serem recontadas e recantadas, em especial, ao que parece eventos dramáticos e até traumáticos (QUIRINO, 2006, 2012). Deste modo, os Fulni-ô tem em seu toré um acúmulo cultural que se articula com as festas religiosas e populares regionais, juntando as peregrinações católicas com as tradições ameríndias e mais matrizes que revelam a influência da "sambada de coco, das cafurnas, da batida de feijão".

O etnomusicólogo Zeferino Nascimento (1998) descreve os aspectos identitários do toré Fulni-ô na "Festa da Aldeia" de *Yasakhlane* (Nossa Senhora da Conceição), que acontece em fevereiro. Como descreve o autor, a festa assim como os instrumentos assumem grande importância na tradição, visto que atuam como elemento diacrítico e de revitalização da identidade étnica ano após ano. A "festa" é considerada a continuidade dos costumes antigos que representa a benção compartilhada de índios e regionais desde os tempos do contato, em seu aspecto sincrético a "Festa da Aldeia" não pode ser vista apenas como uma atuação para o exterior. O seu complexo sincrético é visto pelo Fulni-ô numa óptica onde o *yaathe* engloba todas as formas culturais, se antigamente o Padre Dâmaso foi chamado para converter os índios, na visão dos Fulni-ô a atuação do padre foi um fracasso, pois: "*foi o padre que se converteu, no fim, aquele padre que não gostava de índio, quando ouviu o toré foi convertido pelos índios e passou a amar e defender a etnia. Ele nos ensinou princípios sagrados, mas, nós também ensinamos a ele os costumes ainda primeiros daqui*" (professora indígena Marilena A. de Sá, Aldeia Sede, 2018). Do mesmo modo, os Fulni-ô afirmam que já tinham uma mulher que atuava como santa em sua aldeia, chamada como a "Grande Mãe", então não tiveram nenhuma surpresa em conhecer mais uma "Santa" e a incluir em seu panteão. Deste modo, a prática do toré sagrado na Festa da Aldeia revive o tempo do contato através dos mitos e práticas interculturais, aos Fulni-ô significa o contato mais íntimo com *Eedjadwá e Yasakhlane* para reafirmar diacriticamente a etnia: "*da maneira que os antigos cantavam e rezavam*".

Segundo Nascimento (1998) destaca, os búzios têm lugar privilegiados podendo inclusive representar parentelas e posições de autoridade na aldeia, mas, ninguém da etnia sabe ao certo as suas origens e economias simbólicas. O toré é entendido como um "costume antigo", sendo preservado "desde o tempo dos antigos", geralmente, os índios costumam relembrar as linhagens que "tocavam o búzio", porém essa memória oral não alcança as transformações sociais, distâncias temporais e passagens das gerações, que sem saberem de onde surgiu ou quem iniciou, afirma-se que ele "sempre existiu na tribo, mas ninguém sabe de onde veio".

> P: Mas, o búzio tem uma relação com a família?
>
> Telson: olha, poderia até ter, mas eu não sei...
>
> P: qualquer um pode tocar? Como se escolhem as pessoas para tocar ele na Festa da Santa por exemplo?
>
> T: a gente não tem isso, você num vê nas escolas, ele é ensinado lá, hoje aqui todo mundo sabe tocar, tem muita gente que toca, a gente não fica escolhendo, a gente pega quem está lá na hora e vai tocar o instrumento, claro que tem que saber, tem aquela coisa toda da sincronia, de saber cantar e fazer os passos, é difícil fazer aquilo.... é um desafio, né?! Tocar e dançar, ainda tem que acompanhar o outro todos que dançar juntos, é sempre bom ver.
>
> P: De onde vem a dança?
>
> T: se tem não sei de onde vem... as pessoas tem que se entreter elas têm que lembrar, seria mais fácil se fosse ordenado, combinado, existe uma organização, mas não é combinada, tem um improviso... pode ser uma dança de duas ou uma em uma... é improviso. Eles têm que se entender lá... quando vem na mente eles fazem, não sei se fizeram agora, mas é algo de entendimento e sincronia.
>
> (Telson Fulni-ô, professor indígena, agosto de 2018)

Os Fulni-ô contam que são detentores "originais" desta prática e dizem que não sabem como a prática surgiu, mas que sempre existiu na etnia: "[…] *esse daí ninguém pegou, é costume antigo que vem da Natureza*" (sr. Abdon dos Santos e Mestre Matinho dizem o mesmo). Consequentemente, é deste modo que grupos indígenas preservam ou se apropriam desta prática com a intenção de trazer força aos seus sinais de indianidade, organizando estas características no regime da fé, da lei, da ética e da estética. Portanto, o "toré de búzio" Fulni-ô organiza uma relação com o tempo mítico e a continuidade de uma herança vista como permanente e autenticamente Fulni-ô. O *tolé* para os Fulni-ô tem um lugar de hierarquia pelo critério da temporalidade, porque "*é de um tempo que ninguém pegou, um tempo dos antigos que até hoje está aqui*". A "torezeira" Dona Tereza - a esposa de sr. Abdon - certa vez em uma entrevista disse: "*o toré é de gerações ... vixi ... eu lembro é de muita gente que fazia isso aqui, meus parente todos daqui, os índios e as índias antigas todas já dançavam o toré*!". Portanto, o toré é narrado como algo imemorial pela sua perenidade, ao mesmo tempo que também é compreendido como continuo ao longo das gerações que cada subjetividade alcança

temporalmente. Por outr lado, em uma sociedade indígena patrialcal é possível destacar uma certa diferença das funções entre torezeiros e torezeiras, uma vez que apenas os homens tocam e os instrumentos musicais, tendo o búzio um local de representação nas relações de gêneros.

> Aqui as mulheres não pegam no búzio, às vezes nem ver, ele não pode ser vendido, tem até um templo para ele, é muito cuidado com ele Miguel, ele é da nossa tradição, é uma coisa muito importante para nós, até pra falar dele é difícil, tem que ter muito cuidado (Xicê Fulni-ô, agente de saúde indígena, conversa informal na aldeia sede, agosto de 2018).

Hoje, o búzio dos Fulni-ô é apresentado pelas ideias de uma representação do índio seguindo as noções da "tradição", são instrumentos que falam sobre "troncos", proibidos de serem vendidos ou comercializados profanamente, sendo peças fundamentais na tradição Fulni-ô. Soprar o seu som é sentir nas sombras dos pés e no poder dos ventos a "ancestralidade". Se o som organiza os símbolos sociais, ele também se torna uma representação das organizações sociais, havendo em sua representação a definição de funções sociais. Os instrumentos são considerados fortes quando "são do mato", demonstrando claramente uma ligação maior com determinados locais e atores. O que demonstra que quando o objeto se relaciona com a sua terra e os seus vegetais não domesticados a sua conexão com o passado e o cosmos se torna mais forte, tal como será visto nas citações a seguir quando se equivale sua origem da "natureza" a origem do "índio" (de acordo, diga-se, com a noção de que os ancestrais eram "índios não civilizados" e que esta origem "natural" (talvez selvagem) é a fonte de sua força étnica Os instrumentos resguardam um conjunto de normas conhecidas aos Fulni-ô, porém, desconhecidos aos não Fulni-ô. São instrumentos acionados constantemente que acionam gerações e regimes de conhecimento.

> Aqui, ninguém sabe quem ou que ano começou o toré, ninguém sabe quem trouxe essas flautas, a gente sabe é que elas sempre existiram pra nós, sempre estiveram e sempre foram de Fulni-ô. Elas são da Natureza e revelam tudo que a natureza diz com o seu toque. Fulni-ô sempre teve toré de búzio, isso é coisa dos antigos, dos tempos que ninguém pegou... ninguém daqui vai saber lhe dizer, porque esse tempo ninguém de hoje alcançou, só sabemos que ele sempre existiu geração após geração como dizem os caboclo velho (sr. Abdon dos Santos, guardião dos búzios, agosto de 2018)

> O búzio é da Natureza, ele é do índio, que vem da Natureza também. Mestre Matinho disse: "quando se toca o búzio você encontra toda a natureza e universo, você está no tempo imemorial e é tudo obra da natureza, tá desde a outra geração".

> (sr. Manoel de Matos, Mestre Matinho Fulni-ô, músico e artista tradicional, março de 2018).

Deste modo, os índios Fulni-ô reproduzem o toré quando há um assunto de extrema importância histórica e dramática para si mesmo, sendo as cafurnas expressões mais abertas que surgiram com um proposito aos Fulni-ô, apresentarem um determinado patrimônio linguístico e cultural, mas, resguardar um conjunto de ações e entendimentos acerca do seu "segredo". Como dizem os Fulni-ô de todas as idades: "*como o toré [Fulni-ô] é muito importante pra gente, nós não fazemos ele a tôa por aí, pra isso existe a cafurna*" (Rafael, artesão indígena e músico da tradição). Desta maneira, consequentemente, os Fulni-ô ao associar o toré com uma atividade que envolve o búzio e uma maneira singular de execução, acreditam que: "*o toré dos índios do Nordeste é a cafurna dos Fulni-ô*" (como me relataram professores e músicos). Logo, existem distintas economias simbólicas intraétnica e interétnica em que o toré é acionado para revelar um segmento de hierarquia intercultural[105] e para realizar uma complexidade sociocultural própria cuja riqueza não podemos analisar com profundidade por causa de sua função muito mais voltada para o interior da organização sociocultural e rememorativa dos Fulni-ô.

10.4 "O búzio é um quebra-cabeça"

Durante o trabalho em campo o meu principal interesse esteve atrelado a participar de uma confecção dos búzios, independente se eles seriam os da tradição ou não. Além de muitos motivos atrativos, ainda não se registrou na etnologia nordestina este processo de confecção. Geralmente, se aborda a confecção através de entrevistas e relatos, mas não há registros de uma participação ou observação direta do processo de confecção de um "búzio" (seja ele tradicional ou cópia autenticada). Inicialmente, conheci alguns professores indígenas que tinham um protótipo do instrumento em suas casas, que detalharam o seu uso em suas salas de aula, porém não seriam autorizados a fazer o instrumento para um branco ver e nem mesmo doá-lo para alguém não-Fulni-ô. Consequentemente, caminhei um longo percurso de pesquisa até chegar e conhecer (talvez) o maior especialista vivo Fulni-ô do toré, chamado de sr. Abdon dos Santos. Foi durante uma destas vivências do turismo indígena que chamaram o *ancião* na finalidade de

[105] Obviamente não me cabe questionar ou desvalidar tais pensamentos Fulni-ô, a intenção é destacar como tais concepções estão presentes fazendo parte de uma economia simbólica interétnica no Nordeste. Obviamente, a marca do toré genérico é ser multitemático, a busca pela sua singularidade envolve confrontações de práticas e de ideologias, as quais muitas vezes são ocultadas nas etnografias na ideia de trazer um sujeito étnico coletivo marcado no estereótipo do Índio do Nordeste como um único indígena.

efetivar alguma contribuição à minha pesquisa, uma vez que geralmente os indígenas perguntavam: "o que você está fazendo aqui? Ah, você quer pesquisar". Em uma destas perguntas um grupo de jovens resolveu convidar o senhor para contar algumas de suas histórias indígenas. O fato foi que conheci sr. Abdon e a partir deste momento começamos uma longa jornada de traduções em torno das minhas perguntas de pesquisa. Depois de alguns meses de convívio estabeleceu-se uma reciprocidade para passarmos algumas tardes em sua residência conversando sobre música, toré e cafurnas. Passamos alguns meses em diálogo sobre a música tradicional e as dinâmicas culturais com foco na "música indígena", nas questões ambíguas do tradicional, os estilos musicais que se encontravam na aldeia e como o idioma é utilizado. Foram tempos de confusão e exercício de compreensão da minha parte para adentrar naqueles sentidos que antes estavam desconhecidos. Ao longo dos meses e anos, compreendi acerca dos projetos musicais de preservação que utilizam do *yaathe* como ferramenta pedagógica e quais as performances que são realizadas nas aldeias Fulni-ô, junto com o tempo e efervescência social de cada uma delas. Em suma, quais as tradições políticas Fulni-ô junto com as práticas de permissão e negação de acesso às informações.

Após uma longa jornada de negociações com os atores sociais da pesquisa e, especificamente, com o sr. Abdon, senti alguma confiança para lhe fazer um convite de contribuição para a tese. Na realidade, eu sendo um artesão de didgeridoo`s que passou parte da vida fazendo troncos ocos ganharem sons e harmônicos, participar da confecção dos búzios se tornava o ápice do trabalho de campo, com uma grande expectativa pessoal. Foi durante uma entrevista na casa do professor *Maktxo*/ Ediraldo Fulni-ô, que o sr, Abdon apareceu com uma conversa descontraída que antecipava as nossas próximas atividades de tradução das cafurnas. Então, perguntei-lhe:

> Pesquisador: tem uma coisa que eu gostaria bastante de presenciar, gostaria de acompanhar o senhor fazendo um instrumento de música, agora eu não sei se é possível, mas se fosse eu ficaria bastante feliz.
> Abdon: O que é?
> P: Quero acompanhar o senhor fazendo o búzio, nunca ninguém registrou algo desse tipo aqui, e eu gostaria de ser o primeiro, porque isso tem relação com meu trabalho e minhas curiosidades.
> A: tudo bem, nós podemos fazer alguma coisa por você. Agora, vamos ver como fazer. (conversa informal durante entrevista semi-estruturada, casa de Maktxo Fulni-ô, fevereiro de 2019).

Combinamos o "trabalho de fazer o búzio" para o dia seguinte, visto que a atividade convergia com o cronograma de estadia de idas e vindas. Neste sentido, o Mestre Abdon e o seu filho Sarapó (um dos grupos responsáveis pela execução do *tolê*) foram solícitos ao

conciliar seus cronogramas. Depois que finalizei a entrevista com o professor indígena, direcionei-me para a pousada na cidade que estava hospedado, por pouco tempo parei na frente da igreja no centro da aldeia para apreciar a festividade de *Yasakhlane*, foi quando encontrei com o professor Telson Fulni-ô que também estava me auxiliava com as traduções e alguns entendimentos do cenário intercultural. Ao relatar o ocorrido, ele sorriu e disse: "*é... mas o que ele vai fazer não é o nosso: o tradicional, ele vai dar um jeito de fazer o búzio, mas vai ser uma adaptação*", depois ele detalhou que um rapaz de um grupo musical também passou por lá fazendo um trabalho cultural de música nas escolas e também pediu o instrumento como uma recordação do tempo em que passou com os Fulni-ô. A principio não havia compreendido a dimensão do que ele relatava, mas continuei acompanhando o diálogo para aprender acerca dos regimes da "tradição" e sanar as minhas dúvidas acerca do caso Fulni-ô e da reprodução das flautas sagradas no Nordeste indígena. O professor Telson encerrou dizendo: "*ah, então é isso, ele vai fazer um instrumento de búzio pra você, mas, não pense que esse será esse da tradição, ele fará um parecido, um similar, mas, que não é o autêntico nosso, o daqui que tocam no tolê na frente da igreja"*.

No dia seguinte fui à casa de seu Abdon e nos direcionamos para uma área externa periférica à Aldeia do Ouricuri, uma área de "mata" da caatinga próxima aos "três juazeiros"[106] com pedras, vegetação rasa e seca. Fomos de carro até a área pretendida e iniciamos os trabalhos. Quando nos direcionamos ao ouricuri, sr. Abdon disse ao seu filho: "*e você avisou que estamos indo fazer isso ao pajé? Com a confirmação de Sarapó seguimos para a "mata do Ouricuri*", quando descemos do carro, comecei a organizar o equipamento de registro audiovisual enquanto sr. Abdon falava em *yaathe* com o filho. No meio da conversa ele dizia: "*está vendo Miguel, aqui não tem encantado, Fulni-ô não sabe o que é isso?! Isso é de outro canto, aqui nós não temos essas coisas, somos simples, não temos essas coisas que dizem esse tempo todo, a nossa vida é essa mesmo! Você já está aqui e já sabe*". Entretanto, quando ele foi procurar o facão que ficou perdido entre os galhos do pinhão, ele disse sorrindo: "*eita, será que o facão se encantou, que eu não tô mais achando ele*". E aquele conjunto de valores acerca dos encantados me intrigava ao ponto de entender como os Fulni-ô se relacionam em uma rede mais ampla e se singularizam no conjunto etnológico dos índios do Nordeste.

Em meio aos pronunciamentos em *yaathe*, seu Abdon e o seu filho escolheram as plantas do pinhão periféricas à área da Aldeia do Ouricuri para retirar. Eles cortaram e tiraram a casca do pinhão para deixar a madeira lisa. Depois voltamos novamente até a sua casa. No caminho

[106] Local próximo a aldeia do Ouricuri onde os indígenas se reúnem para cantar e coletar plantas "sagradas".

de volta eles me falaram que o toré é executado em vários momentos, mas alguns são mais especiais tendo sua funcionalidade mais marcada: "*os índios antigos cantavam quando alguém morria, mas, hoje, nós só cantamos assim quando o cacique ou o pajé falece, aí nós podemos fazer o nosso toré, se não for assim, fica um menor, mais curto pra ver logo*". Depois Sarapó mostrou um pedaço de cera de abelha de cor marrom escuro e disse: "*está vendo isso, é um dos segredos do instrumento, é isso que ajuda ele a funcionar*". Lembrei-me de outro momento quando ele me mostrou a resina de uma planta, que, quando colocada em seu cachimbo deixava o cheiro do tabaco e da fumaça com um ar perfumado. Deixei Sarapó na casa de Thuny Fulni-ô (pai de sua esposa e artesão), em um espaço que é destinado à fabricação de artesanatos e demais adornos indígenas. A principio eu não percebi, mas Sarapó ficou encarregado de abrir as madeiras do pinhão, deixa-las ocas para formar o tubo do instrumento. Enquanto isso passei uma hora conversando com sr. Abdon em sua residência junto com mais anciãs, como: Dona Tereza (sua esposa). Após algumas nuvens passarem ao céu ameaçando uma chuva, o mestre das cafurnas diz: *"[...] mas, Sarapó está demorando muito e nós não fizemos o negócio direito, nós vamos precisar voltar para fazer o trabalho"*. Logo ele chamou o seu neto, Gustavinho, para irmos novamente à "mata do Ouricuri".

Ao chegar descemos do carro e seu Abdon foi em direção as plantas, fez pronunciamentos no *yaathe* e começou a retirar novos troncos tendo como medida um outro pedaço de madeira. Depois, pegamos os pedaços e fomos até uma pedra grande em que ele disse: "*estamos fazendo um trabalho, nós estamos fazendo o toré, mas, aqui é a flauta do toré, nós estamos fazendo essa flauta pra você ver que nós temos flauta aqui*". Então começou a cantar algumas cafurnas com o jovem Gustavinho cortando a madeira com o facão, transformando-a em instrumento, criando forma sob uma harmonia da cafurna a qual é inspirada no *heia heia* do *tolê* Fulni-ô. Os Fulni-ô têm uma ideia de estabelecer uma comunicação com o Dono da planta através da música pedindo "licença" com uma reverência, ao demonstrar o yaathe eles demonstram quem são e de onde veem fazendo uma comunicação xamânica privilegiada com o sobrenatural. Ficamos na imersão das harmonias do *yaathe* até as madeiras estarem prontas para serem levadas. Aquela cena que eu captava (com câmera DSLR e gravador portátil) permitiu compreender parte das economias simbólicas de como o sistema estético Fulni-ô protege o seu "segredo" criando novas possibilidades musicadas, pois se os Fulni-ô não cantavam a "tôa" o *heia heia* do toré, eles faziam as cafurnas para atividades de característica aberta e pública, como a confecção e produção de uma cópia autenticada do búzio.

Neste momento retornamos para o centro de artesanato e continuamos a produção do par de búzio. Com uma furadeira acoplada em uma mesa, Sarapó abriu o interior das madeiras, confeccionou uma pequena peça de madeira oca para acoplar a paleta encaixada em uma borracha para adaptar ao tudo de ressonância. Neste tempo, sr. Abdon fabricava as paletas de bamboo fazendo o corte e a amarração de palha e cera de abelha. Em meio aos testes ele soprava a paleta de bamboo para verificar se o corte estava preciso com o som e vibração correta. Passamos algumas horas na tentativa de unir o ponto perfeito das peças. Em meio a alguma impaciência que surgia, sr. Abdon disse: "*você está vendo, o búzio precisa de tempo e paciência para fazer, é um instrumento complicado, o búzio é um quebra-cabeça, tem que juntar as partes dele e sair tudo certo, o som com tudo*". Estas ideias são semelhantes com os "casamentos"[107] de objetos que permitem a funcionalidade do instrumento. Após algumas tentativas e confecções de novas peças de tubos e madeiras, o pai e o filho partiram para os detalhes finais de pintura. Por fim, após a secagem eles tocaram os aerofones e disseram: "*pronto, agora você viu como é que fazemos e você já conhece*" (Abdon dos Santos, prof. indígena). Durante a volta das margens do Ouricuri o retorno à Aldeia Sede, questionei se o "búzio" era utilizado em funerais e em passagens de experiências de vida – morte.

> P: mas, e os búzios eram utilizados aqui em sepultamentos, você me contou que os índios cantavam muito nas pedras, nas furnas para se comunicar, ele também era tocado quando alguém morria? Ainda fazem isso quando alguém morre aqui?
>
> Sarapó: antes era feito só para as pessoas de grande importância. Mas, ainda tem isso, a gente só toca assim hoje quando são para as nossas lideranças – cacique e pagé (Sarapó, músico da tradição, idealizador do grupo Sawlin'ho-Sato).

Portanto, segundo o relato é possível concluir que antigamente nem todo funeral Fulni-ô tinha toré, mas que a prática era realizada pela comunidade para as pessoas que exerciam algum poder de autoridade. Para tentar estabelecer alguma continuidade ao assunto, sabe-se que os Fulni-ô realizaram um toré no falecimento do cacique anterior, João de Pontes, sendo um evento de grande impacto social que causou uma grande mudança, uma vez que o cacique e o pagé tem função indispensável no Ouricuri. O que sugere ligações das performances com a rememoração e as experiências de trauma com os eventos que causam disfunção social de

[107] O termo "casamento" é visto na cultura popular de forma geral, em especial na capoeira (regional e de angola) que tem na confecção do instrumento do berimbau a junção das formas e sons da madeira da beriba com a cabaça, as quais ambas precisam de um bom "casamento" ou junção para ter uma boa sonoridade, uma vez que suas formas precisam de uma certa simetria para resultarem em um único instrumento musical.

grande impacto. Neste sentido, o tolê organiza a vida étnica e é organizada por ela sendo uma ponte xamânica de comunicação entre os antepassados e os contemporâneos.

Figura 27- Conjunto de imagens realizadas a partir da gravação audiovisual da confecção de um tipo de par de “búzio” Fulni-ô, realizada nas margens da Aldeia Ouricuri e na Aldeia Sede. (parte 1).

Fonte: o autor, 2022.

Figura 28- Imagens realizadas a partir da gravação audiovisual da confecção de um tipo de par de “búzio” Fulni-ô, realizada nas margens da Aldeia Ouricuri e na Aldeia Sede. (parte 2).

Fonte: o autor, 2022.

10.5 A política da tradição e a cópia autêntica do búzio

Com o decorrer da minha experiência etnográfica vi diferentes tipos de "búzios", alguns servem para apresentações do *tolê* que mostram o "índio vivo em Águas Belas" dentro da Aldeia Sede e muito mais, àqueles que são levados para eventos fora da cidade e até mesmo os que são entregues/ vendidos para museus, grupos musicais e admiradores da cultura Fulni-ô. Todos estes são confeccionados com diferentes materiais. Os usados dentro da aldeia são conhecidos como os "tradicionais", sendo os búzios autênticos dos antigos. Os que são levados fora da aldeia para apresentações são feitos de PVC, borracha e taquari tendo um valor simbólico adaptado (como descrito no relato acima), pois o conjunto das técnicas do "búzio" e da sua expertise em montar e tocá-lo é o que permite de fato na sua transformação em um instrumento musical. Os instrumentos que são mercantilizados para os estrangeiros e centros de conservação são cópias autenticas, que utilizam de outro material e design, as suas apresentações também são adaptadas pelo regime de 'indianidade'. Ao longo da pesquisa, ganhei diferentes tipos de búzios de colaboradores indígenas. Até mesmo experimentos de flautas semelhantes ao búzio que usam de paleta e orifícios. Certa vez perguntei à um professor que levava um búzio de PVC ao evento do Encontro de Povos e Comunidades Tradicionais em Goiás: "e se você levar esse búzio de PVC e esquecer por aí, como fica? Ele não seria importante? Um segredo?" O professor respondeu:

> é sim, ele é o nosso segredo, outros índios do Norte também têm flautas, nós já vimos, mas nós temos a nossa flauta que é o búzio e o nosso jeito de tocar, aqui nós fazemos uma adaptação para poder mostrar nossa cultura, por isso é um búzio de PVC, veja... eu tiro essa paleta e essa borracha e aqui só sobra o cano, e você vê o que aqui? Não vê nada, apenas o cano. Então não tem perigo, porque as pessoas não conhecem [a técnica] e como faz ele, por isso a gente leva.
> [...] e vendo essas flautas dos xinguanos, eles fazem de cano para transportar, é igual a nossa, é de cano dentro... como é que tem essa? [referindo-se ao mesmo instrumento] ... não é isso de copiar de fulano, eles já tinham essa lá e nós já tinha essa aqui!
> (Professor Francisco, em sua casa fazendo cocares para comercializar no evento, agosto de 2018).

Podemos conferir que o búzio tem sentidos de extrema importância aos Fulni-ô, sendo um objeto que representa, materializa e educa à atenção ao regime de indianidade no caso de apresentar para fora, os seus sentidos são múltiplos que unificam e separam pessoas, etnias e religiões. O "búzio" que se comunica com a harmonia coletiva, o corpo e o ânimo das pessoas Fulni-ô, sendo uma das pontes para a comunicação com os antepassados e os que estão presentes. Os sentidos dos "búzios" são muitos e as suas sensibilidades também. As adaptações dos instrumentos ganham forma com combinações que se mesclam com as cafurnas, o protótipo

do índio genérico e a necessidade dos Fulni-ô representarem sua "cultura" em festivais e eventos. Por isso, fora das aldeias eles tiram a roupa dos "caboclos" e colocam a roupagem do "índio" contemporâneo, tocando búzios com chapéus de palha e cocares.

Ainda que os Fulni-ô mencionem alguma política de gênero em torno da aparição dos instrumentos, não ficou evidente se as fitas amarradas em torno dos "búzios" são relacionadas a alguma questão de gênero ou de negação da reprodução da imagem do instrumento. Possivelmente, há um modelo mítico da "parte revelada do sagrado", no sentido de o "búzio" aparecer, mas não ser visto de fato, uma vez que é encoberto pelas fitas. Tais detalhes revelam como tais esquemas são complexos e trabalhados no aspecto intraétnico. Em suma, podemos dizer que determinadas famílias se tornam protetoras deste ensinamento e desta técnica, uma vez que os "guardiões" são responsáveis pela execução do toré. Como disse sr. *Xixiá Fulni-ô*/ Abdon dos Santos: "*quando eu me for, quando chegar a minha hora, Sarapó vai assumir meu lugar, ele vai coordenar o toré de búzio*".

10.6 A comunicação e o transe do "tolê"

Na performance do búzio é possível destacar um conjunto de aspectos: motores, rítmicos, afeto-cognitivos e simbólicos. O transe certamente é um elemento central na comunicação do acontecimento, uma vez que as fontes sonoras são envolvidas por uma polifonia harmônica que revela o sincretismo étnico da junção de instrumentos ameríndios com estilos do fazer musical regional. As combinatórias culturais do *tolê* revelam um "índio" que sente afetivamente a sua etnohistória através de um ideal mítico que dramatiza uma luta e encontro ontológico (de encantados e santas). O toré rememora mitos, eventos fúnebres, de violência, medo, terror, perseguições, ao mesmo modo que se torna prática de revitalização central na representação do índio. Na polifonia do *tolê* performar animais é mais do que representar um ideal mítico, pois revela o próprio conhecimento acerca do seu território onde determinados elementos são destinados às categorias de entendimento com significados simbólicos e indéxicos que estão associados a uma práxis entre identidade/ território. Portanto, a performance-território expõe por comunicação (verbal e não verbal) um estado de arte que dramatiza a sua vida intercultural, o território e as suas interações interespécies. A cada "pisada" do "torezeiro" no ritmo dos "búzios, maracás e coro" nota-se uma ação comunicativa complexa que atua como um remédio para a alma, que por entoações, gestos e sentidos relaciona plantas, animais, clãs e pessoas, ao mesmo tempo em que se discrimina mundos e centros da existência

humana e não-humana. Pois, ao mesmo tempo em que o toré rememora eventos, os Fulni-ô também dizem que ele passa "força".

O transe do *tolê* foi destacado principalmente por S. Dantas (2011, p. 227, 231) a partir da dança e das entoações do: *heia, he, heia, he*. Segundo sr. Abdon dos Santos ainda que o "tolê" não tenha palavras pronunciadas em *yaathe*, o *heia he heia* atua com a finalidade "*de se comunicar com a Natureza*". Segundo contou o ancião, os índios antigos conheciam o *yaathe,* entretanto, quando eles queriam cantar com a finalidade de se conectar, eles cantavam a linguagem da Natureza, que não precisava dizer palavras com *yaathe*, mas, pronunciar o *heia heia*, sendo a forma que a natureza tem o seu ritmo, ele mencionou que essa forma de cantar seria semelhante ao que fazem os pássaros, assim o índio diz verdadeiramente quem ele é. O movimento do transe ocorre com um conjunto de fragmentos que se articulam criando o tempo certo entre as fontes sonoras, pisada dos pés, cantos, passos, animação como se fossem dos animais. Esta movimentação cria uma harmonia que busca equilibrar a vida étnica em um só corpo na realização do acontecimento: o passado e o presente. A articulação do *tolê* educa sensibilidades e estados afetivo-cognitivos que através da expressão destaca a tradição intersubjetiva e transcultural. Certa vez, perguntei para os responsáveis por guardar um par de búzios o por quê cantavam em *heia heia* e não em *yaathe*, já que a revitalização da língua é tão importante atualmente. Ele me respondeu:

> os índios de antes não tinham a preocupação em manter a língua, eles tinham uma outra sensibilidade... tinham como se diz... uma outra forma de se conectar e aprender com a Natureza deles e em volta. Por isso, não carecia deles cantarem em yaathe, porque era essa a forma deles cantarem para seus antepassados. Isso é coisa de muito tempo, de muito longe, nós nem sabemos o quanto, ninguém daqui pegou. Por isso, eles cantavam assim. Não precisavam cantar na língua, assim, dessa maneira, no heia heia eles se comunicavam com tudo que era coisa. Era a forma deles se sensibilizarem e hoje nós fazemos assim também, porque foi a forma que aprendemos. (sr. Abdon dos Santos, durante uma caminhada na Aldeia Sede, agosto de 2019)

É desta maneira que os Fulni-ô apresentam o seu "autêntico" ou revelar uma comunicação ao outro, mas que procura uma essência verdadeiramente indígena, se a expressão "natureza"é uma tradução aos nacionais, a sua conexão traduz uma busca continua pelas tradições do índio verdadeiro no modelo de 'indianidade' do *setso Fulni-ô*, com bastante destreza embaralham símbolos mítico, estéticos e éticos sob uma poética comunicativa em que nada dizem no *yaathe* e no português, mas através de uma performance da vida indígena na *língua misteriosa dos antepassados* eles dizem tudo através da performance xamânica polifônica com entoações, fontes sonoras, instrumentos, ritmos e comportamentos simbólicos.

A técnica performática do *tolê* permite uma ampla comunicação com o território Fulni-ô onde os afetos e a cognição podem rememorar acerca da interculturalidade através da dramática situação do contato cultural, em que o Índio carregando o seu búzio após o Dilúvio diz para os Deuses católicos e para Hermes – criador da harpa celeste - que ele já estava ali! A cada ano e passagem dos tempos um novo Dilúvio surge sendo preciso reafirmar esta concepção para que este Índio mítico caminhe, cante e dance ao som dos aerofones de paleta: "*kawê, kawê*".

Figura 29- Ilustração do toré de búzio realizado no oitavo Congresso Regional de Saúde Indígena Fulni-ô, onde constam os "torezeiros" que tocam "búzios" e aqueles com a maracá, assim como as "torezeiras" que sob quatro movimentos do toré público performam a junção de uma tradição indígena com um samba de roda. Os búzios comandam o caminho dos "torezeiros" indicando os movimentos e para onde cada personagem da ação dança e caminhe. Observação para mais um detalhe, o registro foi feito com diversos personagens da família Santos que narraram suas interpretações do toré: como sr. Abdon, Dona Tereza e seu filho Sarapó.

Fonte o autor, 2022.

11 Sociabilidade musical e os saberes sonoros Fulni-ô

11.1 "Yakhletxaka-sê: o canto da gente"

Yakhletxaka-sê é um termo em *yaathe* que se traduz como "ele cantou", mas também a "canto da gente" ou o "nosso cântico", esta noção está associada ao território, a sociabilidade musical e as memórias compartilhadas que são expressas pelos sons e sentidos. O termo remete à dinamicidade, formação musical e ao conjunto das tradições e saberes da etnia, bem como na consolidação do seu patrimônio cultural material e imaterial. As Aldeias são palcos da vida étnica que recebem a *pisada* do *tolê, do samba, do coco* e das *cafurnas* nos *terreiros* durante os ciclos festivos para a interação entre espécies (animais e vegetais) e efetivar comunicação extra-humana (como veremos ao longo do capítulo). O processo musical da aldeia guarda os fluxos (e contra-fluxos) das transformações simbólicas da comunicação Fulni-ô, demonstrando a dinamicidade do autóctone ao rural e ao urbano; da agricultura ao comércio; e da ecologia ao espetáculo. Nesta construção social o presente evidencia a comunicação de um processo simbólico, onde pisar no chão com os pés descalços não é apenas estar com os pés em cima do solo, mas sim uma ação simbólica similar a uma reza que demonstra uma relação de habitar que envolve um senso antropológico, arquitetônico e artístico (INGOLD, 2015). Podemos inclusive apontar que a "música indígena" - tal qual ela é demonstrada pelos Fulni-ô - é um ato de cantar o pertencimento (DANTAS, 2012) que envolve formas ético-estéticas através de movimentos corporais, que também atuam como fonte sonora e de sentido à etnia para *representar a indianidade*. O que induz a ideia do sujeito coletivo (BARTOLOMÉ, 2017), em outras palavras uma 'auto representação coletiva' que busca representar toda a comunidade e sua etnohistória através de sons e gestos realizados por um pequeno grupo de indivíduos.

O termo *Yakhletxaka-sê* surgiu durante a entrevista com o professor indígena *Maktxo* Fulni-ô/ Ediraldo, que mencionou um conjunto de estilos e saberes musicais que são internos dos Fulni-ô. Enquanto eu estava preocupado em compreender o que os Fulni-ô classificam como "tradição musical", o professor me explicava que quando se traduz alguma letra ou cantiga ao *yaathe* ocorre uma transformação de sentido para tornar algo comum à comunidade através do idioma. Neste sentido, a lógica e a semântica que o termo aponta abrange uma concepção englobante de criatividades e tradições[108]. A conversa surgiu durante uma entrevista em que observei os materiais pedagógicos feitos pelo professor indígena que continham o termo

[108] Ainda que o professor mencionasse tal maneira de indigenizar o mundo (SAHLINS, 2003), ele detalhou que o *tolê* não é incluído nesta concepção uma vez que a sua semântica exerce uma linha de continuidade de tempo anteriores e não passa por uma reformulação lógica e semântica de sentido.

yakhletxaka, que, do verbo cantar significa: “eu canto”. O professor também explicou que as variações da partícula (*sê*) podem indicar o passado, o que transforma o verbo em “ele cantou”. Desse modo, a partir da sua interpretação, as variações dessa partícula podem traduzir uma questão mais abrangente, pois quando se junta a esta expressão o pós-fixo (*sê*) compreende-se no *yaathe* a 1º pessoa do plural (nós), tornando-se também “nosso canto, nossa música”. Além disso, o professor respondeu algumas das minhas indagações acerca da tradição musical. O cenário musical Fulni-ô é diversificado com uma diversidade de gêneros e influências externas, indo desde as músicas sertanejas, músicas indígenas, xamânicas, nacionais, populares, serestas. Desse modo, qual é a música tradicional Fulni-ô? Como os Fulni-ô apresentam suas performances resguardando seu “segredo” e o “sagrado”? Tais questões foram constantes nas minhas entrevistas e conversas informais. Desse modo, desenvolvo uma reflexão temporal do constructo estético e histórico. Principalmente, no modo em que os indígenas elaboram suas mobilizações e performances na intenção de apontar transformações e adaptações. Diante desta questão, há uma preocupação dos indígenas em distinguir o que é “originário, de dentro e de fora” do povo. Logo, a utilização do termo “tradição” aponta amplos processos de adaptação e ressemantização, pois a categoria em sua forma reflexiva busca organizar um mundo de histórias e relações sociais para compreender as formas de seleção de conteúdo através da memória, transmissão e aprendizagem, logo, tradição e criatividade podem compor uma dialética em sua composição social (MORIN, 2016).

Por conseguinte, a musicalidade[109] indígena está associada à memória e ao pertencimento, pois, narra o sentido de ser com o seu acúmulo cultural material e imaterial, inclusive, com os aspectos afeto-cognitivos compartilhados socialmente. É deste modo, que a música interage com os ciclos ecológicos, festivos, sincréticos e terapêuticos de revitalização das aldeias, onde de algum modo ela atua de modo terapêutico. Nela estão contidos os elementos dos encontros de sociedades, costumes, tradições e economias simbólicas entre o que se entende genericamente por “coisas de índios, negros e brancos”, mas, para além disto, também são formas reflexivas para um quadro geral de disputa intraétnico e interetnico. Neste caso, o “rito ouricouri” no *Keyxatka-lhá*, a presença do catolicismo popular, a *Festa da Aldeia*

[109] Em alguns casos e estudos da etnomusicologia podemos encontrar a classificação de música indígena como uma categoria ética de reflexão. Nesta direção, o termo música e música indígena não aparecem de modo nativo, havendo outros termos classificatórios para abordar tais expressões que se enquadram dentro desse espectro de atuação. Em uma tentativa de traduzir tais entendimentos utilizamos (NETO; BITTENCOURT, 2017) a noção de musicalidade para se referir as expressões culturais com características musicais que não utilizam de modo êmico a classificação de música. Por outro viés, no caso Fulni-ô descrevo uma particularidade uma vez que a noção de “música indígena” é trabalhada como algo que envolve: dança, cantos, uso da maracá e/ ou as flautas do búzio.

(Festa de Yasakhlane) e a Festa Junina (São Sebastião) são festividades marcantes e constituidoras do pertencimento étnico. Nestas festividades os estilos musicais do toré de búzio, as cafurnas, coco e sambas de toré são expressões que indicam as particularidades Fulni-ô e a preservação da vida indígena no estado de PE. Ainda podemos agregar influências externas, como: o forró, sertanejo, serestas, pop, rock, reggae e mais que somam um agregado de estilos musicais. Neste sentido, há uma necessidade de separar o que é interno e externo, sendo a "música" uma concepção Fulni-ô de acúmulo sociocultural, concomitante a "tradição" resguarda os emblemas da identidade de um processo sócio histórico que busca singularizar e organizar o mundo Fulni-ô. Para tal, a "tradição" não é estática contendo em si um processo dinâmico de contraste com elementos da contemporaneidade e sobretudo político na sua retórica. Os artigos da obra (já comentada) - Toré: regime encantado dos índios do Nordeste (GRÜNEWALD, 2005) – dão grandes indícios do potencial interdisciplinar deste campo partindo para análises das várias antropologias (popular, folclore, simbólica, da música, da dança - para citar algumas apontadas por Pereira (2005, p. 231)). Embora a coletânea (ibid.) não tenha nenhum artigo sobre os Fulni-ô, os demais trabalhos (a mencionar alguns: NASCIMENTO, 2005; MOTA, 2005; VALLE, 2005; PEREIRA, 2005) trazem importantes paralelos acerca da construção simbólica e musical do Nordeste indígena.

Acerca da temática da tradição as expressões culturais revelam elementos materiais: os instrumentos indígenas (búzio, pife, maracá, apitos), roupas, letras e, imateriais: técnicas, processos de ensino-aprendizagem e processos sociais relacionados com postos de autoridade e dinamicidade da cultura. Os especialistas da música Fulni-ô conhecidos como *mestles* são os mediadores de mundos e detentores da memória, as suas narrativas na língua indígena *yaathe* expressam um sentido singular e cognitivo de falar, ouvir e cantar. É desta maneira que, como diria Miguel Wisnik (1989) são mediados pela comunicação e orientação de códigos os meios ontológicos, motores e afeto-cognitivos que revelam sentidos e uma significação do mundo. Diante desta afirmativa, destaco que o *yaath*e é o meio, instrumento e chave essencial para a construção do sentido da pessoa: *o setso Fulni-ô*. Consequentemente, valorizar e registrar as narrativas da língua indígena, ou, as suas etnohistórias cantadas são algumas das principais formas de ações culturais no trabalho do patrimônio cultural imaterial, na medida que as obras servem de apoio à educação indígena e a formação da juventude étnica, na intenção de trabalhar em torno da preservação da diversidade sociolinguística. Essa operação é uma constante na semântica musical como veremos, que, ao traduzir cafurnas, rezas católicas, músicas da cultura popular, brasileira e internacional se criam traduções na comunicade. Em outros termos,

também expressa uma gramática cultural por orientações que apontam as formas de preservação linguística e de indigenização do mundo Fulni-ô.

> **P:** Abdon, o sr. aprecia as músicas em português que são transferidas para o *yaathe*?
> **Xixiá/ Abdon:** Quando passa pro *yaathe* eu passo a curtir ela... quando elas estão assim no português eu não gosto, só gosto depois que passa pro *yaathe*. O *yaathe* está presente na igreja e no celular dos jovens. Nós temos uma ferramenta importante, mas estamos numa fase difícil. A rádio nós tinha, mas está parada. A escola está caminhando, ainda tem velhos presentes... porque ainda resiste. O *yaathe* é uma língua complicada de sistematizar, se você for colocar dá zero! É complicado, mas, os mais velhos estão entendendo que a escola é uma ferramenta para ensinar (*Xixiá* Fulni-ô, Abdon dos Santos, professor indígena, agosto de 2018).

Uma das rezas compartilhadas por todos da aldeia se refere à *Yasakhlane: a Santa e Padroeira da Aldeia Fulni-ô*, que resguarda o mito do contato cultural e do encontro de povos. No decorrer da pesquisa encontrei muitas vozes que cantavam a mesma reza no *yaathe* e a traduziam de modo parecido, ainda que muitos significados se conservavam nas traduções, um ou outro detalhe era modificado. Segundo me contaram, essas rezas da igreja não são cafurnas, são apenas rezas transferidas ao *yaathe* para serem cantadas na igreja, que "o índio ressignifica ao seu mundo para ganhar força e valor" (Ediraldo Torres/ Maktxo, prof. indígena). Esta mesma operação foi encontrada em muitos casos, o que evidenciou uma sistemática padrão na forma dos Fulni-ô executarem a indigenização do mundo (SAHLINS, 2003 [1985]), sendo a língua *yaathe* a principal forma desta ação.

Quadro 8- Reza de *Yasakhlane* no *yaathe* com sua tradução no português (registrada e traduzida por dois professores indígenas, em julho de 2018).

Oração de *Yasakhlane*		
Yaathe	1ª versão	2ª versão
Yasakhlane	Nossa Grande Mãe	Ô Maria
Yasakhlane	Nossa Grande Mãe	Ô Maria
Ehesanelha	Grandiosíssima	Concebida,
E flidwanelha	Puríssima	Sem pecado
Ya kmasilhaxto	Peço/ rogai por nós	Rogai por nós
Ya kmasilhaxto	Peço/ rogai por nós	E recorremos a vós
Ya tx`txalha nosehemã	Para nossas vidas seguirem em frente	

Fonte: o autor, 2022.

11.2 Das ecologias e trabalhos agrários aos palcos e teatros

Se antes na etnologia de baixa distintividade *as cantigas dos antigos* também eram chamadas de "toré" e "toadas" como um padrão genérico às expressividades culturais (PINTO, 1956), hoje, sabe-se que o *tolê Fulni-ô* está associado a situação e a dança como um padrão expressivo dos *torezeiros e torezeiras* que usa da polifonia da *maracá, búzios e vozes* que se

alternam no: "*he – eia, he -ia*". Como já descrevi o toré nos capítulos anteriores, concentrarei esforços na cafurna e na etnohistória da adaptação musical Fulni-ô. Em muitos casos, as cantigas de trabalho reconhecidas como as *toadas dos caboclos* ou *cantiga de índio velho* eram músicas de trabalho cantadas no português que traduziam o contexto do colonialismo interno, da formação agrária e das "misturas". Para tal, muitas expressões indígenas são evidenciadas no contexto agrário como: *as toadas, toantes, linhas, benditos, a bata do feijão/ milho (e o toré* para reivindicar a indianidade) (OLIVEIRA, 2005; GRUNEWALD, 2005). Com o decorrer dos anos tais práticas ganham sentidos através das transformações culturais agrárias e do modo de produção para incorporar o campo da memória, das políticas de patrimônio, mercantilização cultural, espetáculo, coreografia, teatro e cinema. Um dos casos emblemáticos é narrado através do samba ou coco, o qual era realizado na fabricação de casas, onde "os índios se reuniam para pisar" e "bater o chão da casa, tudo dançando" (Mestre Matinho, Aldeia Sede, janeiro de 2021). Neste sentido, as *choças de palha e casas de taipa* que preenchiam o rito do Ouricuri de antigamente, hoje são utilizadas no campo do turismo étnico como objetos da memória da autoctonia nordestina aonde se guardam *encantos* e *ensinos verdadeiros da natureza*.

Por esta razão, é possível destacar um conjunto de esquemas éticos, estéticos, antropológicos e até mesmo arquitetônicos na dinamicidade da tradição do fazer musical Fulni-ô. A "pisada" é uma expressão para se referir aos pés que batem no chão de maneira ritmada, sendo uma fonte sonora corporal, geralmente associada a alguma atividade de trabalho, como construção de casas de barro, plantios, colheitas de milho, de feijão de corda e ciclos festivos[110]. A frase antiga: "vamos fazer o samba e pisar à noite" era sinônimo de trabalho coletivo para assentar o piso de barro da casa de algum "índio", como bem nos disse Mestre Matinho, durante o trabalho de registro e salvaguarda de Mestre Tradicional[111]:

> **P:** Mestre [Matinho] conte pra gente, por favor, como começou a sambada aqui, a inclusão dos instrumentos, como o pessoal dançava o samba aqui?

[110] Tal ato corporal é dotado de sentido sendo valorizado pelos próprios indígenas que observam na prática uma continuidade histórica associada como algo da "tradição". Um grupo de jovens professores indígenas Fulni-ô, através do Coletivo Thul`se audiovisual realizaram uma obra fílmica intitulada: *O som dos pés (2020, 10m, Dir.: Tahyo Fulni-ô),* que detalha os sons, sentidos e ciclos do comportamento simbólico associados a coleta de plantas no território com ações comunitárias.

[111] A obra audiovisual está disponível no link: < https://www.youtube.com/watch?v=s7t6nZfktA4&t=150s>. O registro foi desenvolvido após a aprovação no Edital da Lei Aldir Blanc, organizado pela Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco (Secult/ PE), no ano de 2020-2021. O registro foi realizado durante a pandemia (COVID-19) com todos os cuidados de isolamento prévio à ação e cuidados sanitários para adentrar no território indígena, bem como entrevistar os colaboradores do registro, intitulado: Mestre Matinho: pife e tradição Fulni-ô. Perguntei ao Mestre Matinho o que ele pretendia mostrar e representar da sua vida musical e qual a intenção do registro. O Mestre disse: "*o pife, tudo que eu venho fazendo é em torno do pife, eu quero que você fale e mostre eu tocando ele*".

> **Mestre Sêtka/ Matinho**: É o coco... o coco... ele tem várias misturas, mas, aqui, o nós... o samba da tribo Fulni-ô. Dá esse nome porque ele era batido pelos pés e ele não era instrumental, o único instrumento que tinha era o ganzá, ou o ganzá ou a maracá, né?! e aí os índios velhos e as índias nas festas juninas, eles se juntava e dançava o samba de coco a noite toda, tudo no pé, batido mesmo no pé. E nas tapaia de casa de antigamente, hoje não que tá sendo de alvenaria pra não acabar com a natureza, porque se for fazer todo ano, a multidão de índios que tem aqui, mais de 6 mil índios, se for fazer suas casas de palha, as ocas como era de primeiro que fazia aqui, aí vai acabar a floresta, vai acabar a natureza, aí por isso, o pajé e o cacique mandou fazer uma casa de alvenaria. Porque ali fez e pronto, ali só vai consertar ela... Mas, na época era assim, fazia a tapaia de casa. Ai o dono da casa o índio chamava a galera, né?! ... que era os indígenas, ai tapava o dia e quando era noite era coco até amanhã bem cedo, quando amanhecia o dia a casa estava como que tava cimentada deles pisar, agora homens e mulher... e o coco da época não era esse coco de imbuigada, praieiro, de roda... era o coco mazurcado, por isso que deu o nome de samba de coco mazurcado, porque era no pé ... ta-ca-pa ta-ta, ta-ca-pá ta-ta ... e só o ganzá .... e aí eu vou mostrar como era o samba deles... (Manoel de Matos, 01/2021)

A noção de "pisada" mais uma vez mostra por uma via estética e performática (TURNER, 1986, 2015) o processo social e simbólico da história dos Fulni-ô. O ato de pisar está em muitas atividades coletivas na realização de práticas que conectam o território e a comunidade através da noção de identidade. Através da dinamicidade e complexidade de determinados estilos e expressões culturais - como os cânticos de trabalho na roça, ditos pelos Fulni-ô como *a batida do feijão* - feitos pelos índios velhos quando se reuniam para os trabalhos rurais lidamos com as transformações semânticas para a imagem de um Fulni-ô contemporâneo. Hoje, a batida de feijão é praticamente extinta estando quase inexistente na aldeia, sendo realizada por poucos índios, que, com uma breve cantoria relembram os cantos de roça e o trabalho coletivo do tempo em que os Fulni-ô guardavam suas sementes e elaboram políticas de distribuição das colheitas. A *bata/ batida de feijão* é relembrada em proximidade as *toadas* dos índios antigos, tendo os seus cantos realizados no português[112], os quais assim como outros ritmos e práticas foram se distanciando na constituição de tradição contemporânea. Desta mesma maneira, foi notada uma série de transformações no fazer musical associado com as atividades de trabalho coletivo.

> **Xixiá/ Abdon dos Santos**: a música em viola cantada em português é um ritmo que foi extinto, eles não cantam mais [...]
> **Telson Fulni-ô**: [complementou] [...] era um ritmo do não-índio que eles aprenderam isso. Parecia uma brincadeira fruto de uma reunião. Eles cantavam trabalhando embaixo do sombreiro das árvores e o redor do feijão... o pessoal gostava de cantar e aí conhecia os músicos e cantavam, né?! Existe gravação de toadas dos tempos atrás

[112] Durante o trabalho de campo o professor Telson Fulni-ô mostrou uma fita gravada com muitas *batidas de feijão e toadas* produzidas por alguns anciões anos atrás, segundo mencionaram daquelas gravações, apenas dois ou três indígenas estavam vivos. Não me foi permitido copiar as gravações em um pendrive, entretanto, pude gravar alguns trechos com meu gravador no momento em que o material foi mostrado. Possibilitando uma compreensão histórica do fazer musical associado aos ritmos e vida do *trabalho*.

> do tio Jazi, Lolo, Pinto. O Jazi foi quem trouxe o pendrive com essas músicas que estou te mostrando" (conversa com professores Fulni-ô, na Aldeia Sede, em julho de 2018).

Figura 30- Atividade da bata do feijão realizada em lembrança aos antigos que faziam tal atividade com cantos de trabalho. Imagem captada na Aldeia Sede Fulni-ô e extraída do youtube.

Fonte: desconhecida, s.d..

A *pisada* traz um movimento rítmico sendo o corpo uma fonte sonora no fazer musical, que esteve presente na construção das *casas de barro/taipa* e na agricultura. Também é presente imemorialmente no tolê, "*desde o tempo dos índios mais antigos, eles dançavam pisando, fazendo ritmo com os pés descalços quando entoavam cantigas da natureza sem letra*" (sr. Abdon dos Santos, 08/2018). A *pisada* cria ritmo à produção social e revela um modo de habitar o mundo, se antes o barro era pisado ao som do coco ou do acontecimento do *samba* para construção de moradia e o compartilhamento de práticas coletivas e agrárias, atualmente há um sentido de rememoração na "pisada", estabelecida como uma forma de reza que evidencia um movimento coletivo de conexão para a alimentação do ânimo, sendo (em indicação) uma forma de reza que busca a *força (eididi)* ao se comunicar com a ideia de passado, presente e futuro. Para isto, os pés descalços demonstram o fluxo de energias da terra à corporeidade Fulni-ô. Inclusive, os pés descalços para os Fulni-ô é um dos sinais diacríticos mais antigos, estando presente nas ações dos anciões e na realização da performance do *tolê* e da *cafurna*. Portanto,

a comunicação (verbal e não-verbal) demonstra a relação com o território conferindo através de práticas musicadas e cosmológicas uma identidade partilhada pelo povo étnico.
Segundo me informou Arytana Veríssimo, um importante articulador artístico-cultural da etnia, "*pisar no chão é um elemento importante semelhante a uma reza*", essa mesma menção também foi registrada em uma recente obra fonográfica (que se baseou em [BITTENCOURT, 2019] para auxiliar na produção do CD).

> [...] estar descalço na terra estabelece um contato com Eedjadwá e os ancestrais, pisar na terra é se comunicar com tudo isso. Nós, os Fulni-ô, ficamos alegres quando cantamos e dançamos [...] No momento em que batemos o pé no chão, conversamos com a terra para fortalecer o nosso espírito. É por isso que os cânticos são sagrados para nós Fulni-ô." (Txakumayá Fulni-ô/ Ary Verísismo, Cafurnas Fulni-ô, Agô Ancestralidade, 2019).

Pisar na terra *(fea)* e cantar é estabelecer uma comunicação com a ideia da totalidade, ligando "*as energias daqui [da terra] com as do céu*". Inclusive, em *yaathe* o termo: *feyaa* assume a tradução de "o terra" associada a planeta revelando nesta semântica níveis de abordagem que vão do chão aos astros. Desta maneira, *o toré de búzio, o coco, as sambadas, toadas e cafurnas* são expressões da cosmologia e identidade que se referem aos encontros étnicos com o regional no regime da indianidade e ao tempo contemporâneo da interculturalidade. Aonde a musicalidade é o elemento de reflexão, mediação, ensino e aprendizagem cultural da tradição e, principalmente, da conscientização do ser Fulni-ô.

O processo da musicalidade Fulni-ô já foi descrita de muitas maneiras e abordagens, os etnólogos da velha guarda mencionaram elementos que não se encontram mais, ou, são restritos (vimos este tema com exaustão nos capítulos anteriores). Os trabalhos mais recentes a partir da década de 90, ilustram pontos de mediação mais próximos detalhando a inter e (trans)subjetividade das identidades: indígena e regional dos Fulni-ô. Nesta fase, certamente os trabalhos de Nascimento (1998) e Dantas (2002, 2004, 2011, 2012) se destacam por tratarem especificamente deste tema ao apontarem: as profecias, conscientização indígena e organização do mundo da tradição ao classificar conteúdos semânticos. No meu caso etnográfico, procurei compreender o transe ou o êxtase musical como uma 'comunhão de dispositivos' que se 'movimentam em e para o mesmo curso'[113]. Os gestos, as entoações, os sons, as letras e significados são elementos que se articulam para o mesmo movimento. Neste sentido, pareceu-me que a concepção de "pisada" se destacou como elemento central no processo social do

[113] Aqui, resgato o conceito de performance em seu senso etiológico mais essencial: um movimento em curso caracterizado por uma comunicação verbal e não verbal dotada de sentido e significado.

sagrado da constituição indígena, pois, presente em um longo processo temporal, a pisada está atrelada a muitos tipos de musicalidades e ciclos da vida étnica, os quais vão de um regime agrário para um regime da indianidade (estético-religioso-artístico). Em suma, *a pisada* evidencia economias simbólicas, estados de ânimo e formas comunicativas associadas com os ciclos da vida étnica que representa o índio. Transformar ideologias da autoctonia aborígene em performances exige um comportamento de dramatização da vida social, onde o palco da vida é uma constante luta étnica do teatro cotidiano que guerreia por significados, mas, também é dotada de uma plasticidade para criar aberturas. A representação de uma substância cultural através destes emblemas da identidade utiliza de retóricas contraditórias que manifestam as projeções e o etnocentrismo das relações humanas de ambos os lados.

Tais temas também envolvem outros quesitos da natureza da função social do gênero nas metas particulares do povo, uma vez que o espaço de homens e mulheres é informado pelas concepções socioculturais de gêneros. Enquanto, os homens tem maior acesso as atividades de turismo e entretenimento, as mulheres são destinadas prioritariamente aos serviços domésticos. Se de um lado vemos nas políticas da tradição do toré alguns regimes de gênero plural, no sentido de as mulheres cantarem e dançarem o toré mas não tocarem os instrumentos, e segundo contam existem proibições para as mulheres manusearem os objetos no cotidiano. Na exibição das cafurnas as atividades que surgiram como um espelho da necessidade de inserção de atividades econômicas e artístico-culturais afastam cada vez mais as mulheres de também exibirem a "cultura Fulni-ô". Como resultado da pesquisa ficou evidente um conflito em torno da participação das mulheres no cenário de circulação cultural e de realização das performances. Sob a ideia de que as mulheres cuidam da casa e dos filhos e os homens vão em busca da caça na cidade (que seria a venda de artesanatos).

Ainda há uma forte ideia no povo Fulni-ô de que o lugar da mulher é cuidar do lar e das crianças, inclusive, encontrei casos de ansiedade de muitas mulheres conquistarem autonomia profissional para a realização de uma vida econômica. Tais dilemas foram perceptíveis em muitas entrevistas, que, sob muita desconfiança falavam dos sentimentos do trabalho doméstico e de um afastamento das mulheres nas atividades do turismo. Certa vez uma índia com receio disse: [...] "*através desse seu trabalho, todos vão saber que agora nós mulheres também queremos trabalhar com algo que nos possibilite crescer, ter dignidade, porque só isso [de cuidar do lar] não pode, isso não é vida, nós também queremos ter nosso trabalho e nossa vida* (L. índígena Fulni-ô, cerca de 40 anos). Por outro lado, os organizadores brancos dos eventos que lidavam com essa temática chegavam a propor aos indígenas a presença feminina nas

apresentações e cantorias. Desta maneira, em muitas imagens, vídeos e fotografias das performances Fulni-ô se nota uma ausência da participação feminina.

11.3 Redes musicais e comunicação indígena no Nordeste

A música indígena no Nordeste tem uma política da alteridade em torno do toré, da jurema e da "tradição". O cenário de mobilização visibiliza as complexas trocas, expressões do toré indígena e criação de particularidades. Apesar da ausência de maiores dados entre os Fulni-ô, é possível destacar fragmentos de uma 'continuidade em transformação' nas redes de comunicação entre os indígenas no Nordeste, as quais repercutem em lutas territoriais, busca por direitos e criatividades estéticas. Zeferino Nascimento (1998) aponta redes de comunicação na historicidade e transformações semânticas da musicalidade Fulni-ô:

> Temos como exemplo destes o coco de roda, que é uma herança que os ancestrais Fulni-ô tiveram do povo negro e a cafurna, uma herança dos grupos indígenas Kariri-Xocó e Xucuru. O coco de roda tem a função de entretenimento durante as festas juninas. É dançado em círculo e tem um coro responsorial ao solista, que por sua vez pode cantar versos improvisados ou decorados. A formação musical do coco de roda tanto pode ser formada pela banda de pífano da aldeia, como pode ser composta de um pandeiro que é conduzido pelo solista ou puxador. A cafurna, por sua vez, funciona como um mecanismo de conscientização do grupo acerca de sua cultura, é também um modo que os Fulni-ô encontraram para apresentarem uma cultura musical indígena para os não índios. Tem diversas coreografias de dança e, como o coco, possui um ou vários solistas com acompanhamentos de um coro. O instrumento musical é o Maracá que normalmente está na mão do solista (NASCIMENTO, 1998, p.5).

Como bem esclarece Nascimento acerca de um sistema de interações culturais, a musicalidade Fulni-ô está conectada com uma rede étnica maior. O samba, o coco e a cafurna são instrumentos de entretenimento, conscientização dos dilemas e dramas vivenciados pela comunidade étnica, sendo um modo de realizar ações e disseminar informações através da comunicação musicada. Os temas cantados abrangem: a manutenção do idioma; a preservação das serras; reverência aos animais da região; a identidade indígena contemporânea; modos de integração dos grupos; demais sentidos e profecias[114]. Hoje, existem grupos musicais de samba e cafurnas que desempenham uma relação de dom, prestígio, criatividade e domínio da pedagogia musical. Os Fulni-ô também mencionam personagens históricos que são símbolos

[114] Muitas cafurnas registradas estão disponibilizadas no apêndice do trabalho, as quais servem de dados etnográficos para tais afirmações.

de contatos culturais, como um certo mestre negro (José/ Zé Domingo), que fazia a sambada nas festas juninas e teria seria bastante apreciado por todos da Aldeia. Tal homem foi apresentado na pesquisa como o responsável pela inclusão do coco de roda nas festividades, como disse um índio músico da tradição: "ele vinha aqui todo ano, aí os índios gostavam da música dele e começaram a fazer aquele coco também, foi assim que ficou" (Wyho Fulni-ô, Aldeia Sede, julho de 2019). Outros personagens também aparecem para revelar anagramas culturais que espelham miticamente o contato cultural e um sistema de trocas simbólicas. Ademais, segundo o relato abaixo de Leonardo Cunha (2008), outros percursos e redes musicais são mencionados que traçam paralelos e parceiros privilegiados de ensinamentos musicais entre os Fulni-ô e Kariri-Xocó com seus processos de territorialização e a 'reterritorialização do toré'.

> Embora não seja objeto central desta pesquisa, este tipo de Toré tem sido apresentado amplamente pelo grupo da Thá-Fene, o qual atribui sua origem ao povo Fulni-ô. Na cultura Fulni-ô, o próprio nome Toré ou Tolê (em yathê) designa o ritual sagrado onde o par de Búzios é tocado por dois homens, que dançam ao lado de duas mulheres que seguram nos seus braços. Segundo alguns informantes, no contato com a cultura kariri-xocó, os Fulni-ô assimilaram o Toré destes últimos, começaram a traduzir as letras para o Yathê e designaram esta forma como cafurna, diferenciando do seu Toré (Búzios). De maneira oposta, os Kariri-Xocó assimilaram o Toré Fulni-ô, que passaram a designar como Toré de Búzios (referencia ao instrumento), mas fazem questão de frisar que a maneira de dançar e praticar esse Toré segue a "forma kariri". Aqui designado Toré de Búzios Kariri-Xocó, pode-se levantar algumas hipóteses relacionadas a sua relativa frequência nas apresentações do grupo da reserva Thá-Fene e outros grupos Kariri-Xocó que vêm a Salvador, posto que os Fulni-ô que aqui estiveram não mostraram este Toré. (CUNHA, 2008, p. 149).

Como demonstrado há um sistema de troca cultural e de aperfeiçoamento para particularizar determinadas práticas, ou seja, criar uma *semente e pisada* própria. Desta maneira, é significativo que os Kariri-Xocó são os únicos que podem participar do Ouricuri Fulni-ô, e que ocorra uma aprendizagem de indígenas próximos ritualmente autorizados, além disso também mostra um traço recorrente: quando apreende e começa a praticar outra pratica ritual (ou que tenha haver com ritual) sempre haverá uma inovação que é entendida como "próprio", tal com a pisada. Tais temas foram desenvolvidos por Nascimento (1994) no caso Kiriri, e por Arruti (2004) no complexo Pankararu. Na minha leitura, devido a ausência de maiores registros e informações, ainda não é possível ter certeza da completude das influências e dos caminhos do *tolê e da cafurna Fulni-ô*. Como demonstra Cunha (2008) acima, há uma comunicação de dois parceiros privilegiados, mas, que por outro lado não encerram as trocas simbólicas musicais que pode conter uma rede maior de interações

Thxyxá Fulni-ô/ sr. João (cujo é o pai de Wakay: criador da reserva Tha-Fené) mencionou que as redes musicais da cafurna ocorreram a partir de processos de territorialização e trocas políticas. Ele e mais "anciãos" da aldeia Fulni-ô me afirmaram que: "*isso daqui poucos vão te contar, mas isso veio de fora, é lá dos Kariri e da mata da cafurna*", fazendo referência aos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio/ AL e principalmente aos Xucuru-Kariri da Mata da Cafurna de Palmeiras dos Índios/ AL. Em entrevistas pessoais, a professora Marilena A. de Sá também confirmou a possibilidade de uma rede de comunicação com amplas consequências nas expressões musicais. Por outro lado, alguns jovens Fulni-ô engajados no universo musical ressaltaram que a comunicação mais estreita ocorre com os Kariri-Xocó, cujos tem costumes parecidos e a prática do Ouricuri. Portanto, ao que tudo indica, no contexto de reconhecimento da indianidade uma rede étnica se formara em apoio as reivindicações indígenas impulsionando uma constelação étnica de forças políticas e de trocas. Neste sentido podemos traçar paralelos das transformações musicais com as reivindicações territoriais dos Fulni-ô, Kariri-Xocó e Xucuru-Kariri nos séculos XX e XXI. Como é sabido tais indígenas formaram redes políticas de reivindicação com apoio e reciprocidade que certamente envolveu um contexto de relevância para troca musical étnica entre o toré e a cafurna. Se de um lado o processo histórico nos direciona para as dinâmicas e influências das modalidades, do outro os indígenas do Nordeste apresentam uma música "originária", "autêntica" e germinada em decorrência das bagagens culturais, influências e criatividades.

Deste modo, a *cafurna Fulni-ô* (sob a óptica interna) é vista (ainda que com influências interétnicas processuais) como algo exclusivamente Fulni-ô, pois a partir do momento em que é cantada no *yaathe* ganha sentidos que não existiram anteriormente em nenhum outro grupo. Esse processo de reconstrução do passado e recriação do presente revela um regime de saber com contradições e ambiguidades, pois muitas vezes a ideia do "autentico" e do "original" procura camuflar uma rede de apoio de trocas de saberes indígenas, sendo justamente nas narrativas do *autêntico* que são encontradas problemáticas em torno dos processos criativos e de autoria. No entanto, ao meu ver, tais relatos e escritos carecem de maiores detalhes, sendo possível apenas indicar e supor uma rede de comunicação entre determinados povos no Nordeste brasileiro, que em torno de uma situação política buscam singularizar e autenticar a sua forma de pisar o mundo. Neste sentido, é possível considerar que tais redes impulsionaram aprendizados recíprocos nas etnias que aprimoraram uma comunicação política e performática através da criatividade do ato de pisar, cantar e pertencer no 'regime da indianidade'.

De modo geral, os Fulni-ô compreendem que: "*o toré dos indígenas do Nordeste é na realidade a cafurna dos Fulni-ô*", por não terem mais elementos indígenas associados como: máscaras, búzios, etc. Tal pensamento que parte dos Fulni-ô reforça um senso de hierarquia étnica no Nordeste. Ademais, como visto, a questão do idioma indígena também se torna marcante, uma vez que para os Fulni-ô a perda ou tentativa de retomada dos idiomas indígenas no Nordeste são projetos que se inserem em uma não continuidade, sendo, portanto, projetos distintos dos deles, pois (segundo contam os Fulni-ô) "*manter uma linha de continuidade que trabalha em torno de sua preservação difere de uma ação de retomada linguística*" (Maktxo Fulni-ô/ Ediraldo, professor indígena, Aldeia Sede agosto de 2019). De todo modo, ainda que as retóricas sejam utilizadas estrategicamente, de modo geral as reivindicações indígenas não se esbarram nestes fatores hierárquicos autocentrados, pois os Fulni-ô são um grupo de apoio aos demais povos no Nordeste, prestando e recebendo apoio quando necessário às reivindicações políticas.

Em outro aspecto, se os Fulni-ô com o decorrer dos anos (1920 – 1990) restringiu o seu toré (e muito provavelmente a sua jurema e demais plantas) fazendo um toré público limitado como parte de um sistema cosmológico maior. Por outro lado, a modalidade da cafurna (1980 – em diante) parece preencher uma necessidade cultural de metas internas para uma abertura socioeconômica que se formou para estabelecer conectores e pontes de comunicação para um campo comum da interculturalidade. Portanto, a cafurna (nos moldes Fulni-ô) se tornou o mote de uma "autêntica música indígena" e da representação da "cultura/ tradição/ costumes" no contexto da indianidade contemporânea. Neste sentido, as práticas Fulni-ô ganharam uma forma e conteúdo que atende às circulações e ao turismo indígena como uma forma de apresentar a "cultura" resguardando elementos centrais do *segredo do sagrado*, reservando-lhes estrategicamente *o tolê público* para momentos políticos de maior importância e a cafurna como modalidades mais abrangente. Neste sentido, o *tolê* se mantém na escala do "segredo" enquanto a cafurna Fulni-ô revela constante a abertura ao "patrimônio e a cultura indígena" sem ter tal vinculação, pois ao não estar associado ao "segredo" pode ser exibido e expressar a criatividade, língua e tradição Fulni-ô.

11.4 Tradição, sociabilidade e a aprendizagem musical

Conforme observado por Grünewald (2005) e Pereira (2011), no Nordeste, a musicalidade indígena é um campo performático multisemântico com significados de carga

histórica, social, regional, local, afetiva e cognitiva. Em torno do fazer musical há um processo de aprendizagem com modos de educação e atenção particulares que se articulam com funções sociais e estruturas simbólicas. Atualmente, a geração acima dos 30 anos relata que aprendeu as cantigas com os mais velhos dentro de casa, cantando junto com os grupos que se formavam. Em um período mais recente, o "patrimônio musical" (como definido pela etnia) é ensinado dentro das escolas indígenas como parte da "cultura Fulni-ô". As performances do toré e das cafurnas são praticadas com professores indígenas nas aulas de música, ao mesmo tempo em que cantam, eles aprendem o *yaathe*, refletem e se conscientizam acerca da identidade e do seu território.

Figura 31- Grupo Fulni-ô sob a liderança do compositor Towê puxando cafurnas, durante performance na Aldeia Multiétnica, na Chapada dos Veadeiros em Goiás/ Brasil, no ano de 2016.

Crédito: Filipe Mendes, 2016.

Tive a oportunidade de participar de uma formação de patrimônio cultural para os professores indígenas na Escola Bilíngue, em julho de 2018. Nesta oficina ocorreu uma formação na temática do Patrimônio Cultural com planejamentos de aulas que foram traçados. Notavelmente havia uma preocupação constante dos professores com a inserção econômica dos jovens. Em resposta os jovens (de 14 a 21 anos) formavam seus primeiros grupos como: o Coral Fulni-ô e mais bandas de cafurna que apresentam a "cultura" nas cidades do entorno. Certa vez, durante as atividades do Abril Indígena em 2019, perguntei a *Thxalé* (na época com 17 anos,

ele se preparava para concluir o último ano escolar) se ele faria algum estudo posterior, ele me respondeu: “não, continuarei o que já fazemos com a cultura Fulni-ô, essa é a nossa tradição e o meu trabalho”. Logo, demonstra-se a importância das atividades performáticas para questões socioeconômicas e identitárias Fulni-ô.

A cafurna é um termo geral para designar estilos musicais disseminados entre alguns grupos indígenas no Nordeste, que diz respeito ao longo processo de manutenção e criatividade estética. Cada grupo social cria um repertório musical próprio que tende a crescer ao longo dos anos com um jeito de “pisar” e fazer a polifonia da cafurna acontecer. Deste modo, os estilos das cafurnas se referem a uma rede atuante na comunicação intra e interétnica, no Nordeste brasileiro com um paradigma básico, pois quando adotada haverá um acréscimo de traço diacrítico próprio.

Na organização musical há um ou mais *puxadores* e um *coro* que responde em canto uníssono. Como o repertório musical na comunidade é extenso, muitas vezes as cafurnas são disseminadas dentro e fora da comunidade sem saber ao certo os processos de autoria, o que exige uma busca maior das atividades do etnomusicólogo. Desta maneira, as cafurnas são conhecidas de modo geral como “música da tradição” (acordado com relatos de alguns jovens e como descrito na cartilha do Sonora Brasil do SESC, que teve o intuito de divulgar a música indígena do Brasil, a qual também registrou algumas cafurnas Fulni-ô). Certa vez, o criador das cafurnas Unakesa Fulni-ô sr. Abdon disse:

> “eu fiz essas unakesa todas pra gente, esses jovens ficam cantando por ai e em todo canto, fazem apresentação em muitos lugares, passa na TV, na rádio, na novela, já tem muito CD, às vezes nem colocam meu nome... mas eu não tenho como ficar pedindo dinheiro disso ou qualquer coisa, o que eu fiz foi pra eles mesmo, não tem condições da gente ficar assim, se fizer um reconhecimento é bom, mas é assim que funciona já tá bom pra eles perceberem que têm isso, eu não posso fazer nada” (sr. Abdon dos Santos, professor indígena, Aldeia Sede julho de 2019; diário de Campo).

Também são utilizadas diversas técnicas de canto e danças nas cafurnas que imitam animais[115] e passos já ensaiados - *baixo, meio, alto e muriçoca* são categorias e técnicas compartilhadas que expressam a pedagogia musical indígena e a colocação da voz na posição

[115] A cafurna da onça descrita nos anexos é um exemplo da afirmação, uma vez que os Fulni-ô dizem que se ao performar a cafurna eles imitam uma onça, mas não só imitam como todos ali parecem ser onças. Certa vez, ouvi a professora Marilena dizer: tem uma cafurna que cantam que gosto muito parece que tem um bocado de onça ali, é muito interessante!”

dos intervalos, respectivamente do grave ao agudo como dito pelo jovem músico Rafael Fulni-ô (e registrado em: ARRUDA, 2017). Também existem variações com uso de 3ª e 5ª da nota fundamental para criar uma *atmosfera de beleza*, geralmente fazendo no final da cafurna alguma variação, a qual chamam de *embelezamento*. O elemento corporal na música indígena é presente e central, como me relatou Wyho Fulni-ô: "*se você não cantar, tocar e dançar ao mesmo tempo isso não é cafurna, aí não é música da gente, você pode até fazer só uma parte como cantar sentado, mas, aí não fica completo, por isso não é cafurna, é um canto qualquer*". Logo, o fazer musical guarda uma ideia que reúne um conjunto de elementos que atuam diacriticamente com as demais modalidades musicais ocidentais. Aqui podemos pensar na característica da "dança" e da "música indígena" que ao atuar como 'signo do ritmo' contrasta com a música ocidental clássica a qual é produzida sem dança (BASTOS, 2006d).

O processo de aprendizagem da tradição musical é múltiplo, pois quando fazem o ritmo binário, terciário ou quaternário com a maracá falam veementemente para não sair da *parcela* ou da *batida*. Se o toque da *maracá (tsaka)* do *tolê* é bem marcado pelo beat de um tempo rítmico devagar, na cafurna a maracá desenvolve uma fonte sonora marcada no tempo e contratempo com maior aceleração. Segundo contam os indígenas, a música indígena desenvolve *a capacidade de resistência* através de sua realização corporal, que marcada pelas suas *muitas repetições* conduzem a um estado de *comunicação privilegiado* que trabalha com a categoria de *força, magia, sensibilidade, intuição* (conforme me relataram muitos indígenas Fulni-ô). O fazer musical envolve um conhecimento que reúne um grupo de pessoas: jovens, religiosos, professores e especialistas que lidam de diferentes formas com a produção sonora e o entendimento do que é música. Portanto, podemos ressaltar que a formação musical Fulni-ô é associada com uma vivência territorial, que juntas criam uma *práxis* e um modo de existir. Deste modo, a "música indígena" ainda mantêm um contraste com a chamada "música brasileira" que dotada de signos distintos trabalham em um conjunto sistemático para visibilizar e tornar audível as matrizes étnicas.

No primeiro Festival de Cinema Indígena realizado em abril de 2019 no Ponto de Cultura Fulni-ô realizou-se um *tolê* como celebração em cima de uma estrutura que funcionava como um palco. Após o evento, ouvi de Sayamary Fulni-ô: "*foi bonito tudo isso, mas eu achei muito estranho e diferente esse toré, essa coisa de ser no palco sem ser no chão mesmo fica ruim, a gente não se conecta bem, fica estranho demais, a gente fica longe e vê de cima*". Tais palavras deixam claro a mudança de sentido nos contextos de realização pública do toré, pois

quando ele deixa de ser realizado no chão para adentrar aos palcos, ocorre uma certa perda de simetria entre os torezeiros e o público, que além de observar o evento também se sentem participando da performance ao estarem mais próximos para rememorar. Momentos antes da realização do toré, sr. Abdon dos Santos disse: "*estamos fazendo nosso toré para mostrar para vocês e a todo mundo que aqui em Águas Belas existe o índio Fulni-ô: o setso está aqui e está vivo*!". Diante destas adaptações, percebe-se que o toré realizado no palco perde a característica de festividade tradicional e de acontecimento em que todos se reúnem juntos e fazem a festa acontecer partilhando o mesmo sentido simbólico. Por outro viés, pareceu-me que os Fulni-ô estavam bem mais acostumados a colocar a *cafurna* nos palcos do que o *tolê* (o que reforça o argumento anterior).

Do mesmo modo, os Fulni-ô lidam com as transferências de contexto e de sentido na interculturalidade seja no cenário audiovisual ou fonográfico gravando CD`s, filmes e videoclipes em sua própria comunidade. A partir do desenvolvimento tecnológico e acesso facilitado às redes sociais da internet, os indígenas têm diversas músicas em plataformas digitais que impulsionam a intervisualidade Fulni-ô e a percepção nacional de uma gama de estilos musicais presentes nos territórios indígenas. O tolê, o xaxado de feijão e a cafurna estão associados às relações socioculturais sincrônicas e diacríticas internas da aldeia, já as outras como o sertanejo, o forró estilizado e as 'músicas do mundo' do campo da Nova Era, demonstram no contexto de interculturalidade atual uma apropriação musical no cenário étnico nordestino. Ademais, hoje, existe na etnia grupos musicais que se inserem no mercado fonográfico, audiovisual e artístico através da produção de CD's, DVD's, clipes, documentários e demais apresentações. Aqui, nos focaremos nas classificações atribuídas a musica Fulni-ô entre: mestres, artistas, coletivos formais e informais. Para tal, destacarei a *unakesa*: grupo e estilo musical com característica de histórias cantadas que dissemina informações e conselhos, os quais também expressam a sacralidade da língua e proteção da identidade étnica frente às pressões da globalização e do infortuno das transformações identitárias).

Deste modo, podemos classificar distintos sentidos e atores sociais que atuam fazendo "música" como um papel social que atua no plano comercial e fonográfico. Existem os mestres tradicionais da cultura que têm prestigio comunitário e atuam nas políticas de patrimônio (como Mestre Abdon dos Santos, Mestre Matinho de Matos, Towê, Walê e demais); também estão atuantes os indígenas que formam grupos formais e informais (de 3 a 50 pessoas) para apresentar "artesanatos", produtor culturais e performar um estilo cultural, artístico e/ou folclórico; nos últimos anos alguns indígenas realizam um trabalho artístico individual com

carreira solo que visa sair das esferas do "artesanato" comunitário para se inserir no contexto artístico do espetáculo. Todos estes estão no contexto da "música indígena brasileira" propondo ao mesmo tempo realizar uma ação estética e falar do território. Tal caso se problematiza nas diferenças semânticas vistas nos discursos indígenas entre: "a arte e o artesanato" (como destacado na nota de rodapé abaixo). Sob poucas palavras, tais categorias apresentam distintas semânticas de atuação do campo performático, o "artesanato" procura transpassar uma identidade coletiva agregadora e ecológica, já a arte se insere na cadeia produtiva artística de grandes espetáculos por uma ideia individual de auto representação coletiva[116].

Concomitantemente, é possível destacar um padrão na constituição musical da própria mercantilização da cultura musical. Fora da comunidade indígena, os profissionais da música muitas vezes são formados em universidades e conservatórios ou participaram de um longo investimento no aprendizado musical, inserindo-se no mercado de apresentações, shows, eventos, transcrições, trilha sonora e etc. No caso de um aprendizado vivenciado em sentido comunitário-étnico, percebemos que é mínima a participação de indígenas em universidade e conservatórios de música, estando o aprendizado reservado a participação musical comunitária que consiste nos "músicos da tradição" que dominam uma determinada performance que representa o popular, folclore e o multiétnico. Também notamos nesta mesma categoria diferenciações acerca da posição social e geracional, havendo o reconhecimento de determinados mestres tradicionais como detentores de saberes desenvolvidos ao longo dos

[116] No ano de 2019 fui convidado para uma mesa redonda com alguns produtores e indígenas (1 pankararu, 1 truká, 1 kambebá e 1 guarani-kaiwá) para explanar sobre a classificação de música indígena. A minha fala transcorreu acerca da performance do toré como manifestação comunitária ao reconhecimento da indianidade e da sua formação no Nordeste do SPI a FUNAI. Todavia, o que se revelou nas entrelinhas de maior interesse foi um tensionamento que ocorreu entre um indígena artista e uma professora indígena acerca da classificação entre: artesanato e arte. Na fala do artista houve o argumento: "eu parei de fazer artesanato para acreditar em mim e fazer arte". Tal trecho recortado é construído em cima de uma critica maior acerca da inserção indígena no cenário comercial fonográfico e de apresentação musical, que sob uma construção colonial exclui os grupos étnicos, colocando-os na categoria de folclore, "música étnica" sob as ordens das Músicas do Mundo (World Music). O que o artista indígena abordou é uma crítica profunda das bases constitutivas da mercantilização musical étnica que é vista apenas como folk que se limita a sua comunidade e a um mundo interno fechado, estático e excluído. Por outro lado, a professora indígena viu nessas palavras uma diminuição das práticas do artesanato ensinadas na escola que trazem em senso de identidade e ligação comunitária e também proferiu criticas fortíssimas a necessidade de se moldar ao mercado comercial que inferioriza a imagem e vida indígena. Sob estas duas ordens criticas, reparei um eixo transversal nas atuações, pois ambos reportaram sobre a necessidade de conscientização com o uso de múltiplos instrumentos. Se de um lado o artesanato - dito pela professora - cria laços coletivos mais consolidados, mas se esbarra nestes limites criticados; a arte - dita pelo artista - parece deixar evidente uma individuação e auto representação coletiva mais distanciada de uma prática performática coletiva. Aqui, não há receita de bolo para o fazer musical através da arte ou do artesanato. Ambos, enfrentam o mesmo problema constitutivo: os limites da colonização do pensamento, portanto, cabe a reflexão para a compreensão das múltiplas forças constitutivas e transformativas do colonialismo para revelar que cabe no contexto étnico uma atuação no artesanato e nas artes.

anos. Deste modo, ao refletir acerca da música indígena, observamos que tais constituições do mercado fonográfico, do espetáculo e as formas de nacionais do aprendizado musical mantêm uma assimetria no viés artístico-estético aonde se reserva aos indígenas um local especifico estereotipado. Obviamente, estes sujeitos viajam nestes mundos e procuram tecer suas redes utilizando das políticas públicas de afirmação e reparação[117], bem como nestes eventos - que procuram agregar um corpo de crenças e cosmologias – com o argumento de que "conhecer a cultura indígena é conhecer a si mesmo".

11.4.1 Mestres da Cultura Tradicional Fulni-ô

É possível evidenciar o processo do fazer musical através de trajetórias de vida (que, neste caso, lidam diretamente com um aspecto étnico), traçada sob a concepção de uma biografia que tece memórias musicais. Ao conversarmos com os Mestres Tradicionais de prestígio da comunidade Fulni-ô notamos algumas semelhanças ao adentrar na vida musical como produtora de sentido, de recurso e pertencimento. As gerações detalharam aspectos comuns acerca da música dos antigos, sob uma necessidade de criar novas aberturas socioeconômicas aos índios, sob a identidade e valorização de uma "música indígena Fulni-ô". O fato é que tais "músicas da tradição" de hoje estão intimamente associadas com trajetórias artísticas de mestres tradicionais que criaram grupos e ensinam muitos jovens como performar.

Os percursos dos anciões apontam para uma realização musical fruto de lógicas internas e externas, a partir dos anos de 1970-80 criou-se um percurso econômico e artístico em torno de uma ideia que crescia: "o que é música indígena". Para tal, a cafurna, o samba e o coco indígena cresceram ao ponto de ir além de certos contextos mais limitados para ampliar em muito seu alcance cultural nacional.

> **Xixiá/ Abdon**: "quando eu comecei, ninguém fazia isso, era poucos, desde os anos 70 eu estou criando música para esses meninos conseguirem algum trocado. Quando eu ia em Recife, Olinda, esses cantos todos, eu levava uma tuia de gente,

[117] Atualmente, dentro do povo Fulni-ô poucos mestres conseguem premiações culturais, com o devido reconhecimento de: Mestre da Cultura Popular/ Tradicional. Podemos citar Mestre Matinho que ganhou o prêmio de Salvaguarda da Lei Aldir Blanc (2020 -2021) e posteriormente o 5º prêmio Ariano Suassuna da Cultura Popular. No ano de 2021 – 2022, inscrevi o Mestre Abdon dos Santos no Prêmio de Salvaguarda para Mestres da Cultura Tradicional, cujo foi selecionado em 1º na região agreste e 26º na colocação geral. Outros coletivos formais e informais também fazem pontes culturais e artísticas para se inserirem nesta cadeia de editais culturais, os quais muitas vezes apresentam um distanciamento de realidades e necessidades com as aldeias étnicas, devido as reais possibilidades de acessos a tecnologias e saberes em torno dos requisitos e dos termos dos editais. Entretanto, ainda que se note uma necessidade de reformulação e melhoria de acesso de ambos os lados (Secretarias de Culturas e Aldeias Indígenas), estas ações ainda se tornam importantes para fortalecer a cultura local e uma serie de aprendizados das culturas indígenas no Nordeste.

> era mais de 20 índios para cantar, vender artesanato e mostrar a nossa cultura, a música do índio. Depois, eu cansei de sair de casa, mas, aí continua porque esses meninos tudinho aprenderam. Eu fiz essas unakesa e entreguei tudo a eles, eu não pedi e nem quis nada em troca, porque como é que eu vou dizer que isso é meu?! Eu não posso fazer isso, eles tocando e ganhando o deles já está bom, porque assim estamos nos ajudando" (Xixiá Fulni-ô/ Abdon os Santos, professor indígena, agosto de 2018).

> **Flytxia/ Francisco**: a gente já tinha as melodias [do tolê], aí foi Abdon, o guerreiro que foi colocando as letras [em yaathe] aí foram surgindo outras [...] e hoje você me pergunta o que é ser índio Fulni-ô. Eu te respondo assim: olhe aí, o meu filho brincando de jogar pedra aí no chão brincando de cantar o tolê (Flytxia/ Francisco Fulni-ô, professor indígena, julho de 2018)

É possível afirmar que os antecessores destes personagens eram nativos que realizavam atividades musicais nas festividades locais e nos trabalhos da roça. Os indígenas que utilizaram do fazer música para dinamizar o trabalho e desenvolver uma atividade econômica rentável hoje são conhecidos por toda a comunidade como os que iniciaram um movimento de circulação e trânsito na construção de uma performance e na mercantilização da cultura. Dentro do quadro de entrevistas três personagens surgiram nas conversas formais e informais. Os indígenas: Abdon dos Santos criador da Unakesa, Boró Monteiro[118] fundador do grupo Feea Hia e Mestre Matinho de Matos que criou o grupo Fethxá; também vale citar o grupo Xumaya que se tornou uma referência musical à etnia. Estes são lembrados por toda a comunidade quando o tema é acerca da inserção econômica musical da etnia Fulni-ô. Aqui nos focaremos em duas trajetórias: a da unakesa e da banda de pife Fulni-ô.

11.4.2 Unakesa: vamos procurar nossos direitos

A cafurna é descrita como uma continuidade da matriz ameríndia, os professores indígenas (Abdon, Telson e Ediraldo) me explicaram que a cafurna adveio de um costume e de uma ideia de que os índios mais velhos cantavam nas serras, locas e pedras a fim de conversarem com os antepassados e os espíritos. Por isso, "*cafurna significa que cantam em algum local, cá significa o local, aqui, e furna é a pedra*" (Abdon dos Santos, prof. indígena),

[118] Boró Monteiro é um descendente Fulni-ô cujo a avó saiu muito jovem da aldeia e casou-se em Recife (MENEGHINI, 2015, p. 76), na sua fase adulta trabalhou incentivando a mercantilização da "cultura indígena", fazendo circulação e pontes em torno da divulgação e promoção Fulni-ô com a venda de artesanatos e performances culturais. Podemos dizer que este personagem foi um dos protagonistas das trocas entre as cidades e as aldeias, inclusive, em Recife e Olinda, quando se fala de música indígena Fulni-ô para fora da aldeia é bastante difícil alguém não citá-lo, desta maneira, destacamos a sua presença neste campo como forma de ilustrar o devido merecimento ao apontar caminhos possíveis para outros indígenas, como sobrinhos, netos e amigos que inseridos na vida étnica das aldeia seguiram o caminho da performance e da mercantilização cultural.

assim o termo cafurna remete a ideia que os antepassados faziam preces nas pedras. Ainda que a explicação altere o termo furna - que advém de um abrigo embaixo de pedra e uma espécie de buraco, ela se desenvolve para detalhar uma continuidade musical criativa, estando hoje as preces em muitos locais (e não apenas nas pedras como era feito antigamente).

Figura 32- Foto de Xixiá Fulni-ô/ Abdon dos Santos cantando cafurna na cachoeira do Lamarão durante atividade turística, onde foi representar um "ancião Fulni-ô" e contar as memórias cantadas.

Fonte: o autor, 2022.

Certamente, tal história oculta as redes e trocas simbólicas, mas, por outro aspecto, aborda a criatividade Fulni-ô para significar o seu processo social estabelecendo linhas de continuidade nas suas condutas. Segundo os especialistas contam, foi através de sonhos que as músicas indígenas chegaram até eles, por meio de *Eedjadwa-lhá*, sendo o próprio Deus/ Criador que lhes levou a criatividade e informação para cantarem. Um dos criadores das cafurnas Fulni-ô, Xixiá Fulni-ô/ Abdon dos Santos, contou-me durante uma caminhada em que compraria a *mistura* (carne para almoço) uma passagem do seu processo criativo, foi através de um sonho que iniciou sua trajetória musical:

> **Xixiá**: Eu já te contei a história que eu tive um sonho?
>
> **P**: não sei dessa... ainda não ouvi.
>
> **Xixiá**: Eu estava cansado e pensando como íamos fazer com tudo isso... aí eu dormi, quando eu estava dormindo sonhando veio uma voz e disse para eu cantar. uma voz chegou e disse: cante! Eu disse: como é que eu vou cantar? Eu não sei, como é? Então a voz disse: cante logo! Aí veio uma melodia. Eu já comecei a cantar. A voz disse: Isso! Para o yaathe não morrer. Se a nossa língua, o yaathe acabar, nossa vida vai ficar sem sentido e nós vamos ser extintos. Foi daí que tudo começou e eu não parei mais de fazer unakesa. (relato do sr Xixiá Fulni-ô/. Abdon dos Santos. Agosto/ 2019).

A partir desta vivência o ancião relatou que criou o primeiro grupo de cafurna chamado de *unakesa* - que é o nome original do yaathe para o estilo musical das cafurnas, a qual é uma "chamada para uma "procura cantada", que utiliza da estrutura organológica do maracá (*tsaka*) como fonte sonora e rítmica. O termo em *yaathê*: *unakesa* assume a tradução de: "onde está? Vamos procurar nossos direitos" (Abdon dos Santos, etnografia 08/2018), sendo histórias contadas na história, as quais através do saber narrativo despertam uma busca aos direitos indígenas e a noção (trans)pessoal coletiva de tempo/ espaço. Para demonstração seguem abaixo duas cafurnas que representam dilemas e preocupações na etnia Fulni-ô. A primeira aborda a inserção econômica dos Fulni-ô ao criarem grupos musicais com a preocupação dos direitos indígenas, sob um formato de apresentação artístico-cultura. Enquanto a segunda descreve a necessidade de preservação da língua como ponto central na resistência étnica.

Quadro 9- Cafurna unakesa de Xixiá Fulni-ô/ Sr. Abdon dos Santos, agosto de 2018.

Unakesa / Vamos procurar os nossos direitos.	
Owe unakesa Unay nosese Unakesa. Unay nosese Nokase txhuay Unay nosese Unakesa Nokase txhuay Unakesa	Eu sou aquele que procura Por onde ele foi? Vamos procurar nossos direitos. Por onde ele foi? Ele foi por ali. Por onde ele foi? Vamos procurar nossos direitos Ele foi por ali - Vamos procurar nossos direitos

Fonte: o autor, 2022.

> O significado de Unakesa é que nós estamos procurando os nossos direitos que estão se perdendo, fugindo... eles estão levando nossos direitos e a gente tá cantando essa música para resgatar o que está perdido... os nossos direitos, o que?!... Principalmente, em primeiro lugar o nosso idioma, está se perdendo, está fugindo da cabeça dos nossos jovens... e, também, os nossos direitos que a FUNAI dava, hoje, não está dando os direitos que davam antigamente, e a gente... vê se a gente adquire esses .... os que estão perdidos, onde foi?! Onde está?! A música diz assim: "aonde foi, aonde é que está? Aí o outro diz: foi por ali, vamos atrás, né?! (Sr. Abdon dos Santos, agosto de 2018)

Nota-se na explicação da *unakesa* do sr. Abdon dos Santos avisos e preocupações importantes que cada pessoa Fulni-ô deve ter, o primeiro deles se refere ao idioma. Como visto antes, o que o mestre ressalta aqui é que tornar-se um falante assíduo está intimamente

conectado com a identificação Fulni-ô e a conquista dos direitos indígenas no enfrentamento às instituições e nos seus jogos de negociação. Logo, dominar o idioma para o Fulni-ô é um modo de sabedoria e preparação para conquistar direitos indígenas e não sucumbir ao infortuno da opressão étnica frente à sociedade dominante. Tal preocupação abrange questões de geração e do ensino da língua, como demonstra a segunda cafurna, pois, a comum-identidade associa e insere o indivíduo no coletivo. Neste sentido, segundo os anciões e os processos de mudança, afirmar e fortalecer uma identidade étnica coletiva é um modo de ação distinto das lógicas neoliberais e individualistas, as quais pressionam o sujeito para se individualizar e dar as costas aos seus vínculos de pertencimento étnico. Portanto, diante das pressões econômicas e da globalização estão evidentes as dificuldades de preservação do idioma Fulni-ô no contexto de dominação e suas forças dissociativas. Anteriormente, os indígenas aprendiam o idioma em casa e com a família, porém, devido às pressões sociais externas, o português ganhou um grande destaque insatisfatório.

Quadro 10- cafurna *Yatxtxo nine* criada por Xixiá/ sr. Abdon dos Santos

Yake datka-lha sato yatxhatxhletwa keynixto tõkyate yatxtxowa nine yathe-lha dowsey yatxhatxhletwa yathe-lha etka daxto tõkyate yatxtxowa nine yathe-lha dowsey	Nossa liderança (cacique/ pajé) ensinem nossos filhos O que será de nós sem nossa lingua/idioma nossos filho não deixem nossa lingua o que será de nós sem nossa lingua

Fonte: o autor, 2022.

Hoje, as crianças aprendem o idioma nativo em suas casas com os detentores e detentoras de maior idade e principalmente nas escolas bilíngues na aldeia, as quais desenvolvem um trabalho vinculado aos aspectos tradicionais do particular. É necessário frisar que somente na constituição de 1988 foi decretado o ensino particularizado nas escolas indígenas que estabelecem o viés da integração nacional, em conjunto, com as lógicas e desenvolvimentos internos nas etnias. Neste sentido, como destaca a pesquisadora Yracoama Silva (2011), a fala está intimamente vinculada a formação indígena, os sentidos, modos de operação e constituição dos sujeitos. Pois, é um mecanismo de comunicação privilegiado com o mundo que organiza sentidos, histórias e muito mais, pois denominar o cosmos é impor uma maneira e toda especifica e única à realidade (Whorf) que nunca pode ser traduzido totalmente em outra língua (apesar de que se pode fazer entender razoavelmente caso precise). Consequentemente, as estratégias de preservação e continuidade do idioma são maneiras de se afastar dos ruídos e preservar a identidade, a musicalidade e as profecias Fulni-ô guardam o

que há de mais sagrado na música, a potência do canto que encontra harmonias e sentidos como forma de revelar o que é "autentico" dentro de regimes de opressão e marginalização.

Segundo me foi apresentado por registros em cartório, sr. Abdon dos Santos nasceu em 07/09/1949 – considerado o rei das cafurnas – registrou a "*Unakesa*" em cartório na década de 90, havendo em seu estatuto uma procura por benefícios na qualidade de vida por meio da gestão artística comunitária. Embora, segundo os relatos a "*Unakesa*" foi iniciada nos anos 70 para promover a "cultura indígena" e auxiliar os adolescentes na inserção de atividades culturais socioeconômicas. Ao conversar sobre música e cafurna todos os jovens relataram alguma influência da *Unakesa*, seja através das canções que estão como repertório ou das formas de apresentar a música indígena. Ainda foi possível compreender uma transferência cultural em torna das gerações e famílias que optaram por fazer da atividade musical um meio de atividade econômica. O seu filho *Flixiwá Nal`txowá* Fulni-ô/ Manoel Sarapó dos Santos - nascido em 08/01/1990 - também enveredou nos caminhos da "música indígena" com o seu grupo *Sawlin`hô-Satô,* que seguindo os passos da *Unakesa* realiza apresentações dentro e fora das Aldeias Fulni-ô.

Durante algumas aulas indígenas foi possível compreender que a internalização das habilidades sonoras envolve processos de aprendizado com uma troca de saberes entre jovens e adultos que conversam sobre dificuldades e modos motores de incorporação das expressões musicais. Certa vez, após a apresentação de grupos indígenas na abertura do terreiro da família Verissimo em março de 2018, pude gravar um grupo de 12 crianças cantando cafurnas aonde elas criativamente reproduziam os ensinamentos alternando coro e vozes conforme suas vontades. Alguns gestos eram repetidos como a mão nos ouvidos, gestos corporais, alternância e entoação das vozes. Em resumo, foi possível encontrar uma dinâmica das cafurnas uma vez que os músicos internalizam tais aprendizados e direcionam a voz e o corpo para demonstrar uma maneira de se comunicar.

Mestre Abdon dos Santos tem uma longa trajetória musical, ao detalhar sobre as suas composições da cafurna ele me disse: "[...] *agora, quando você for fazer o seu trabalho não diga que fazemos cafurna, porque isso aqui não existe, o que nós fazemos é unakesa, que essa é que é o nosso jeito de cantar a música do índio*". Certamente, tal detalhe argumentativo tem uma lógica, uma vez que a cafurna é difusa no Nordeste, a *unakesa* traz a particularidade do *setsô* que canta em sua língua e, desta maneira, apresenta uma linha de continuidade que organiza e escolhe conteúdos culturais disponíveis. Após eu e mais jovens escutarmos essa fala

do ancião, muitos vieram me relatar que eles não faziam cafurna, o que faziam ali era unakesa. Todavia, tanto a cafurna como a unakesa estavam na boca dos indígenas que cantavam por muitas razões para pertencer e existir.

11.4.3 A Banda de Pife Fulni-ô e o Grupo Cultural Fetxhá

O Mestre Matinho de Matos é responsável por disseminar a cultura musical Fulni-ô com uma longa atuação musical, sendo conhecido como mestre de "cultura tradicional" e detentor do saber do pife indígena. Também é responsável pelas apresentações do grupo Fethxá e pela Bande de Pife Fulni-ô, a qual participa das festas comunitárias e dos ciclos religiosos dentro e fora da Aldeia. Mestre Matinho tem várias versões para se referir sobre a sua inserção na vida musical, ele narra uma transmissão geracional dos seus avós e tios (principalmente Luna e Manoel de Matos) que tocavam pife na aldeia, sendo a sua missão: "continuar a tradição dos seus antepassados".

Figura 33- Registro do Mestre Matinho durante as gravações do edital de registro e salvaguarda de mestre da cultura popular, promovido pela Lei Aldir Blanc, em janeiro de 2021.

Fonte: Victor Inojosa, 2022.

Como nos contou seu filho Marcos de Matos: "*os antigos pifeiros da aldeia eram chamados de leleus, ainda nem existia a ideia de banda de pife, mas eles já tocavam o pife*". O tio Luna e o avô Manoel de Matos do Mestre Matinho são parentes lembrados que também tocavam o instrumento, cujos lhe repassaram o dom e confiança para manter a tradição da

Banda de Pife Fulni-ô. Em sua narrativa, o mestre também conta uma série de episódios que descrevem como ocorreu seu amadurecimento musical, desde sonhos até passagens vivenciadas para o alcance da maturidade musical, reconhecimento e prestígio social. A sua biografia é expressa pelo mestre quando relata que sonhou conversando com seus antepassados e se viu sob os pés de *Yasakhlane* tocando pife com os anjos. Tal passagem é emblemática pois também descreve por uma simbologia o local de Mestre Matinho nas festividades populares da Festa da Aldeia, uma vez que o seu pife acompanha toda a festividade da Santa estando das 6:00 da manhã até o período da noite "*fazendo o coco e tocando pife na festa da Santa*", com a confirmação de que mantém a tradição e o que os antepassados faziam. A passagem que descreve a transmissão musical de Mestre Matinho narra o encontro dele com o seu tio Luna, quando ambos tocaram pife – como que em uma prova – para testar as habilidades de pifeiro. Após alguns toques e variações, eles partiram para a última prova, assim que o Mestre Matinho tocou a música - *A briga do cachorro com a onça* - todos tiveram a certeza de que ele seria o pifeiro da aldeia, e que não deixaria a Banda de Pife acabar, "continuando a tradição dos pife na Aldeia Fulni-ô". Também registrei outra passagem que descreve a inserção do Mestre Matinho e do seu grupo artístico nas festividades e nos palcos carnavalescos da cidade do Recife e Olinda.

> Pesquisador: como foi que o sr. Começou o grupo Fetxhá?
>
> M. Matinho: Eu comecei o grupo Fethxa pela seguinte forma, tem um irmão meu, tenho um amigo meu que tem sangue de índio também que se chama Boró, ele é conhecido dentro de Olinda por Boró, mas o nome dele mesmo é Antônio Monteiro Filho. Aí eu estava tocando na Festa da Aldeia de Nossa Senhora, da padroeira da aldeia, da Santa que foi achada pelos índios... e aí ele em chamou pra fazer um serviço dele em Olinda na residência dele. Só que quando eu cheguei lá em Olinda eu vi rachãozinho que não dava nem 2 metros, aí eu disse Boro aqui não tem pedreiro? Aí ele disse: tem! Só que eu não lhe chamei pra trabalhar de pedreiro, eu trouxe você pra tocar pife. Você trouxe o seu pife? Eu disse: trouxe não que eu não sou músico, não sou compositor, não sou nada disso, apenas eu sou pedreiro, carpinteiro, pintor, agricultor, trabalho pra sobreviver em roça em alvenaria de casa, é o que eu sou. Aí ele disse: Matinho você é um profissional rapaz, é porque você não entende e nem conhece... você é músico e principalmente você é pifeiro que é um instrumento indígena. Aí eu disse você quer que eu toque pife? Então você vai comprar uma pareia de maracá. Quando ele foi eu peguei o pife e já tenho a escala tudo dele na mente e fiz o pife, peguei ele, fiz ele, coloquei a pintura indígena. E quando ele chegou o pife estava pronto. Eu disse a ele quando chegou: Boró, você quer que eu toque pife? Ele disse: eu queria, mas você não trouxe. Aí eu disse brincando: enquanto você foi eu liguei pros nossos Deuses e voando eles trouxeram o pife. Eu estou dizendo que foi Deus que mandou pra esse trabalho ser uma cultura indígena e dos antepassados, aí eles vieram voando [...] (Mestre Matinho, em sua casa na aldeia Sede, janeiro de 2021).

As músicas do Mestre Matinho trazem elementos de uma “cultura indígena”, segundo o mestre Matinho conta a sua “música é indígena, regional, popular e folclórica”, sendo uma “mistura de ritmos do índio e do negro, mas, que se sobressai como fundamento o jeito indígena”. Inclusive, ele destaca que existem dois tipos de pife: “o indígena feito pela mão do índio com os materiais do mato e o do branco que é feito de ferro”. Desta maneira, o seu modo de tocar e fazer a *escala do pife* advém dos seus antepassados que já guardavam um conhecimento musical em torno do *folego, do sopro e dos tipos de toque*. Hoje, mestre matinho é reconhecido na aldeia como o responsável pelo Encontro de Cultura Fulni-ô fazendo apresentações musicais, oficinas de ritmos e instrumentos e detalhando as características afro-indígenas do samba de coco. O Mestre Matinho durante sua trajetória gravou a obra fonográfica Fethxá: Cantando com o Sol (2002) a qual tem um conjunto de obras que detalham noções do Nordeste indígena.

Quadro 11- Mestre Matinho (Música Geração do Índio, CD Fethxá: cantando com o Sol, 2002)

Geração do Índio	
A geração do índio vem de outra geração quando tudo se acabou com aquele grande Dilúvio o índio virou peixe, o índio virou pedra. Por isso que o índio é os donos do brasil Nos somos os primeiros habitantes do brasil Quando as águas se escoaram Os índios se desviraram Começaram a andar pelas terras brasileiras Por isso que o índio é os primeiros habitantes Nos somos os primeiros habitantes do brasil Quando Pedro Alvares Cabral Ele chegou no brasil já encontrou com os índios nessas terras brasileiras Por isso que o índio é Os donos desse brasil Nos somos os primeiros habitantes do brasil	

Fonte: (Música Geração do Índio, CD Fethxá: cantando com o Sol, 2002)

O Mestre Matinho também participou de mais gravações, a citar o Pandeiro do Mestre: Coco de Toré, cujo inicia o disco cantando: "*eu estava no pé da jurema com minha maracá na mão, chamando os caboclinhos para dançar nosso toré*". Tal trecho também foi reproduzido em sua casa durante as gravações do seu registro audiovisual em janeiro de 2021, o que demonstra que a musicalidade indígena assume uma gramática social que manifesta e evidencia compreensões da vida indígena acerca do ambiente, território e modos de ideologia étnica Fulni-ô e o lugar dos povos indígenas no Brasil e na sua história. Após longos anos de atuação artística e musical, Manoel de Matos conhecido como Mestre Matinho menciona que o seu pife hoje é reconhecido na aldeia indígena, na cidade de Águas Belas, no Recife e por todos que se interessam pelo pife indígena.

A importância de Matinho se revela na comunidade ao percebermos que familiares e jovens seguem os seus passos ao revelarem que o pife, o samba e o coco não podem se acabar. Como seu filho disse: "*temos que continuar a fazer o que ele carrega, se ele tem a missão de continuar os ensinos do avô dele, Manoel de Matos, nós que somos s sua família temos que aprender com ele para repassar isso*". É notável a participação dos filhos e familiares de Matinho em suas apresentações, também são criados grupos infantis de samba e coco que recebem aulas do Mestre para começarem a sua carreira musical. Atualmente, o Mestre Matinho se encaminha para futuramente ser reconhecido como patrimônio vivo no estado de Pernambuco devido a sua atuação na cultural. O que mostra mais uma vez o fato sociológico de que há sempre tradições familiares, com forte influência das parentelas. Por outro viés, após os relatos dos dois mestres tradicionais é possível mencionar através dos sonhos e inspirações criativas que há uma tradição onírica Fulni-ô, uma vez que muitas inspirações e autenticações atuam como campos de comunicação com as entidades, o sobrenatural com forte influência no cotidiano.

11.5 Possíveis indicações, traduções e representações (pauta, fonograma e presença)

Representar o som e comunicar a sonoridade Fulni-ô é uma atividade que se insere com diferentes perspectivas e intenções. Como transformar uma experiência revelada pelo sentido auditivo para as letras do papel? Como materializar o som e os seus aprendizados? Para os Fulni-ô há o senso experiencial para compreender o que é a sua vida conectada à performance. Como dizem, "*é preciso estar aqui e ver para saber o que é [nossa vida], não adianta achar*

que viu um vídeo e achar que sabe o que é a nossa vida na palha, subindo e descendo serra" (Arytana, músico da tradição). Deste modo, não falamos dos saberes e conhecimentos musicais apenas pela via da organização da música entre som agradável e ruído desagradável (WISNIK, 1989). Pois, já vimos que os próprios Fulni-ô trabalham a noção de ruído em suas cafurnas. Mas, o desafio permanece ao transpor sentidos, lógicas e sons à escrita e ao papel. Na cultura ocidental o som é visto como uma manifestação física, são frequências de ondas que chegam aos ouvidos e apenas são compreendidos por interação entre emissão e recepção, sob a lógica de que cada som no ambiente necessita de um tímpano (ou aparelhos específicos) para serem captados (INGOLD, 2015). Entretanto, por outra vertente, o problema da antropologia filosófica aqui é demonstrado pela reversão de lógicas, ao realocar sons e sentidos os removemos de um lugar para conduzi-los a outra representação: escrita, a pauta da representação musical e ao fonograma. Ainda que estejamos no limite do inefável para descrever timbres sonoros (do búzio, da maracá e da junção de vozes), foi procurado a indicação de um processo musical étnico no Nordeste. Em outras palavras, descrevo formas possíveis de aproximação dos processos de um etnohistória cantada.

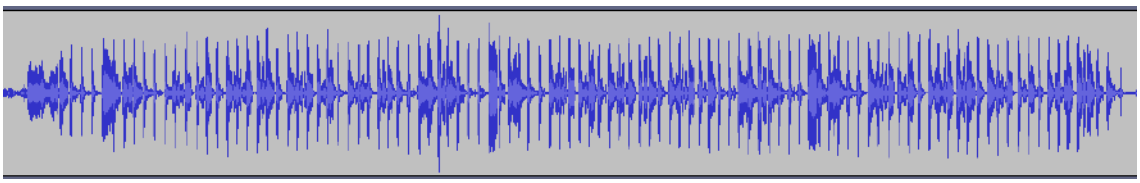
Neste sentido, mais do que falar de paisagens estáticas com materiais que se encerram no ambiente, procurei abordar no processo o movimento de continuidade das transformações. Portanto, como forma de sistematizar algumas das coletas de campo, destaco também uma atuação antropológica interdisciplinar no campo musical e da produção audiovisual, através da manipulação destes sentidos, reversões de lógicas e sensibilidades. Desta maneira, como forma de indicar, transpor e sistematizar lógicas, procuro materializar o som à escrita sobre a precepção das limitações e possíveis equívocos que a pauta musical não representa com a devida perfeição, seja porque as cafurnas podem ser cantadas diferentes ou porque a música popular não carece desta sistemática, como já nos disse Martin Braunwieser durante o trabalho da Missão das Pesquisas Folclóricas (CARLINI, 1993, 2000).

De acordo com José Miguel Wisnik (1989), a música traz consigo um princípio ambivalente de ordem/ desordem, mas, que, quando organiza o mundo vivido oferece a ordenação do modelo utópico de uma sociedade. Este sentido formado e expresso pela música é constantemente totalizado reflexivamente no termo de "cultura" (CUNHA, 2017), sendo um instrumento reflexivo da tradição, que, quando acionado expressa suas histórias, políticas, normas e controles sociais. Brevemente, procurei apresentar através de uma faceta musical das cafurnas as redes de comunicação, a particularidade Fulni-ô e as pressões sofridas pelo grupo

étnico e junto com suas formas de resistência. Por fim, sabe-se que os idiomas assumem uma dinamicidade devido às transformações nas expressões e nos modos de comunicação, deste modo, apresentou-se através da organização e dinâmicas musicais, as formas de contar histórias, resistir e resguardar a identificação étnica. Pois, paralelamente, tais questões são respostas às imposições internas/ externas. A predição cantada é um aviso ao grupo social que demonstra seus agenciamentos na remodelação social por modelos imaginados de sociedade. Portanto, cantar é um modo de pertencer (DANTAS, 2011a) resistir, reivindicar e performar uma luta ontológica. A busca nestas canções está na justiça social, por isso, elas são o instrumento que despertam a memória e profetizam entre os iguais a atenção para se buscar direitos.

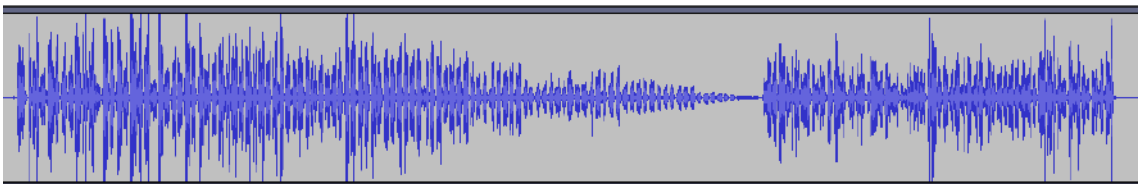
Portanto, para retomar e finalizar nossa ideia inicial do processo histórico, a tradução semântica de *Yakhletxaka-sê* se refere ao conjunto de interação da identidade: ambiente, povo e pessoa, em conjunto com seus dilemas internos e externos. Tal combinatória histórica revela uma formação do canto sob um duplo sentido: de um lugar e de uma expressão que compõe um modo de existir, habitar e se comunicar. A expressão artística é a base da formação humana, antes de falar nós cantamos, antes de escrever nós desenhamos. Portanto, o "nosso canto", ou, o canto Fulni-ô carrega um corpo semântico inseparável entre as espécies que se comunicam no ambiente fazendo casas, festas e rituais.

Figura 34- Fonograma 1: Cafurna *unakesa* (onde está? Vamos procurar os nossos direitos).



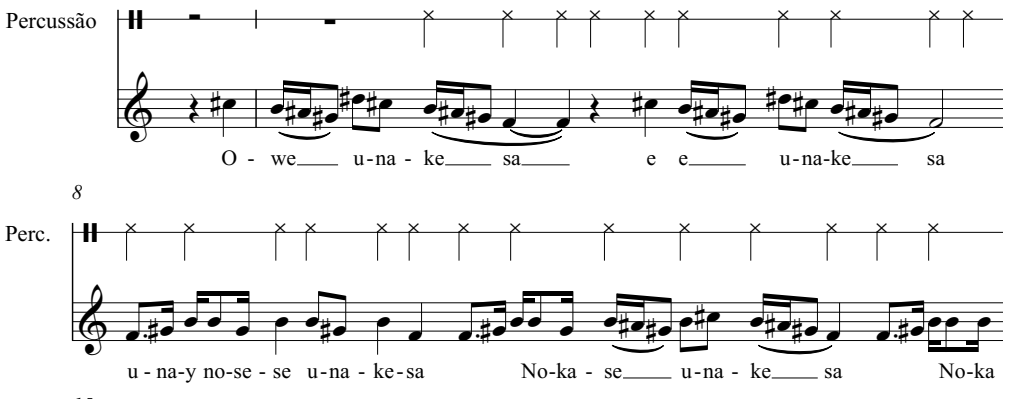
Fonte: o autor, 2022.

Figura 35- Fonograma 2: Mestre Matinho tocando com a pife a música: A briga do cachorro com a onça

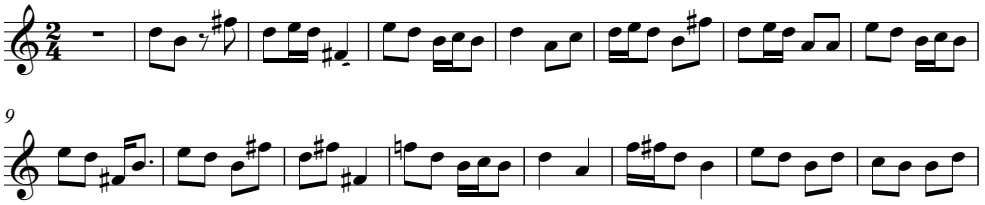


Fonte: o autor 2022.

Figura 36- Trecho da partitura da unakesa (vamos procurar nossos direitos).



Fonte: Transcrita por Eric Caldas, 2022.

Figura 37- Trecho da partitura da música briga do cachorro com a onça tocada no “pife”.

Fonte: Transcrita por Eric Caldas, 2022.

12 Considerações finais

Após um longo caminho de leitura na revisitação histórica e exposição etnográfica tenho a intenção de concluir com algumas associações que fundamentam o trabalho, logo as considerações finais aqui procuram sistematizar os resultados das três partes da tese. Ao iniciar com a etnohistória Fulni-ô para desenvolver a compreensão espacial, temporal e simbólica através do processo de territorialização dos "índios da lagoa do Panema" foi visto que a noção de territorialidade Fulni-ô está ligada às partes especificas de áreas de terra como a Serra dos Cavalos e a Serra das Antas, sendo locais de coleta de plantas e pinturas rupestres. No senso de territorialidade também estão locais mais distantes a exemplo do Cemitério dos Pajés em Brasília, que representa uma divisão de grupos e descendências, mas apontam para uma mesma história de "origem" em torno do "rito ouricuri". Logo, a noção de territorialidade está associada ao processo de territorialização, uma vez que a terra indígena situada no município de Águas Belas e Iati está em revisão e, de acordo com os laudos antropológicos mencionados anteriormente, o território indígena Fulni-ô tem por direito a sua correção e ampliação. Tal ação de reparação envolve um amplo trabalho entre os indígenas, parentelas e instituições com muitas motivações em uma atuação inter-setorial. Desta maneira, a etnia continua por buscar a demarcação e conclusão final de homologação das terras indígenas por uma ação de reparação histórica e política.

No caso exposto foi demonstrado pela etnografia que os Fulni-ô expressam uma noção territorial pelas ideias de "ancestralidade", "tradição", "originário" e "cultura" que tem ligação temporal com os autóctones nas Terras Baixas da América do Sul - no que hoje se entende como o Nordeste brasileiro. Tais questões no caso Fulni-ô apontam para – como visto – considerações acerca da preservação linguística e cosmológica com um modo de ser e estar singular que se adaptou ao longo dos anos com criatividade e perenidade em torno das ideias de "sagrado" e "segredo". Por conseguinte, demonstrei uma linha temporal com dinâmicas territoriais e de adaptações socioculturais em sistemas complexos de cosmologias, religiosidades performáticas, artísticas e de saúde. A intenção é destacar um aspecto diacrítico e de articulação em polos que atuam de modo contrastivo e relacional.

Os Fulni-ô tem como centro de sua vida étnica "o rito do ouricuri" que forma a pessoa (*setso*) por uma ideia de coletividade e pertencimento que se mobiliza por movimentos centrípetos e centrífugos, que ora se afastam e se aproximam da sua centralidade. Secundariamente, as articulações sociais Fulni-ô também mediam suas relações através de sistemas sociais (cosmológicos, religiosos, de saúde, artísticos, entretenimento) e em torno das

políticas da tradição. Por conseguinte, foi visto uma série de adaptações socioeconômicas e de práticas sociais pelo ‘diálogo dos complexos’ (jurema e aerofones sagrados), que revelam práticas tradicionais com uma série de narrativas e necessidades sociais intra e extra étnicas. Tais processos territoriais e de dinamicidade social estão entrelaçados como uma malha com questões sociais de conflitos, articulações e adaptações, que foram vistas a partir de três categorias: cosmologia, territorialidade e performance.

No sentido das práticas tradicionais o processo de dinamicidade cultural demonstra enquanto resultado que os Fulni-ô realizaram seus “ritos do ouricuri” em diversos locais da sua territorialidade como forma de resistência étnica, e que continuam por firmar locais sagrados tendo como simbologia determinadas árvores que agenciam um conjunto semântico de significados, saberes e práticas que conectam os Fulni-ô contemporâneos aos seus “ancestrais”. Desde modo, os Fulni-ô tem mais do que um sistema estático de ritual, conhecimento territorial e pertença étnica, pois a partir destas interações e habilidades de mobilização os Fulni-ô por saberes “sagrados” revitalizam suas formas de comunicação sem perder os sentidos dos atributos indígenas da fala e da presença territorial no espaço “sagrado” que é encantado pela presença das raízes, árvores e “troncos” familiares. Sob o viés da articulação de sistemas cosmológicos, procurei demonstrar como as noções Fulni-ô do “ouricouri” e da vida social envolvem questões de organização política dos sistemas culturais, que estabelecem concepções distintas e relacionais de atuação. No caso há uma clara ligação com os “ancestrais” pelas ideias cosmológicas de vida, movimento e comunicação demonstradas, criando-nos dados para detalhar acerca da perspectiva ameríndia nordestina no caso Fulni-ô, a qual tem no *yaathe* um dos principais atributos na formação da pessoa para estabelecer capacidades comunicativas e mediar mundos entre os seres humanos e não-humanos (vegetais e entidades). Por outro lado, é visto como resultado que tal conhecimento repassado desde os “troncos antigos” determina na comunidade Fulni-ô uma relação de coesão comunitária no território, pois apenas os que adquirem tal “ciência” são os capacitados e habilitados a compreenderem tais ensinos da Natureza e repassá-los.

Como detalhado, o “rito ouricuri” tem em sua história uma característica de dinamicidade realizado em diferentes épocas e locais, sendo provavelmente um dos elos centrais na organização política e da noção de territorialidade destes indígenas. Pois, se antes os mesmos realizaram os seus rituais, eles certamente realizaram os ritos nas suas terras. O ritual envolve um conjunto de práticas como coleta de plantas, preparação de alimentos e o exercício da formação de uma conduta étnica do segredo e do sagrado. Ademais, o rito está

associado aos aprendizados dos atributos da formação da pessoa Fulni-ô (*setso*), que é correlacionado pela descendência indígena, participação do rito ouricouri e ser falante do *yaathe*, deste modo, os ensinos sagrados são aprendidos e rememorados em uma vivência ritual de longa duração que atua de maneira multissemântica no campo político e religioso. Tal modo de operação ameríndio Fulni-ô no Nordeste brasileiro se torna uma forma de resistência, pois ao proteger ritualmente a língua materna *yaathe* e continuar por preserva-la dentro e fora do "rito ouricuri", também se preserva a perenidade da compreensão e visão de mundo Fulni-ô nestas terras interioranas das caatingas, pois os animais, vegetais e serras têm nomes e sentidos próprios na língua, eles também podem ter donos que segundo contam são as forças maiores que guardam e abençoam seus territórios.

***

Os objetivos do trabalho procuram apontar as relações entre o toré, a jurema e os aerofones sagrados no contexto de adaptação cosmológica e ambiental. Em razão destes questionamentos destacou-se um toré público na *Festa de Yasakhlane* que rememora o "rito Ouricuri" sem o uso de jurema. Também, aponta-se que não foi possível descrever as relações entre o rito ouricouri e o uso de jurema devido as barreiras epistemológicas do "segredo do sagrado". Deste modo, o toré de búzio público Funi-ô não tem como característica tradicional o uso da jurema, por outro lado a jurema parece ocupar um lugar de destaque em outras áreas socioeconômicas que surgiram a partir da década de 1970 pelas modalidades do entretenimento, turismo, celebrações nacionais, etc. Deste modo, se o toré de búzio público Fulni-ô expressa prováveis fragmentos de um rito maior, ao apresentar os instrumentos sonoros, partes da dança e uma forma de se comunicar com o mundo, ele também tem um emblema de prática secreta, utilizado como fragmento simbólico para 'representação do índio' nos momentos políticos de maior porte, visibilidade e consequências. Por outro lado, se o toré parece ganhar uma característica de fechamento ao uso de jurema com os "de fora", as unakesas (cafurnas) têm uma abertura maior para as diversas modalidades da 'representação do índio' no contexto do entretenimento e das vivências religiosas, sendo tal modalidade constantemente aberta ao uso de jurema na interculturalidade.

No caso exposto da jurema Fulni-ô, o turismo comunitário étnico demonstrou a continuidade de práticas diacríticas que são oferecidas (aos não-Fulni-ô e turistas) em um resultado de circulação e criatividade cultural, sobretudo em busca de melhoria da qualidade de

vida pelas possibilidades de realizar uma atividade social secundária de geração de renda. A partir deste contexto foi notada uma série de práticas em torno da jurema, que por feituras e intencionalidades é vista sob a ótica de uma "ciência do índio" (como dito por pesquisadores: MOTA, 1987, 2002; NASCIMENTO, 1994; REESINK, 2002) com uma variedade política e de ações em torno do tema da tradição. No caso descrito, a "tradição" assume um aspecto reflexivo da vida indígena com processos de adaptação de práticas e conteúdos simbólicos que são consideradas tradicionais, que lidam diacriticamente com um regime maior de dominação assimétrica.

Deste modo, o "sangue da jurema" como dito por sr. *Thxyxá* / João de Matos demonstra como a planta é tomada em uma analogia comparativa ao corpo humano, tendo o sangue o potencial de revitalizar o animo da vida indígena, mas, sobretudo deixar claro a todos que os indígenas Fulni-ô são os capacitados espirituais a percorrer os mundos e os caminhos xamânicos da Natureza para compreender uma linguagem dos "mistérios" destas plantas e do território. Tal demonstração aponta os indígenas como reais detentores de uma habilidade no sentido de ouvir os mistérios da natureza e dos encantados e saber transpassa-los, logo, a jurema tem em seu agenciamento uma capacidade de ampliação de visão de mundo e poder curativo. Em síntese, foi visto que a jurema ocupa diversos símbolos e lugares no território, pois como planta, entidade, encantada, cabocla, bebida e símbolo, a jurema se reveste de poder com o dom da cura, seja uma cura no contexto espiritual intercultural ou pelo uso das suas cascas como um remédio anti-inflamatório. Nessas formas de compreender a jurema, parece-me que os Fulni-ô fazem uma distinção ao uso da jurema com o transe (*khoxá*) e o uso de forma cotidiano com finalidades terapêuticas utilizando-a como um remédio (*hehatyo*). Em todos os casos, os indígenas compreendem que há um "espírito" dono da planta, nesse sentido, talvez, "Eedjadwá" ganhe maiores forças no panteão Fulni-ô do que a "cabocla jurema", uma vez que os usos etnografados procuravam se comunicar principalmente com tal patrono. Deste modo, pode-se notar que os termos abordados em *yaathe* ganham um sentido experiencial de originalidade maior do que qualquer palavra portuguesa, uma vez que a língua materna Fulnio-ô é temporalmente continua e assume uma maior continuidade intraétnica.

Em muitas destas experiências procurei descrever e traduzir os saberes Fulni-ô sobre sua territorialidade, cosmologia e modos de performar, entretanto, algumas traduções são indicações de semânticas similares, pois ao correlacionar (*xumaya* – vento – espírito), ou, (*khoxá* – uso jurema com transe - possível incorporação), não é possível dizer que falamos da mesma coisa e que *xumaya* é espírito tal qual se entende nacionalmente no senso comum

brasileiro. Tais associações são aproximações com os sentidos ameríndios Fulni-ô que detalham um campo relacional de contraste, deste modo, comparei noções similares, mas não idênticas. Em outras palavras, comparamos termos como espíritos e encantados, mas, quando abordados na língua indígena estamos falando de outros conceitos, visões de mundo e experiências.

Portanto, as interações que os Fulni-ô tem com seus territórios são formas ameríndias de compreender a "ancestralidade, tradição, cultura e autenticidade" junto com seus percursos históricos e sua organização política atual. Através de símbolos vegetais como o ouricuri, jurema, juazeiro e a árvore da aroeira os indígenas estabelecem pontes de significados e comunicação com os "troncos", que são seus familiares que viveram em tempos passados. Por outro lado, manter a forma de organização política através de uma atividade cosmológica/ xamânica/ ritual de reverenciar palmeiras e árvores como uma forma de auto-representação à etnia e ao outro. Assim, desenvolve-se uma série de habilidades no campo da comunicação, no sentido de se colocar no grupo genérico de "índios" ao mesmo tempo em que se exercita uma singularidade do modo de existir Fulni-ô. Foi neste sentido que detalhei a complexidade em torno do termo encantados em uma rede de relação indígena, ou, as formas particulares da pisada, toré e cafurna Fulni-ô.

***

A dinamicidade Fulni-ô assume uma singularidade processual com eventos e acontecimentos históricos que demonstram por meio de adaptações uma continuidade transformada, que em sua articulação com o sistema nacional destaca o local do "índio Fulni-ô", sendo aquele que conhecedor de termos próprios do *yaathe* nas caatingas traduz um território de modo particular e revela um conhecimento que vem dos "troncos antigos". Ao entrelaçar os temas da cosmologia, territorialidade e performance como categorias de análise é posto enquanto resultado que o processo de dinamicidade sociocultural Fulni-ô está conectado com ações políticas e redes indígenas que através de passagens biográficas demonstraram interações coletivas ao adaptar criativamente um modelo estético do "índio Fulni-ô" no regime da indianidade. Deste modo, os Fulni-ô compreenderam que podem dramatizar o regime da indianidade de várias maneiras seja executando o toré ou a cafurna, que expressa todo um conjunto simbólico de aprimoramentos, trocas e adaptações na representação do "índio". Foi visto que o toré público não faz uso da jurema, e que as cafurnas ganham uma abertura maior para a 'dramatização do índio' com uso da jurema. Portanto, as cafurnas surgem com a função

de fortalecer o contexto socioeconômico Fulni-ô pela abertura às atividades de entretenimento, ao mesmo tempo em que deixa reservado o "tolê e sua associação secreta e sagrada com o "rito ouricuri" como instituição cosmológica maior.

Se a jurema, o toré de búzio e o ouricouri se misturam semanticamente em alguma prática social Fulni-ô ainda continua por ser desconhecido, pois tal assunto que envolve o campo do "sagrado" não é desvendado ou permitida participação de etnógrafos. Por outro lado, foi demonstrado que a modalidade das cafurnas tem um aspecto de abertura Fulni-ô socioeconômica e cosmológica, pois permite com que o toré de búzio tenha um aspecto mais reservado, enquanto a cafurna oferece possibilidades de a comunidade criar e manter interações com grupos sociais no contexto religioso, artístico e de entretenimento. Obviamente, isto surge como forma social dos indígenas Fulni-ô resguardarem o toré, colocando-o em um local de valor no campo do "sagrado", tendo sempre a sua execução no contexto do "público" como um fragmento da sua real dimensão. Portanto, não foi possível investigar uma maior relação do toré com a jurema pelas barreiras do segredo do rito Ouricuri. De todo modo, foi possível destacar um fluxo adaptativo em torno do toré, búzios, jurema e cafurna. Se os Fulni-ô resguardam o toré para momentos políticos importantes, por outro viés as cafurnas surgem em adaptação ao mundo do entretenimento e do espetáculo para criar possibilidade de interação intercultural e socioeconômica, tendo uma maior abertura e plasticidade.

O "tolê" Fulni-ô utiliza do instrumento sonoro do búzio que é um elemento de grande atenção neste trabalho. Em conclusão foi detalhado que o instrumento é classificado ocidentalmente como um aerofone de paleta, de acordo com as suas características organológicas e expressivas. Por outro lado, os Fulni-ô tem um sistema próprio de classificação, deixando o instrumento com um nome genérico no *yaathe* e muitas traduções como: búzio, buzu, flauta. No entanto, estes nomes ainda não são os nomes verdadeiros e originários do instrumento. O búzio para os Fulni-ô é traduzido como um tipo de "flauta", a sua expressão genérica em *yaathe* (*khiitxá)* confirma tal afirmação demonstrando que os Fulni-ô conservam uma sistematização musical própria em torno do instrumento, uma vez que paralelamente uma das formas ocidentais de classificar o instrumento é defini-lo não como flauta, mas sim um aerofone de paleta devido as suas características. Desta maneira, as semânticas do instrumento sonoro como *khiitxá, flauta, aerofone, búzio, buzú* ocorre devido ao seu contexto histórico e intercultural. Todavia, o nome secreto do *búzio* continua no campo do "segredo" e guardado apenas entre os Fulni-ô, se é o nome de uma divindade, ou, se há algum outro termo ao instrumento não foi possível saber. De toda forma ficou claro que o aerofone de paleta tem um

lugar de destaque na “tradição”, o seu toré público é executado com o instrumento que se torna um dispositivo xamânico para rememorar eventos e reafirmar a identificação étnica.

Como exposto, o búzio Fulni-ô assume uma característica de continuidade de práticas ameríndias que se adaptam ao contexto de regionalização e do antropoceno, sendo o instrumento confeccionado de maneiras diversas, existindo formas tradicionais e não tradicionais. O complexo dos aerofones sagrados através de uma ecologia musical demonstra formas de criatividade realizadas no território por práticas que expressam sentidos compartilhados. Deste modo o “toré de búzio” Fulni-ô e a confecção do par do instrumento sonoro é realizado por especialistas, que, com a efervescência e o transe coletivo rememoram os eventos e o local simbólico do “índio” na sociedade. Deste modo, o toré em sua multisemântica continua por organizar a vida étnica no Nordeste, sendo por meio das suas apresentações públicas, ou, através de autenticação de cópias de “flautas” para museus e demais personagens que o indígena destaca a sua “autenticidade” e a sua atuação como detentor cultural. Para além da realização do toré público foi visto como os especialistas Fulni-ô lidam com o instrumento sonoro aerofone (búzio) e apresentam uma economia simbólica por um conjunto de técnicas e regimes que revelam uma política da tradição.

Portanto, foi destacado que os Fulni-ô expressam no campo do tradicional uma série de saberes que são localizados de acordo com seu senso de territorialidade, o manuseio com as plantas, o conjunto de técnicas, rede de trocas simbólicas e mais saberes compõem dispositivos para a criatividade ameríndia nordestina que orientam sentidos territoriais, identitários e simbólicos.

Referências

ABILIO, Cinthia; KOZSUNY-ANDREAN, D.; CHALUB, L. dos Reis.
2018. Eficácia do colírio sananga frente às bactérias staphylococcus epidermis e propionibacterium acnes. Journal of Infectious diseases (22), 42-3.

ACSELRAD, Henri.
2004. Conflitos Ambientais no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Fundação Henrich Böll.

AGOSTINHO, Pedro
1989. Incapacidade civil relativa e tutela do índio. Em: CARVALHO, M. R. de (org.). Identidade étnica, mobilização política e cidadania. Salvador: UFBA, Empresa Gráfica da Bahia.

AGOSTINHO, Pedro; CARVALHO, Maria R. de.
1999. Antropologia e história: bases documentais para a abordagem das sociedades indígenas do Norte e Nordeste do Brasil. In: ALMEIDA, L. S. de; GALINDO, M.; SILVA, E. (orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: Ed. UFAL.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de.
2002. A Jurema nas práticas dos Descendentes Culturais do Africano no Brasil. In: C. N. da Mota e Ulysses Paulino de Albuquerque (orgs.). As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena, pp. 171-192.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; ANDRADE, Laise de H. Cavalcanti.
2002. Uso de recursos vegetais da caatinga: o caso do agreste do estado de Pernambuco (Nordeste do Brasil). Caracas: Interciencia – Revista de Tecnologia e Ciência da América, vol. 27, nº 7.

ALBUQUERQUE, U. P. de; RAMOS; M. A.; JÚNIOR; W. S. F.; MEDEIROS, M de M..
2017. Ethnobotany for beginners. Springer International.

ALBUQUERQUE, U. P. de; SOLDATI, G. T.; SIEBER, S. S.; RAMOS, M. A.; SÁ, J. C. de; SOUZA, L. C. de.
2011. The use plants in the medical system of the Fulni-ô people (NE Brazil): A perspective on age and gender. Journal of Ethnopharmacology, nº 133.

ALBUQUERQUE, U. P. de; SOLDATI, G. T.; SIEBER, S. S.; RAMOS, M. A.; SÁ, J. C. de; SOUZA, L. C. de.
2011. Rapid ethnobotanical diagnosis of the Fulni-ô Indigenous lands (NE Brazil): floristic survey and local conservation priorities for medicinal plants. Springer, nº 13, p. 277-92.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de.
1989. Terras de preto, terras de santo e terras de índio – uso comum e conflito. Novos Cadernos: NAEA, Belém: NAEA, v. 10, p. 163–196.
2008. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: UFAM, 2 ed.

2009 “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito.” Em E Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes e Rosa Acevedo Marin (orgas.), *Diversidade do campesinato: expressões e categorias v.2: estratégias de reprodução social*. São Paulo e Brasília: Editora UNESP e Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.

AMORIM, Paulo Marcos de.
1970. Índios Camponeses: os Potiguara da Baia da Traição, PB. Rio de Janeiro: UFRJ.

AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C. (orgs.)
2002. Métodos de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecologia e disciplinas correlatas. 1 ed. Rio Claro, SP: Coordenadoria de Área de Ciências Biológicas – UNESP/ CNPq, v.1.

ANDRADE, José Maria Tavares de.
1999. Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje. Natal: Revista Vivência, vol.13(1), pp.101-110.
[s/ data]. Etnobotânica da jurema: Mimosa tenuiflora (Will.) Poiret (M. hostilis Benth.) e outras espécies de mimosáceas no Nordeste- Brasil.

ANDRADE, Mário de.
1972. Ensaio sôbre a música brasileira. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A..
2006. Música de Feitiçaria no Brasil. Belo Horizonte: Ed. Italiana, 2º ed..

ANDRADE, Ugo Maia.
2002. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. São Paulo: Cadernos de Campo.
2012. “A jurema tem dois gaios”: história Tumbalalá. Em: CARVALHO, M. R. de; CARVALHO, A. M. (orgs.). Índios e caboclos: a história recontada [on-line]. Salvador: EDUFBA.

ARRUDA, André.
2017. Processos de Aprendizagem Musical entre Estudantes e Indígenas Fulni-ô em uma Escola Pública de Ensino Médio de Paudalho-PE. João Pessoa: UFPB.

ARRUTI, José M. A..
1996. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.
2004. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. Em: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-capa.

ATHIAS, Renato.
2002. Os encantados, a saúde e os índios Pankararu. ALMEIDA, L. S. de; GALINDO, M. (orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas 3. Maceió: Ed. UFAL.
2007. A noção de identidade étnica na antropologia brasileira de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. UFPE.
2016. Máscaras, danças e maracás. Imagens sobre a espiritualidade ameríndia da coleção etnográfica Carlos Estevão de Oliveira. Belém: Revista Visagem, vol. 2, jan. - jun., p. 8-27.

ATHIAS, Renato; MOURA, Alice.
2010. Estudo sobre as práticas tradicionais de cura entre os Fulni-ô. Recife: UFPE/ CTG, XVIII Comic e II Comiti.

AUGÉ, Marc.
2000 [1992]. Los no lugares espacios del anonimato: una antropologia de la Sobremodernidad. Barcelona: Editorial Gedisa.
2007. El oficio de antropólogo. Barcelona: Editorial Gedisa.

AZEVEDO, Thales de.
1955. Povoamento da cidade do Salvador. Biblioteca Pedagógica Brasileira - Brasiliana, série V, vol. 281. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
1959. "Aculturação dirigida: notas sôbre a catequese indígena no período colonial brasileiro". Recife: [S/ editora], Anais III Reunião Brasileira de Antropologia.

BALBONI, André.
2018. Sopro das musas: fundamentos filosóficos da música. São Paulo: Odysseus.

BALDUS, Herbert.
1950. Bebidas e narcóticos dos índios do Brasil: sugestões para pesquisas etnográficas. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo, vol. XII, nº 2.

BANDEIRA, Maria de Lourdes.
1972. Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

BARBOSA, W. de Deus.
2005. O toré (e o praia) entre os Kambiwá e os Pipipã: performances, improvisações e disputas culturais. Em GRUNEWALD, R. de A. (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Ed. Massangana.

BARTH, Fredrik.
1969. Ethnic Groups and Boundaries. Boston: Little, Brown and Company.
2000. O guru, iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Ed. Contra capa.
2003. Temáticas pertinentes e emergentes na análise da etnicidade. VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (orgs.). Antropologia da Etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto.
2017. Processos Interculturais: antropologia política do pluralismo cultural na América Latina. Recife: Ed. UFPE.

BASTIDE, Roger.
1951. O folclore brasileiro e a geografia. Boletim Paulista de Geografia, nº 8.
2006 [1997]. O Sagrado Selvagem e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras.

BASTOS, R. J. de M.
1999. A musicologia Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. Florianópolis: Ed. da UFSC.

2006a. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte).
2006b. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Segunda Parte).
2006c. Arte, Percepção e Conhecimento – O "Ver", o Ouvir e o "Complexo das Flautas Sagradas" nas Terras Baixas da América do Sul.
2006d. O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento. Em Tugny, R. P.; Queiroz, R. C. de (orgs.). Músicas africanas e indígenas no Brasil. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
2007. Música nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte. Mana 13(2): 293-316.
2011. Análise musical e contexto na música indígena: a poética das flautas. Revista TransCultural de Música.
2013. A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico interpretativa. Florianópolis: Ed. da UFSC.
2014. Para uma antropologia histórica da música popular brasileira. Antropologia em primeira mão / Florianópolis: UFSC.
2017.Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul. Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 60 n. 2: 342-355 | USP.

BASTOS, R. J. de M. ; PIEDADE, A. T. de Camargo.
1999. Sopros da Amazônia: sobre as músicas das sociedades Tupi-Guarani. MANA 5(2):125-143.

BATISTA, Mércia R. R..
2005. O toré e a ciência Truká. Em: Grünewald, R. de A.. *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

BEAUDET, Jean-Michel.
1989. Les "Turè", des Clarinettes Amazoniennes. Revista de Música LatinoAmericana, vol. 10, nº1.
1998. WAYÂPIOF GUYANE - An Amazon Soundscape. Paris: CNRS/Musée de l'Homme.

BECKER, H.
2007. Segredos e truques da pesquisa. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
2008 [1963]. Outsiders: estudo de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

BENEVISTE, Émile.
1989. O aparelho formal da enunciação. Em: Problemas de linguística geral II. São Paulo: Pontes, cap. 5, pp. 81 – 92.

BITTENCOURT, Miguel.
2015. O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro e os seus processos de cura. Recife: UFPE.
2019. "Unakesa": uma expressão musical Fulni-ô (uma revisão). Recife: Revista de Estudos e Investigações Antropológicas [on-line], v.6, n.1.

BLACKING, John.
1973. How musical is man? Londres: Faber & Faber.

BRASIL.
2007. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. Projeto Vigisus II. Coordenação Técnica. Área de Medicina Tradicional Indígena. Medicina Tradicional Indígena em Contextos

– Anais da I Reunião de Monitoramento. Luciane Ouriques Ferreira e Patricia Silva Osório (org.). Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde.

BRAYNER, T, Nogueira.
2013. É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/ DF. Brasília: UnB. Dissertação de mestrado.

BOUDIN, Max.
1949. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. [s.ed.] Cultura. Bibliografia.
1950. Singularidades da língua Iá-té. Rio de Janeiro: Unv. Católica, Revista Verbum.
Gramática, vocabulário e textos da língua ia-té. SPI; Ministério de Agricultura.

BOURDIEU, Pierre.
2002 [1972]. Esboço de uma teoria da pratica. Tradução por Paula Montero.
1986. L'illusion biographique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. L'illusion biographique, v. 62 – 63, pp. 69-72, jun.
1989. O poder simbólico. Lisboa: DIEFEL.
2013. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Ed. Perspectiva.
2013 [1979]. A distinção: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk.

BRANDÃO, Ma. Do Carmo Tinôco ; NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do.
1998. O Catimbó- Jurema. CLIO Arqueológica, nº 13.

BRANNER, John.
1886-7. Notes upon a brazilian native language. New York: Indiana University.
1927. Os Carnijós de Aguas Belas. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 94, vol. 148, (1923).

CAMARGO, Ma. Thereza L. de Arruda.
2002. Jurema (*Mimosa hostilis Benth*.) e sua relação com os transes nos sistemas de crenças Afro-Brasileiras. Em: MOTA; C. N. da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs.), As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço.
2014. As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil. São Paulo: Ícone, 1ª ed..
2014b. Contribuição ao estudo Etnofarmacobotânico da bebida ritual de religiões afrobrasileiras denominada "vinho da Jurema"e seus aditivos psicoativos. Revista Nunes, ano X, nº 26.

CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes.
2010. Mukabele: ritual dervixe. Florianópolis: Ed. Insular.

CAMPOS, Carla Siqueira.
2006. Por uma antropologia ecológica dos Fulniô de Águas Belas. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

CAMPOS, Roberta; RODRIGUES, M. G.
2013. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. Revista Afro-Ásia, nº 47, pp. 269-291.

CAMPOS, Juliana Loureiro.
2017. ECOLOGIA E SUSTENTABILIDADE DO EXTRATIVISMO DO OURICURI (SYAGRUS CORONATA (MART .) BECC .) PELOS ÍNDIOS FULNI - Ô NO NORDESTE DO BRASIL EM UM CENÁRIO DE MUDANÇAS AMBIENTAIS E CULTURAIS. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Botânica.

CANCLINI, Néstor García.
2000. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP.

CANESQUI, Ana Maria.
2005. Comentários sobre estudos antropológicos da alimentação. Em: CANESQUI, A, M.; GARCIA, R. W. D.. Antropologia e nutrição: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Ed. FioCruz.

CARLINI, Álvaro.
1993. Cachimbo e maracá: o Catimbó da Missão (1938). São Paulo: CCSP.
2000. A viagem na viagem: maestro Martim Braunwieser na missão das pesquisas folclóricas do Departamento de Cultura de São Paulo (1938) – diário e correspondências à família. São Paulo: Universidade de São Paulo. Tese de doutorado.

CARNEIRO, Henrique.
2004. As plantas sagradas na história da América. Minas Gerais: Revista [on-line] Varia História, vol. 20, n° 32.

CARTAS JESUITICAS.
1886. I. Cartas do Brasil (do padre Manoel de Nobrega 1549 – 1560). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
1931. II. Cartas Avulsas 1550 – 1568. Rio de Janeiro: officina industrial gráfica, Academia Brasileira. II História.

CARVALHO, M. Rosário. G. de
1977. Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico. Dissertação de mestrado, UFBA.
1983. “A Identidade dos Povos do Nordeste”. Anuário Antropológico, v. 7, n. 1, pp. 169 – 188.
1988. “Os povos indígenas no Nordeste: Território e Identidade Étnica”. In *Cultura*, Ano 1, no. 1.
1989. Introdução. Identidade Étnica, Mobilização Política e Cidadania. Salvador: UFBA.
2011. “De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, Maria R. de; REESINK, Edwin B (orgs.). *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN.

CARVALHO, M. Rosário G. de; CARVALHO, A. Magda.
2012. Introdução. Índios e Caboclos: a história recontada. Salvador: UFBA, 1º reimp..

CARVALHO, M. Rosário G. de; REESINK, Edwin.

2018. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. BIB, n. 87, 3/2018, São Paulo.

CASCUDO, Luis da Câmara.
1937. Notas sobre o catimbó. In: Novos Estudos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Massangana, 1988. Edição Fac-similar de Novos Estudos Afro-Brasileiros, Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-brasileiro do Recife, segundo tomo, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
1978. Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca do Brasil. Rio de Janeiro: 1º ed..

CASTRO, Viviane M. Cavalcanti.
2018. Sítio Furna do Estrado, PE. Práticas funerárias e marcadores de identidades coletivas. Revista [online] Clio Arqueologia, v. 33, n. 2, pp. 330 – 371.

CASTRO, M.; RÊGO, L.; NUNES, C.; SPINELI, A.; NUNES, F..
2017. A uruçu dos Pankararé no Raso da Catarina, Bahia. In: FONSECA, V.; KOÉDAM, D.; HRNICIR, M.. A abelha jandaíra no presente, no passado e no futuro. Mossoró: EDUFERSA.

CAVALCANTI, Maria Laura.
2014. Ritual e Performance: 4 estudos clássicos. Rio de Janeiro: Letras.

CHADDERTON, C.; TORRANCE, H..
2015. Estudo de casos. In: SOMEKH, B.; LEWIN, C. (orgs.). Teoria e Métodos de Pesquisa Social. Petrópolis: Ed. Vozes.

CLASTRES, Pierre.
2017 [1974]. A sociedade contra o Estado. pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora.

CLIFFORD, James.
2014 [1994]. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ.

COMAROFF, Jonh; COMAROFF, Jean.
1992. COMAROFF, John.; COMAROFF, Jean. Ethnography and the historical imagination. United States of America: Westview Press.

CORIOLANO. L. N. M. T.
2008. O turismo comunitário no Nordeste brasileiro. Belo Horizonte/ MG, V Seminário de Associação Nacional de Pesquisa de Pós-Graduação em Turismo. Texto online dos anais consultado em: 10/12/2019, disponível em: [www.anptur.org.br/anais/anais/files/5/23.pdf].
2009. Arranjos produtivos locais do turismo comunitário: atores e cenários em mudança. Fortaleza: EdUECE.

CÔRREA, Luís Rafael Araújo.
2018. Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição. Jundiaí: Paco Editorial.

COSTA, Januacele da.

1999. Ya:thê, a última língua nativa no nordeste do Brasil: aspectos morfo-fonológicos e morfo-sintáticos. Tese de doutorado. Recife: UFPE.
2015. Descrevendo línguas brasileiras: Yaathe, a língua dos índios Fulni-ô. *Revista do GELNE* Vol. 17, Nº 1-2.

COSTA, Januacele da; SILVA, Fábia Pereira da.
2012. Descrição da língua indígena brasileira Yaathe: um ponto de partida para os professores de Yaathe na aldeia Fulni-ô. Maceió: Ed. Q-Gráfica.

CRAVALHO, Mark.
1998. "Do doente a "encantado" – o conceito do mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima "espírito mau" em uma comunidade rural na Amazônia" in Alves, Paulo César (org.) Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras/organizado por Paulo César Alves e Miriam Cristina Rabelo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará, pp. 157-178.

CSORDAS, Thomas J..
1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. Ethos, vol 18, nº 1, pp. 5 – 47, Mar..
2008. Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
2010. Os saberes da cura e a condição humana: cenas do momento presente em terras navaho. Porto Alegre: Educação, v. 33, n°, jan./abril, pp. 26-34.

CUNHA, Leonardo C. M da.
2008. Toré – da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na grande Salvador. Salvador: Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

CUNHA, Manuela Carneiro da.
1985. Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.São Paulo: Ed. Brasiliense.
1986. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, Ed. USP.
1989. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. Em: CARVALHO, M. R. de (org.). Identidade étnica, mobilização política e cidadania. Salvador: UFBA, Empresa Gráfica da Bahia..
1992. Introdução a uma história indígena. Em: CUNHA, Manuela C. da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
1998. Pontos de vista da Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. Revista Mana, 4(1), 7-22.
2017. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora.
2018. Índios na Constituição. São Paulo: Novos Estudos: CEBRAP [on-line], vol. 37, nº 3.

CUNHA, Maximiliano C. da.
1999. A Música Encantada Pankararu – Toantes, Ritos e Festas na Cultura os Índios Pankararru. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

DANTAS, Beatriz Góis.
1997. Xokó, grupo indígena em Sergipe. Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura.

DANTAS, Beatriz Góis; DALLARI, Dalmo de Abreu.

1980. Terras dos índios Xocó: estudos e documentos. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, J. A.; CARVALHO, Ma. Rosário de.
1992. Povos indígenas no Nordeste brasileiro um esboço histórico. In: CUNHA, M. C. da (orgs). et al.. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP.

DANTAS, Mariana Albuquerque.
2010. Dinâmica social e estratégias indígenas: Disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco, (1860-1920). Dissertação de Mestrado em História, UFRJ.
2011. Estratégias indígenas: dinâmica social e relações interétnicas no aldeamento do Ipanema no final do século XIX. Em: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

DANTAS, Sérgio.
2002a. Contando, cantando, rememorando: história, sagrado e tradição. [s.l.]: Revista Tempo de Conquista [online].
2002b. Sou Fulni-ô, meu Branco. São Paulo Tese de Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP.
2007. Processos interculturais de identidade religiosa: o mundo Fulni-ô. Goiânia: Revista Caminhos [online], vol. 5, nº 1, p. 149-177.
2011a. Sagrado canto Fulni-ô: por uma causa, uma história, um pertencer.. In: SCHRÖDER, Peter (org.). Cultura, identidade e território no Nordeste indígenas. Recife: Ed. Universitária, pp. 187-206.
2011b. O fundo musical da história: memória, sagrado e tradição indígenas consciências. Consciências. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa. CTEC – Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, nº. 4, p. 225-238.

DEBORD, Guy.
2003 [1967]. A sociedade do espetáculo. São Paulo: Coletivo Periferia [e-book].

DE NANTES, Bernardo.
1709. Katecismo Indico da língua Kariris. [...] acrescentado de varias praticas doutrinaes, e Moraes, adaptadas ao gênio, e capacidades dos Indios do Brasil. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes.

DÍAZ, Jorge Hernández.
1983. Os Fulni-ô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas. Brasília: Dissertação de Mestrado - UnB.
1992. Los fulni-ô: un grupo indigena del nordeste brasileño y la história de su lucha por la tierra. Instituto PanAmericano de Geografia e História: Boletín de antropología americana.
2014. Los Fulni-ô. Territorialidad e identidad en el nordeste de Brasil. Mexico: IX Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana De Sociología Rural.

2013. A constituição da identidade étnica dos Fulni-ô do nordeste brasileiro. Recife: Revista Anthropológicas, ano 17, v. 24(2),pp. 75-112.
2014. Los Fulni-ô. Territorialidad e identidad en el nordeste de Brasil. Ciudad México: IX Congresso de la Associação LAtinoAmericana de Sociología Rural.
2015. “Los Fulni-ô: lo sagrado del secreto. Construccíon y defesa de la identidad en un pueblo indígena del nordeste brasileño”. Quito: Ed. Abya-Yala.

DOBKIN DE RIOS, Marlene.
1984. Visionary vine: hallucinogenic healing in the peruvian Amazon. USA: Waveland Press.

DOBKIN DE RIOS, Marlene; WINKELMAN, M.
1989. Shamanism and altered states of consciousness: an introduction. Journal of psychoactive drugs, 21 (1), jan – mar., pp. 1- 7.

DONATO, Hernâni.
1973. Dicionário das mitologias americanas (incluindo as contribuições míticas africanas). São Paulo: Ed. Cultrix, 1° ed.

DOUGLAS, Mary.
2012 [1966]. Pureza e perigo. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2º ed..

DUMONT, Louis. 2008 [1997].
Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações.. São Paulo: EDUSP.

DURKHEIM, Émile.
2008 [1960]. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulus. 3º ed.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; PEREIRA; Edmundo.
2005. "Mambear coca não é pintar a boca de verde": notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. Em: LABATE; Beatriz C.; GOULART; Sandra L. (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas- SP: Mercado de Letras.

ELLEN, Roy.
2016. Is there a role for ontologies in understanding plant knowledge systems?. Society of Ethnobiology: Journal of Ethnobiology, 36 (1): 10 -28.

ELIADE, Mircea.
1976. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México: FCE.

ESCOBAR, Arturo.
2014. Sentipensar com la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA.

ESCOHOTADO, Antonio.
2004 [1996]. História elementar das drogas. Lisboa: Ed. Antígona.

ESTIVAL, Jean-Pierre.
1993. Quelques aspects des polyphonies instrumentals tule des Asurini du Moyen-Xingu. Cahiers d'ethnomusicologie [en ligne], v.6.

EVANS-PRITCHARD, E. Evan.
2014 [1928]. A dança. Em: CAVALCANTI, M. L. (org.). Ritual e performance: 4 estudos clássicos. Rio de Janeiro: 7Letras.
2005. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar.

FARIA, Washington Luiz Fonseca
1984. A jurema preta (*Mimosa hostilis* Benth) como fonte energética do semiárido do Nordeste-carvão. Curitiba: Dissertação de mestrado da Universidade Federal do Paraná.

FAUSTO, Carlos.
1992. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. Em CUNHA, M. C. da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP.

FERNANDES, Florestan.
2009 [1975]. A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios. São Paulo: Ed. Global, 2º ed..

FERREIRA, L. O..
2013. Medicinas Indígenas e as Políticas da Tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ.

FOLLÉR, Maj-Lis.
2004. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. Em: LANGDON, E.J.; GANELO, L. (orgs.). Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E..
1940. Africans political systems. Oxford University 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. SANTO, M. A. do E. (org.). Política Indigenista: Leste e Nordeste Brasileiros.Brasilia/ DF: FUNAI, DEDOC.
2009. A questão Fulni-ô: complexidade e urgência de um protocolo governamental

intersetorial. [s.l.], [s.n.].
2012. Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô. In: SCHRÖDER, Peter (org.). Cultura, identidade e território no Nordeste indígenas. Recife: Ed. Universitária.

GALINDO, Marcos.
2011. A subemergência tapuia. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa.

GALVÃO, Eduardo.
1960. Áreas culturais no Brasil. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Nova Série, Antropologia, n. 8, pp. 1 – 41.

GEERTZ, Clifford.
2004 [1968]. Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
2012. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC.
2014. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14ª ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
GEEST, S. Van Der; WHYTE, S. Reynolds.
2011. o encanto dos medicamentos: metáforas e metonímias. Goiania: Sociedade e Cultura, v. 14, n. 2, pp. 457 – 472.

GENNEP, Arnold van.
2013. Os ritos de passagem. Petrópolis: Ed. Vozes.

GERLIC, Sebastián.
2001. Índios na visão dos índios: Fulni-ô. Bahia, Salvador: ONG Águia Dourada.

GLUCKMAN, Max.
1987 [1940]. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. Em: Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos, ed. B. Feldman-Bianco. São Paulo: Unesp.

GOFFMAN, Erving.
1975. A representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis. Ed. Vozes.

GONÇALVES, Newton de S..
2008. Enciclopédia do estudante de música: compositores, gêneros e instrumentos do erudito ao popular. São Paulo: Ed. Moderna.

GOULART, Sandra. 2008.
Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby [et al.], (orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 251-288.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo.
1993. Regime de Índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.
1999. Os índios do descobrimento: tradição e turismo. Rio de Janeiro: UFRJ.

2002. A Jurema no “Regime de Índios”: O Caso Atikum. In: C. N. da Mota e Ulysses Paulino de Albuquerque (orgs.), As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena.
2003. Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste (e Leste): aspectos gerais e específicos. Recife: Revista Anthropológicas [online], ano 7, vol. 14 (1 e 2).
2004. Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã. Em: OLIVEIRA, J. P. (org). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa.
2005a. Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Ed. Massangana.
2005b. Sujeitos da Jurema e o resgate da ciência do índio. Em: LABATE, B.; GOULART, S. (orgs,). O uso ritual das plantas de poder. São Paulo: Mercado de Letras.
2008. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. Em: ALMEIDA, L. S.; SILVA, A. H. L. da. Índios do Nordeste: etnia, política e história. Maceió: EDUFAL.
2009. The Contingency of Authenticity Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil. In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v. 6, n. 2.* July to December.
2016. Sociogêneses de comunidades tradicionais. Comunhão política e territorialização. Ruris, vol. 10, nº 2.
2018. Nas trilhas da jurema. Rio e Janeiro: Revista Religião e Sociedade, 38(1).
2020. Jurema. Campinas/ SP: Mercado de Letras.

GRUNEWALD, Rodrigo; SAVOLDI, Robson.
2020. Cada jurema é uma jurema: Continuidades, rupturas e inovações em religiosidades no Brasil. Revista del CELSA. International Latin American Studies, n 26.

GOMES, Alexandre; ATHIAS, Renato.
2013. Apontamentos sobre um diálogo etnomusicológico: a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu. In: SANDRONI, C.; SALLES, S.. Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos. Recife: Ed. Universitária UFPE.

HAFSTEIN, Valdimar Tr..

2013. Celebrando diferenças, reforçando conformidade. Em: SANDRONI, C.; SALLES, S. G. de (orgs.). Patrimônio Cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

HALBWACHS, Maurice.

1990. A memória coletiva. São Paulo: Ed. Vértice.

HANNERZ, Ulf.
1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. Mana [online] 3(1).

HARNER, Michael.
1973. Hallucinogens and shamanism. London/ Oxford/ New York: Oxford University Press.

HERBETTA, Alexandre.
2013. Peles braiadas: modos de ser Kalankó. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence.
1997. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOHENTHAL, William D..
1952. Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio Sâo Francisco in northeastern Brazil. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 41 n° 1. pp. 31-37.
1954. Notes on the Shucúru Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. São Paulo: Revista do Museu Paulista, v. VIII.
1960. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. São Paulo: Revista do Museu Paulista, v. XII.

HOFMANN, Albert; SCHULTES, Evans.
2001. Plants of the gods: their sacred helling and hallucinogenic powers. Lucerne, Switzerland: EBM.

HOWES, David.
2014. El creciente campo de los Estudios Sensoriales. Argentina: Revisa Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, n. 15, ano 6, pp. 10 – 26.

HUSSERL, Edmund.
1990 [1973]. A ideia da fenomenologia. Rio de Janeiro: Edições 70.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
1987 [1944]. Mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE. Acesso on-line e disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv14278_1987.pdf].

IBGE; IPHAN.
2017. Mapa etno-histórico de de Curt Nimuendaju.
Acesso on-line em: 10/10/2022 e disponível no endereço eletrônico: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mapa%20Nimuendaju%202017%20vers%C3%A3o%20Jorge%2004092017.pdf].

Informação Geral da Capitania de Pernambuco [1749].
1906 [1908]. Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

INGOLD, Tim.
1991. Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. Cultural Dynamics, v. 4, n.3, pp. 355 – 378.
1996. General Introduction. Key Debates in Anthropology. Londres: Routledge.
2002. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Londres: Routledge.
2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. Porto Alegre: Revista Educação, vol. 33, nº 1.

2012. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. STEIL, C.A.; CARVALHO, I.C. de M. (orgs.). Cultura, percepção e ambiente. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
2015. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
2019. Antropologia: para que serve. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.

IZIKOWITZ, Karl Gustav.
1935. Musical and other instruments of the south american indians, Yorkshire: S.R. Publishers [Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag].

JÚNIOR, Durval M. de Albuquerque.
2010. Mãos negras, mentes gregas: as narrativas de Luís Câmara Cascudo sobre as religiões afro-brasileiras. Natal: Revista [on-line] Esboços, v. 17, n° 23: 9-30.

JÚNIOR, Ismael Pordeus.
2014. A expansão da jurema na Península Ibérica. Fortaleza: Revista de Ciências Sociais, v. 45, n. 1: 247-262.

KIETZMANN, Dale Walter
1972. Indian survival in Brazil. California; Los Angeles: University of Southern California.

KLEINMAN, Arthur.
1978. Concepts and a model for the comparation of medical systems as cultural system. Social Science and Medicine. Great Britain: Pergamon Press., vol. 12.

KOSTER, Henry.
1942. Viagens ao Nordeste do Brasil. Travels in Brazil. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, Biblioteca Pedagógica Brasileira Brasiliana, vol. 221.

LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra.
2005. O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp.

LABATE, Beatriz; GOULART, S. Lucia; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H.
2008. Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo.
2009. Música brasileira de ayahuasca. São Paulo: Mercado de Letras.

LANGDON, E. Jean M..
1996. Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis/ SC: Ed. da UFSC.
2005. Prefácio. LABATE, B. C.; GOULART, S. (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas: São Paulo: Mercado de Letras.
2014. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. Ciência & Saúde Coletiva, 19(4):1019-1029.

LAPENDA, Geraldo Calábria.
1953. Etimologia da palavra Tupã. Boletim Universitário (Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco).

1962. O dialecto Xucuru. Doxa (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10.
1965. Perfil da língua yathê. Arquivos 21/47, p. 54-72. Recife: Secretaria de Educação e Cultura (Prefeitura Municipal do Recife) / Imprensa Universitária.

LARAIA, Roque de Barros; MATTA, Roberto da.
1967. Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

LARAIA, Roque de Barros.
1987. Estudos de parentesco no Brasil. Rio de Janeiro: BIB, n. 23, pp. 3 – 17.

LE BRETON, David.
2007. A sociologia do corpo. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
2012. Antropologia do corpo e da modernidade. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
2016. Antropologia dos sentidos. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.

LEACH, Edmund.
1966. Nascimento Virgem – In grandes cientistas sociais – disponível online.

LEITE, Serafim.
1938. História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo II (Século VXI – A obra). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
1940. Novas cartas jesuiticas (de Nobrega a Vieira). São Paulo, Rio de Janeiro, Recife Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, Brasiliana, Biblioteca Nacional.

LÉVI-STRAUSS, Claude.
1950. The use of wild plants in tropical South America. Handbook of South America Indians, vol. 6: Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians: Bulletin, 143. Washington: Government Publishing Office.
1975. Antropologia Estrutural um. Rio de Janeiro: Vozes.
1976. Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
2004 [1964]. O cru e o cozido (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac & Naify.
2005. Mitológicas ll - Do mel às cinzas. Rio de Janeiro: Cosac & Naify.
2013 [1962]. O pensamento selvagem. 2ª reimp. Campinas: Papirus.

LIMA, J. M..
1984a. Pesquisa arqueológica no município do Brejo da Madre de Deus – Pernambuco. Symposium, Recife, v. 26 (1), p. 9 – 60.
1984b. Arqueologia do Brejo da Madre de Deus, Pernambuco. Clio, Recife, (6), pp. 91 – 4, (Arqueológica, 1).

LIMA, Oswaldo Gonçalves de.
1946. Observações sobre o vinho da jurema utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú. Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronómicas, vol. 4.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio.

1999. “Como se faz um grande divisor? – Etnologia das sociedades indígenas e antropologia das sociedades complexas.” In: GOLDMAN, Marcio. Alguma Antropologia. Rio de JAneiro: Relume

LIMA, Tânia Stolze.
Dumará, Núcleo de Antropologia da Política.
2011. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. São Paulo: Revista de Antropologia, vol. 54, nº 2.

LINDOSO, Dirceu.
2007. Na aldeia de Ia-ti-lhá etnografia dos índios tapuias do Nordeste. Em: ALMEIDA, Luiz Sávio de (et. al). Resistência, memória, etnografia, Índios do Nordeste: temas e problemas, vol. VIII. Maceió: EDUFAL.

LIRA, Wagner.
2009. Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
2020. “Entre Plantas, Curadores e Entidades”: o Modelo Terapêutico do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. Revista MEDIAÇÕES, Londrina, v. 25, n. 2, p. 523-537.
[DOI: 10.5433/2176-6665.2020.2v25n2p523].

LOPES, Fátima Martins.
2011. As mazelas do Diretório dos índios: exploração e violência no início do século XIX. Em: PACHECO DE OLIVEIRA (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa.

LOUKOTKA, Chestmir.
1939. Línguas indígenas do Brasil. Revista do Arquivo Municipal, ano 5, v. LIV. São Paulo: Arquivo Municipal.

LOYOLA, Maria Andreia.
1984. Médicos e curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: Difusão Editorial S.A. DIFEL.

LUCENA, Reinaldo; et al..
2014. Traditional knowledge and use of Mimosa tenuiflora (Wild.) Poir (jurema-preta) in the semi-arid region from Northeastern Brazil. João Pessoa: Gaia Scientia, 8(1): 34-50.

MACIEL, M. A. M.; PINTO, A. C. de; VEIGA JR, V.; GRYNBERG, N.; ECHEVARRIA, A.
2002. Plantas medicinais: a necessidade de estudos multidisciplinares. Quim. Nova, v. 25, n. 3.

MACRAE, Edward.
1992. Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Ed. Brasiliense.

MAGNANI, José Guilherme.
2000. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

2014. O circuito: proposta de delimitação da categoria. Ponto Urbe [on-line], v. 15.

MAMIANI, Luiz Vicencio.
1942 [1698]. Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri. (Edição fac-similar, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional).

MARQUES, Juracy.
2012. Natureza Sagrada: ensaios de ecologia humana. Petrolina/ PE: Gráfica Franciscana.

MARTINS, Silvia.
1994. Os caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. Dissertação de mestrado.

MATA, Veronica L. C.
1989. Semente da Terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

MAUSS, Marcel.
2003 [1950]. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify..

McCALLUM, Cecília.
1998. O corpo que sabe – Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas," in Alves, Paulo César (org.) Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras/organizado por Paulo César Alves e Miriam Cristina Rabelo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará, pp. 215-243.

MEADER, R. E.
1978. Índios do Nordeste: levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro. Série Linguistica, Summer Institute of Linguistic. Brasília/ DF.

MECKES-LOZOYA, M.; LOZOYA, X.; GONZÁLEZ, J. L.
1990. [Pharmacological properties in vitro of various extracts of Mimosa tenuiflora (tepescohuite)]. México: Archivos de Investigación Médica, Apr. - Jun., 21(2): 163-9.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de.
2002. Quando busca de saúde e religião se entrecruzam: um estudo de caso. Recife: Ed. UFPE. Revista Anthropológicas, ano 6, vol. 13(1), pp. 75-90.

MEDEIROS, Guilherme.
2006. O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. Recife: Clio Arqueológica, vol. 1, nº 20.

MELAND, Douglas; MELAND, Doris.
2009. [1968]. Fulni-ô (yahthe), syntax structure, preliminary version. Goiás: Associação Internacional de Linguística.
2010 [1967]. Phonemic Statement of the Fulniô Language. Goiás: Associação Internacional de Linguística.

MELATTI, J. Cezar.
1983 [1970]. Índios do Brasil. São Paulo: Editora Hucitec.
2016. Áreas etnográficas da América indígena, Nordeste. Texto online Capítulo B1. Nordeste, acessado no dia 20/10/2019 em: [http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b1nordeste.pdf]

MELLO, Gláucia B. R..
2013. Yurupari: o dono das flautas sagradas dos povos do Rio negro: mitologia e simbolismo. Belém: Paka-Tatu.

MELLO, Luiz Gonzaga de.
1976. Notas etnográficas – os índios Fulni-ô de Águas Belas. Revista Symposium, v. 18, nº2.

MELO, Mário.
1929. Os Carnijós de Águas Belas. Revista do Museu Paulista, Tomo XVI, São Paulo.
1930. Os Carnijós de Águas Belas. Instituto Archeológico, Histórico e Geographico Pernambucano, vol. XXIX. Pernambuco: Officinas Graphicas da Imprensa Official.

MENDES JÚNIOR, João.
1912. Os Indígenas do Brazil: seus direitos individuaes e políticos. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos.

MENEGUINI, Camila Vasconcelos.
2015. Mulheres indígenas na cidade do Recife: identidade étnica e redes. Recife: Dissertação de mestrado, UFPE.

MERCANTE, Marcelo S..
2012. Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ.

MENEZES, Luciano Silva de; MARQUES, Juracy; SOUZA; A. L. O. P. de; OLIVEIRA, F. C. da S.; SANTOS, R. M. dos; VERGUE, M. C. de S..
2016. O som do osso: ecologia musical dos pífanos do Nordeste do Brasil. Revista Ecologias Humanas [online], v. 12, n 2.

MERLEAU-PONTY, Maurice.
1984. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. Textos selecionados (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2º ed..
2018 [1945]. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 5º ed..

MERRIAM, Alan P..
1964. The anthropology of music. Illinois: Northwestern University Press.

METRAUX, Alfred.
1946. The Fulnio. HandBook of South American Indians. Vol. 1, The Marginal Tribes. EUA – Washington: Government Printing Office.

METZNER, Ralph.
2002. Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Rio de Janeiro: Gryphus.

MONTEIRO, John.
2001. Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do indigenismo. UNICAMP: Departamento de Antropologia.

MORI, Bernd B. De; SEEGER, Anthony.
2013. Introduction: considering music, humans, and non-humans. Routledge: Ethnomusicology Forum, vol. 22, nº 3.

MORIN, Olivier.
2016. How traditions live and die. New York: Oxford University Press.

MOTA, Clarice Novaes da.
1987. As jurema told us: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern Northeastern Brazil. University of Texas at Austin.
2005a. Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta. Em: LABATE, B.; GOULART, S. (orgs,). O uso ritual das plantas de poder. São Paulo: Mercado de Letras.
2005b. Performance e significações do toré: o caso dos Xocó e Kariri-Xocó. Em: Grünewald, R. de A.. *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
2007. Os Filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió: EDUFAL.
2008. Considerações sobre o processo visionário através do uso da jurema indígena. Trabalho apresentado na 26ª RBA, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

MOTA, C. Novaes; BARROS, José Flávio de Pessoa.
1990. Jurema: Black-indigenous drama and representations. Em: POSEY, D. A. [et, all.]. Ethnobiology implications and application. Belém: Brazil, Museu Paraens Emilio Goeldi, vol. 2.
2002. O Complexo da Jurema: representações e drama social negro indígena. Em: C. N. da Mota e Ulysses Paulino de Albuquerque (orgs.), As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena.
2005. Performance e significações do toré: o caso dos Xocó e Kariri-Xocó. Em: Grünewald, R. de A.. *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

MOTTA, Roberto.
1976. "Jurema". Recife: Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco, volante nº 22.
1988. "A eclesificação dos cultos afro-brasileiros". Em Comunicações do Iser, v. 7, n. 30, pp. 31-43.

2005. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. Em: LABATE, B.; GOULART, S. (orgs,). O uso ritual das plantas de poder. São Paulo: Mercado de Letras.

Museu Nacional.
1993. Atlas das terras indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ PETI.

NARBY, Jeremy.
2018. A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber. Rio de Janeiro: Dantes.

NASCIMENTO, Romério Zeferino.
1998. Tolê Fulni-ô: evidenciando a identidade étnica. Salvador: UFBA-EMUS.

NASCIMENTO, M. Tromboni.
1994. O tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste – o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFBA, Salvador.
2005 "Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo". Em: Grünewald, R. de A.. *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
2012. A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. Em: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M., (orgs.). Índios e caboclos: a história recontada [on-line]. Salvador: EDUFBA.

NASSER, Elizabeth M. Cabral.
1975. Sociedade Tuxá. Bahia: Salvador: Universidade Federal da Bahia, Dissertação de mestrado.

NETO, Clovis C. De Albuquerque.
[s/ d.] A jurema.

NETO, Nivaldo Aureliano Léo
2011. "Na lição da abeia-mestra": análise do complexo simbólico e ritualístico do mel e das abelhas sem-ferrão entre os índios Atikum. Campina Grande: Dissertação de mestrado – UFPB.

NETO, Nivaldo Aureliano Léo; GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo.
2012. "Lá no meu reinado eu só como é mel": dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE. Campo Grande/ MS: Revista Tellus, ano 12, nº 22.

NETO, T.; CARVALHO, C..
2017. A meliponicultura tradicional no Rio Grande do Norte e arredores. In: FONSECA, V.; KOÉDAM, D.; HRNICIR, M.. A abelha jandaíra no presente, no passado e no futuro. Mossoró: EDUFERSA.

NETO, V. B.; BITTENCOURT, M. C.
2017. Expressividade, performance e cantos de cura na revitalização cultural Yawanawa. Recife: Revista de Estudos e Investigações Antropológicas [on-line], v. 4, n. 1.

NEVES, Rita de Cassia.

2005. Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xucuru nos rituais, festas e conflitos. Florianopolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Tese de doutorado.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de.
1942. O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: B*oletim do Museu Nacional* XIV-XVII (1938-1941)

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.
1970. Por uma sociologia do campesinado indígena no Brasil. Revista Mexicana de Sociología. México, 32: 3.
1976a. Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
1976b. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo. Cia. Paulista LTDA.
1998. Etnicidad, eticidad y globalización. Em: Autonomías étnicas y Estados nacionales. Conaculta-INAH. México.
1996. O índio e o mundo dos brancos. Campinas, São Paulo: Ed. UNICAMP, 4º ed..
2006. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Ed. UNESP, 1º reimp..
2006. Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15.

OLIVEIRA, João Pacheco de.
2000. Máscaras: objetos étnicos ou recriação cultural?. Em: BRITO, Joaquim P. de (org.). Os índios, nós. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 1º ed..
2004a. A viagem da volta: etnicidade e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2ª ed..
2004b. Uma etnologia dos índios "misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Em: OLIVEIRA, J. P. de. A viagem da volta. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa.
2005.Introdução. Em: Grünewald, R. de A.. *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
2011. A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLIVEIRA, Flávia C. de; ALBUQUERQUE, Ulysses P. de; FONSECA-KRUEL, Viviane S. da; HANAZAKI, Natalia.
2009. Avanços nas pesquisas etnobotânicas no Brasil. Acta Botanica Brasilica/ Revisão, v. 23, n. 2

ORTNER. Sherry.
2007.Uma atualização da teoria da prática. In: Conferências e práticas antropológicas. In: Miriam Grossi, Cornelia Eckert, Peter Fry. Blumenau: Nova Letra.
2011. Teoria na antropologia desde os 60. Mana 17,2:419-466.

OTT, J.
1994. Ayahuasca analogues. Pangean entheogens. Kennewick: Natural Products Co.
1995. The Age of Entheogens e The Angels' Dictionary. Kennewick: Natural Products Co.
2002. "Pharmahuasca, anahuasca e Jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmina". Em: LABATE, B.; ARAÚJO, S. (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. São Paulo: Mercado de Letras.

PARENTE, Felipe de Andrade Vaz..

2016. A Aldeia Multiétnica: no espaço-tempo da interculturalidade. Brasília: UnB.

PEREIRA, Edmundo.
2005. Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. Em: GRUNEWALD, R. (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Ed. Massangana
2011. Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os índios do Nordeste brasileiro. Revista Transcultural de Música da América, v. 15.

PERES, Sidnei.
2011. SPI, etnicidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar. SÁ. Em: FREIRE, Carlos A. da Rocha (org.). Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz.
1990. Legislação indigenista colonial: inventário e índice. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
1992. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). Em: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP.

PHILLIPS, O.; GENTRY, A. H.
1993. The useful plants of Tambopata, Peru: I. Statistical Hypotheses Tests with a New Quantitative Technique. Economic Botany 47 (1): 15-32.

PIEDADE, Acácio.
1999. FLAUTAS E TROMPETES SAGRADOS DO NOROESTE AMAZÔNICO: SOBRE GÊNERO E MÚSICA DO JURUPARI. Horizontes Antropológicos. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 93-118, out.
2006. Reflexões a partir da etnografia da música dos índios Wauja. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 10, volume 17(1): 35-48.
2011. Análise musical e contexto na música indígena: a poética das flautas. Revista TransCultural de Música.

PINTO, Clélia Moreira.
1995. Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico. Recife: PPGA- UFPE.

PINTO, Estevão.
1935. Os indígenas no Nordeste. Vol 1. São Paulo: Companhia Ed. Nacional.
1938. Os indígenas no Nordeste. Vol 2. São Paulo: Companhia Ed. Nacional.
1955. Estórias e Lendas Indígenas. Secção E (História e Geografia), 15. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Universidade do Recife.
1956. Etnologia brasileira: Fulni-ô os últimos Tapuias. São Paulo: Ed. Nacional.

POMPA, Cristina.
2001. Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. São Paulo: UNICAMP.

2011. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII-XIX. Em: OLIVEIRA, J. P. de (org.). A presença indígena no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa.

POMPEU SOBRINHO, TH..
1934. O Tapuias do Nordeste e a monografia de Helias Herckman. *Revista do Instituto do Ceará* tomo XLVIII, p. 7-28
1935. Índios Fulniôs: Karnijós de Pernambuco. Revista do Instituto do Ceerá, tomo XLIX, pp.31-58.
1939. Tapuias do Nordeste. Revista do Instituto do Ceará.
1950. As origens dos Índios Cariris. Fortaleza: Revista do Instituto do Ceará, tomo LXIV.

PUNTONI, Pedro.
2002. A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão do Nordeste do Brasil. São Paulo: Ed. Hucitec Ltda.; Ed. USP, Fapesp.

POSEY, D. A..
1983. The importance of bees by the Kayapó indians of brazil. Journal of Ethnobiology, New Work, v. 3, n.1, pp. 63-3.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J..
2011.Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp.

QUIRINO, Eliana Gomes.
2006. Memória e Cultura: Os Fulni-ô afirmando identidade étnica. Natal -RN: UFRN.
2012. A memória Fulni-ô tecendo o campo territorial. In: SCHRÖDER, Peter (orgs.). Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô. Recife: Ed. Universitária.

RADCLIFFE-BROWN, A. R..
1973 [1952]. "Sobre o conceito de função em ciências sociais" e "Sobre a estrutura social". Estrutura e função na sociedade primitiva. Petrópolis: Ed. Vozes.
1989. Estrutura e função nas sociedades primitivas. Lisboa: Edições 70.

RAMOS, Alcida Rita.
2018. Desenvolvimento rima com encantamento. São Paulo: Campinas: Maloca, Revista de Estudos Indígenas, n.1, v. 1, pp. 28 -52.

REESINK, Edwin.
1983. Índio ou Caboclo: Notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste. Salvador: Universitas Cultura, nº 32.
1984. A questão do território dos Kaimbé de Massacará: um levantamento histórico. Salvador-Bahia: Gente, nº 1, p. 127-137.
1997. Alteridades substanciais. Apontamentos diversos sobre índio e negro, Salvador, trabalho apresentado no V Congresso Afro-brasileiro, mimeo, disponível [online].
1999. O Gavião e a Arara: etnohistória Kiriri. Em: ALMEIDA, Luiz S. de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson. Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: EDUFAL.
2000. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: L. S. de Almeida; M. Galindo e J. L. Elias (orgs.), Índios do Nordeste: temas e problemas – II. Maceió: EDUFAL.

2002. Raízes Históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. Em: MOTA, C. N. da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs.). As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço.
2004. A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. Mneme: Revista de Humanidades, V. 05, n. 1. Caicó.
2005. Sete teses equivocadas sobre 'os 500 anos de Descobrimento do Brasil'. Natal: UFRN. Revista Vivência, v. 28, pp. 277 – 289.

2010. O limite de Barth: a influência da "Introdução" de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. Trabalho apresentado na 27º Reunião Brasileira de Antropologia. Belém: Pará.
2013. Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos). Revista Anthropológicas, ano 17, volume 24(2).
2016. O estado da arte na etnologia da economia simbólica das alteridades indígenas no Nordeste brasileiro das Terras Baixas da América do Sul. Projeto de Pesquisa.

2018. As alparcatas do Conselheiro e a maior alegria do mundo: etnohistórias Kaimbé e Kiriri. Recife: Tese Titular.

2019. Uma longa duração e uma vasta extensão: ritual, cosmologia, território, etnicidade e etnopolítica entre os povoa indígenas no Nordeste brasileiro das Terras Baixas da américa do Sul. Projeto de Pesquisa Cnpq.

REESINK, Mísia; REESINK, Edwin.
2007. Entre romeiros e turistas: a busca do turismo religioso como alternativa econômica em um município do sertão baiano. Recife: Revista de Estudos de Sociologia, vl 13, nº 1, pp. 195-217.

RIBEIRO, Darcy.
2017. Os índios e a civilização. São Paulo: Ed. Global, 7º ed..

RIBEIRO, Ludmila Farias.
2013. Produção audiovisual dos Pankararu do Sertão de Pernambuco -Um estudo sobre a Imagem e Representação. Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

ROCHA PITTA, D. P.
1992. Traditions, structures de l'imaginaire et resistance Culturelle des Indiens Fulni-ô du Nordeste du Brésil. Quebec/ Canadá: Religiologiques, v. 6.

SÁ, Marilena Araújo de.
2002. "Yaathe" é a resistência dos Fulni-ô. Revista do Conselho Estadual de Cultura. Recife: Ed. Especial, pp. 48 – 54.

SÁ, Sheila M. Guimarães de.

2011. Vozes indígenas Fulni-ô na documentação do Serviço de Proteção aos Índios: memória e história. Em: FREIRE, Carlos A. da Rocha (org.). Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI.

SÁ, Aluízio Caetano de.
2014. Dicionário iatê – português : português – iatê. Águas Belas/ PE: Ed. do autor, 2º ed..

SÁ, Elvis F. de; COSTA, J. F. da; FABIA, Fulni-ô; OLIVEIRA JR, Miguel.
2018.Fulni-ô Sato Saathatise/ A fala dos Fulni-ô/ Fulni-ô's Speech. São Paulo: Editora Edgar Blucher Ltda.

SAHLINS, Marshall.
2003. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
2006. História e Cultura: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

SAID, Edward S..
2007. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Letras, 1º ed..

SALLES, Pedro Paulo.
2017. A sociedade secreta das Iyamaka, as "flautas" Paresi Haliti. Revista [online] DEBATES - Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Música, (19). Recuperado de http://www.seer.unirio.br/revistadebates/article/view/7050.

SALLES, Sandro Guimarães de.
2004. À sombra da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Revista Anthropológicas, vol. 15(1).
2010a. Religião, espaço e transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB. Recife: UFPE.
2010b. À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE.

SANDRONI, Carlos; ACSELRAD, Maria; VILAR, Gustavo.
2005. Torés Pankararu ontem e hoje. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (org.), *Toré, regime encantado do índio do Nordeste*, Recife: Massangana, 2005, p.283-297.

SANGIRARDI, Júnior.
1984. Botânica Fantástica: as plantas da mitologia, da religião e da magia. São Paulo: Ed. Brasiliense.
1989. O índio e as plantas alucinógenas. Rio de Janeiro: Ed. Alhambra.

SANTOS, Bartolomeu Cicero dos.
2019. Zeladores de encantos: memórias do tronco velho Pankararu. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Dissertação de mestrado.

SCHADEN, Egon.
1946. Notas sôbre etnocentrismo. São Paulo: Revista Didática e Científica, Escola de Sociologia e Política Sociologia, v. VIII, n. 4, p. 270-81.
1948. A erva do diabo. México: Instituto Indígena Interamericano: América Indígena, v. VIII, nº 3, p. 165-9.

SCHRÖDER, Peter.
2006. Fulni-ô: Incertezas na regularização da TI. Em: Povos indígenas no Brasil 2001/2005. São Paulo: Instituto SocioAmbiental, nº 225, pp. 550-3.
2012. Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: Os Fulni-ô. Recife: Ed. Universitária.
2019. Empirismo preconceituoso. Texto on-line, resenha publicada originalmente no blog de Curt Nimuendajú e disponível em: [www.etnolinguistica.org/doc:40].

SCHULLER, Rudolf.
1930. Die Sprache der Mongoyo – Indianer im Staate Bahia (Nordost – Brasilien). International Journal of American Linguistics, 6: 43 – 46.

SCHULTES, R. Evans; HOFMANN, Albert.
2001 [1992]. Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic power. Lucerne: EMB Service.

SCOTT, Parry
2009. Negociações e resistências presistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo.
2000. Tramas e conexões. O campo político intersocietário Fulni-ô. Recife: UFPE.

SEEGER, Anthony; DA MATTA. Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19.

SEEGER, Anthony.
1980. Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus.
2015. Por que cantam os Kĩsêdje – uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify.

SHELEMAY, K. K..
2008. The ethnomusicologist, Ethnographic Method, and the Transmission of Tradition. In: BARZ, G.; COOLEY, T.. Shadows in the Field: News Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology. Oxford: University Press.

SILVA, Christiano Barros Marinho da.
2000. Os Índios Fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó. Em: ALMEIDA, L. S. de; GALINDO, M.; ELIAS, J. L. (orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas II. Maceió: EDUFAL.

SILVA, João B. da; SILVA, Lorena B. da.
2014. Revista de Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial, 3 (2), pp. 203 - 15.

SILVA, Valdeline A..
2003. Etnobotânica dos índios Fulni-ô (Pernambuco, Nordeste do Brasil). Recife: Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Biologia Vegetal Departamento de Botânica, Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, T. M. A.; SANTOS, V. V. dos; ALMEIDA, A. V. de.
2010. Etnobotânica histórica da jurema no Nordeste brasileiro. Revista Etnobiología, nº 8.

SILVA, A. dos S.; FERNANDES, N. de S.; CAVALCANTE, A. M.; LIMA, A. O. N.; FREITAS, B. M.. 2015. Florescimento induzido da jurema preta para fornecer pólen à abelha melífera na estiagem da caatinga. Rio Grande do Norte: Mossoró: Revista Caatinga (on-line), vol. 28, nº 2.

SILVA, Yracoama Cruz da.
2011. Yaathe: o ensino bilíngue com a problemática de uma escrita padrão. Anais do V Encontro das Ciências da Linguagem Aplicada ao Ensino. UFRN – NATAL: GELNE.

SOUSA, Gabriel Soares de.
1851. Tratado Descriptivo do Brasil em 1587. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert.

SOUZA, Liliane Cunha de.
2007. Remédios do mato e Remédios da farmácia: relações entre o sistema médico Fulni-ô e o sistema oficial de saúde. In: Luciane Ouriques Ferreira e Patricia Silva Osório (org.). Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde. Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento.

SOUZA, R. S. O. de; ALBUQUERQUE, U. P. de; MONTEIRO, J. M.; AMORIM, E. L. C. de.
2008. Jurema Preta (Mimosa tenuiflora [Wild.] Poir.): a Review of its Traditional Use, phytochemistry and pharmacology. Brazilian Archives of Biology and Technology, vol. 51, nº 5.

SOUZA, André L. O. P.; TOMÁZ, A. de F.; SANTOS, J. M. dos.
2018. A ecologia sonora na performance ritualística do toré Tuxá. Revista Digital do LAV. Santa Maria, v. 11-3, pp. 20 – 46.

SPIVAK, G. Chakravorty.
2010. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. De M..

2015. Diálogos imaginados entre Tim Ingold e Thomas Csordas. In: Citro, Silvia e Mennelli, José Bizerril. Cuerpos e corporalidades em las culturas de las Americas. Editora Biblios, Buenos Aires.

STRASSMAN, Richard
2001. DMT: The Spirit Molecule. Rochester: Park Street..

STRATHERN, Marilyn.
2014. O efeito etnográfico. São Paulo: Cosac Naify.

TAUSSIG, Michael.
1993. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

TERRIN, Aldo Natale.
1996. São Paulo: Nova Era: a religiosidade do pós-moderno. Edições Loyola.

THOMAS, Keith.
2010. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras.

TURNER, Victor.
1986. Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience. In: Turner, Victor & Bruner, Edward M. (orgs.). The anthropology of experience. Urbana: University of Illinois Press, p. 33-44.
1987. The anthropology of performance. Nova York: PAJ Publications.
2005. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Ed. da UFF.
2008. Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Ed. da UFF.
2013. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Ed. Vozes.
2015. Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

TURNER, Nancy J.
1988. ‘The importance of a rose’; evaluating the cultural significance of plants in Thompson and Lillooet Interior Salish. American Anthropologist, 90(2), 272-290.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narcisio.
2015. A memória bio-cultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular.

TORRES DE MELO, Wilke.
2012. Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco. In: SCHRÖDER, Peter (orgs.). Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô. Recife: Ed. Universitária.
2013. “Dinámicas políticas indígenas: Una interpretácion etnográfica del fenómeno político en el proceso de resistencia étnica Fulni-ô en noreste de Brasil. México: Universidad IberoAmericana.

TORRESAN, Angela M. de Souza; BATISTA, Mércia R. Rangel.
1989. Projeto estudo sobre terras indígenas no Brasil. Processo n. 503022/88.8. Relatório etnológico relativo às viagens aos grupos étnicos Truká, Cabrobó e Xucuru, Pesqueira - Janeiro/

Fevereiro de 1989.

NIMUENDAJÚ, Curt U..
1934. Carta de Curt Nimuendaju de 12 de outubro de 1934.
1986. Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 21.

URBAN, Greg.
1992. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. Em: CUNHA, Manuela C. da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

VALE DE ALMEIDA, Miguel.
2004. O Corpo na Teoria Antropológica. In Revista de Comunicação e Linguagens, 33: 49-66.

VALLE, C. G. Octaviano do.
2005. Torém/ toré: tradições e invençãono quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. Em: Grünewald, R. de A.. *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

VANDEZANDE, René.
1975. Catimbó, pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: Dissertação de mestrado em antropologia, UFPE.

VASCONCELOS, Sanelva de.
1960. Os Cardosos de Águas Belas. Estudo Histórico, Geográfico, Sociológico e Estatístico das Águas Belas e genealógico de seu fundador. Brasil: Arquivo Público, Estadual, Pernambuco.

VATIN, Xavier.
2008. O desenvolvimento do turismo étnico na Bahia: o caso da cidade de Cachoeira. Bahia: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia.
2017. Memórias afro-atlânticas: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia em 1940 e 41. Petrobras: [e-book].

VIANNA, Mabel de Cerqueira.
1966. Aspectos sócio-econômicos e sanitários dos Fulni-ô de Águas Belas - Pernambuco. Recife: Sudene.

VIEIRA, Geyza Kelly Alves.
2011. Entre perdas, feitos e barganhas: a elite indígena na capitania de Pernambuco, 1669-1732. Em: PACHECO DE OLIVEIRA (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa.
VIEIRA, Flavia M. M..
2020. “Eu vou escutar esse povo!”: uma abordagem antropológica sobre experiências de profissionais de saúde em contextos indígenas em Pernambuco, Brasil. Revista [online] de Pós-Graduação em Ciências Sociais UFJF. Dossiê: Saúde, Corpos e Saberes, v. 15, n. 1.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Revista Mana, 2(2): 115-144.

1999. Etnologia brasileira. Sergio MICELI, Sergio (org.). O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, vol. I (Antropologia), p. 109-223.
2002. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify.
2015. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1 ed.

WACH, J.
1990. Sociologia da religião. São Paulo: Edições Paulinas.

WADSWORTH, James E..
2006. Jurema and batuque: indians, africans and the inquisition on colonial Northeastern Brazil. The University of Chicago. In: History of Religion.

WAGNER, Roy.
2015 [1975] A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify.

WASSON, Richard Gordon; KRAMRISCH, Stella; OTT, Jonathan; RUCK, Carl A. P..
1986. Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion. New Haven, London: Yale University Press.

WEBER, Max.
1995. Os fundamentos racionais e sociológicos da música. São Paulo: Ed. USP.
1999. Sociologia e Economia. Fundamentos da sociologia compreensiva, volume 2. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
2004. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 12º reimp..

WITTMAN, Luisa Tombini.
2011. Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América portuguesa (séculos XVI e XVII). Campinas: Tese de doutorado da Universidade Estadual de Campinas.

WISNIK, José Miguel.
1989. O Som e o Sentido, São Paulo, Companhia das Letras.

ZANELLA, F. C.; MARTINS, C. F..
2003. Abelhas da caatinga: biogeografia, ecologia e conservação. Em: LEAL, I..; TABARELLI, M.; SILVA, J. (orgs.). Ecologia e conservação da Caatinga. Recife: Ed. UFPE.

ZINBERG, Norman E..
1984. Drug, set, and setting the basis for controlled intoxicant use. Yale University Press.

Apêndice A – (plantas)

PLANTAS COLETADAS EM EXSICATA

10
11
12
13
14
15
16
17
18

Relação dos vegetais:

1.
Família: Fabaceae
Nome científico: Caesalpinia pyramidalis Tul.
Nome popular: Catingueira
Nome yathê: **XIXIÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

2.
Família: Fabaceae
Nome científico: Melanoxylon brauna
Nome popular: Braúna
Nome yathê: **TXHIFETEÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão,PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

3.
Família: Rutaceae
Nome científico: Ruta graveolens L.
Nome popular: Arruda/ mesinha
Nome yathê: **SEHATINEHO** (planta que cura)
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Aldeia Sede, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

4.
Família: Leg. Mimosoideae
Nome científico: *Piptadenia stipulacea (Benth.) Ducke*
Nome popular: Espinheiro
Nome yathê: **TXHLYNEHO**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

5.
Família: Verbenaceae

Nome científico: Lippia sp.
Nome popular: Alecrim brabo/ Hortelã pimenta
Nome yathê: **FLETWTXHYA**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Aldeia Sede, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

6.
Família: Lamiaceae
Nome científico: *Ocimum basilicum L.*
Nome popular: Manjericão/ Alfavaca
Nome yathê: ----------
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Aldeia Sede, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

7.
Família:
Nome científico:
Nome popular: Flor da Catinga, Flor da Catenga
Nome yathê:
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

8.
Família: Anacardiaceae
Nome científico: Spondias tuberosa
Nome popular: Imbuzeiro
Nome yathê: **TXYANE** (o pé do Imbuzeiro)
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

9.
Família: Apocynaceae
Nome científico: *Aspidosperma pyrifolium Mart.*
Nome popular: Pau Pereiro, Pau Pereira, Pau amargoso
Nome yathê: **TXLEKA Ê DAYA/ ÊDJODAYÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

10.
Família: Rubiaceae
Nome científico: Uncaria tomentosa
Nome popular: Unha de Gato
Nome yathê: **TAFKEXKYA KOTKYA**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Aldeia Sede, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

11.
Família: Fabaceae
Nome científico: Amburana cearensis
Nome popular: Imburana de Cheiro
Nome yathê: **SETXIÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE,
Data: 21- 25/ 02/ 2019

12.
Família: Sapotaceae
Nome científico: *Sideroxylon obtusifolium / Humb. exRoem.&Schuly.) T.D.Penn.*
Nome popular: Quixabeira
Nome yathê: **TXHLEKTÁTOÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

13.
Família: Fabaceae
Nome científico: *Caesalpinia férrea Mart.*
Nome popular: Pau Ferro/ Jucá / Arapiraca
Nome yathê: **TXLEKÁ KLILÁ** (pau duro)/ **TXHYTH'DIISAKA/ TXHIDIDISAKA**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

14 - 16.
Família: Leguminosae
Nome científico: *Mimosa Tenuiflora (Wild.) Poir*
Nome popular: Jurema Vermelha/ Jurema Roxa
Nome yathê: **KHOXÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

17.
Família: Euphorbiaceae
Nome científico: Cróton rhamnifolius Willd.
Nome popular: Velame
Nome yathê: **KYATUL'NI TWL'NI FOWA**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

18.
Família: Leg-papilionoideae
Nome científico: *Erythrina velutina Wild.*
Nome popular: Mulungu
Nome yathê: **NAAXIA**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

19.
Família: Anacardiaceae
Nome científico: *Myracrodruon urundeuva Allemão*
Nome popular: Aroeira
Nome yathê: **THSAYKYA**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Aldeia Sede, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

20.
Família: Euphorbiaceae
Nome científico: *Jatropha ribifolia (Pohl) Baill.*
Nome popular: Pião Rasteiro
Nome yathê: **THÔYÁ KH'KÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE

Data: 21- 25/ 02/ 2019
21.
Família: Burseraceae
Nome científico: *Commiphora leptophloeos*
Nome popular: Imburana de Cambão
Nome yathê: **DOYÁ**
Local da Coleta: Território Indígena Fulni-ô - Paredão, PE
Data: 21- 25/ 02/ 2019

LISTA DE PROPRIEDADES DA PLANTA JUREMA

Quadro 12- Substâncias, propriedades e partes da jurema.

ALCALOIDES INDÓLICOS

NOME	TIPO	SUB-TIPO	PROPRIEDADES	EXTRAÍDO DA
DMT	Alcaloide	Alcaloide indólico	Psicoestimulante	Casca de raiz
Seratonina	Alcaloide	Alcaloide indólico	Neurotransmissor	Casca de raiz
Yuremamine	Alcaloide	Alcaloide indólico	Alucinógeno	Casca de tronco

SAPONINAS

NOME	TIPO	SUB-TIPO	PROPRIEDADES	EXTRAÍDO DA
Campesterol-3-0-beta-D-glucopyranosyl	Saponina	Saponina esteroidal	Angiogênico-Anticancerígeno	Casca de tronco
Stigmasterol-3-0-beta-D-glucopyranosyl	Saponina	Saponina esteroidal	Saponina esteroidal	Casca de tronco
Bota-sitosterol-3-0-D-glucopyranosyl	Saponina	Saponina esteroidal	Saponina esteroidal	Casca de tronco
Lupeal	Saponina	Saponina triterpenóide	Anticancerígeno/ Anti-inflamatório	Casca de tronco
Mimonoside A	Saponina	Saponina triterpenóide	Antibacteriano	Casca de tronco
Mimonoside B	Saponina	Saponina triterpenóide	Antibacteriano	Casca de tronco
Mimonoside C	Saponina	Saponina triterpenóide	Antibacteriano	Casca de tronco

FLAVONÓIDES

NOME	TIPO	SUB-TIPO	PROPRIEDADES	EXTRAÍDO DA
Tenuiflorin A	Flavonóides		Anti-protozoic	folhas
Tenuiflorin B	Flavonóides		Desconhecida	folhas
Tenuiflorin C	Flavonóides		Desconhecida	folhas
6-metoxi-4-0- metilnaringenina	Flavonóides		Desconhecida	folhas
6-metoxinaringenina	Flavonóides		Desconhecida	folhas

5, 7, 4, trihidroxi- 3, 6, dimetoxiflavona	Flavonóides		Desconhecida	folhas
Santina	Flavonóides		Desconhecida	folhas
6-desmetoxi-4-0-metilcaptarisina	Flavonóides		Desconhecida	folhas
6-metoxicamperol	Flavonóides		Desconhecida	folhas
6-demathoxycapillarisin	Flavonóides		Desconhecida	folhas
Sakuranetin	Flavonóides		Anti-inflamatório	
Kukulkan A	Flavonóides	Chalcona	Desconhecida	
Kukulkan B	Flavonóides	Chalcona	Fitotóxico	

Fonte: The Mimosa Company, 2021; Erowid.org, 2020.

Apêndice B - (cafurnas)

Trabalho de documentação e sistematização de cafurnas Fulni-ô criadas pelo sr. Abdon dos Santos (Xixiá Fulni-ô), no contexto do Nordeste indígena. Tais músicas foram registradas com a consultoria e orientação dos professores da língua materna *yaathe*, sr Abdon dos Santos, Telson dos Santos, Ediraldo e Marcio.
Durante três tardes e alguns dias de convivência selecionamos as temáticas de interesse e realizamos o trabalho de tradução do *yaathe* para o português. Por conseguinte, é importante destacar que a tradução não retrata uma fidelidade, mas aproximações e indicações de palavras, significados e sentidos.

No meio do mato (sr. Abdon dos Santos)

Thauka se tekhai tha sua khlekeniso tole ftdjaka sato dotkake	Eles andam no meio do mato no meio da onça e da cobra
Tha khasekhia Faia thlekade a sea thake tha txeke dooseí	Eles deitavam em cama de vara em cima da esteira, e sem coberta (cobertor) por isso, que eles não adoeciam.

Luxtutwa - urubu (sr. Abdon dos Santos)

Luxtutwa foa txhitxhyanede	urubu da serra negra/ preta
ta sa tesewa flidodotkya	ele não limpa suas penas
walka dewa xicama	pegava as mangas verdes para chupar
ũũke? khoxa-lha dotkake	onde? no meio (entre) a jurema
ũũke luxtutwa eytxho?	onde o urubu está?
taka khoxa-lha dotkake	ele está no meio da jurema

walka - manga
dewa - fruta verde
ya setsõsõdowa sato - nós índios
kexatka-lhade - de lá
flatka - coité
Kilhaka - tirar de dentro de uma bolsa, remover
kilhase - tirar, remove

i - eu
mim
meu - iska

ya - sentido de nós

iktakha - minha doença
ektatha - doença
etxhon - ´’
etxhonkya
etxhõkya
owe - eu / awe – você
otsa – essa
owa – esse
owa fea - essa terra, no sentido do *yaathe*” “esse terra”, pois *fea/ terra* é masculino.

Yahatxo - nossa medicina/ remédio (sr. Abdon dos Santos)

Ya setsõõdowa sato yasa hatxhwne-lha ka-lha	Nós índios nos medicamos
ya sahatxhnwe-lha kalha kexatka-lhade txhleka	nos medicamos com as plantas do Ouricuri
tooleysa yasa hatxhwne-lha se?	Com que é que a gente se medica?
txhlektaatowa tshaykya xixa	Quixabeira, arueira, catingueira
yafẽkhetot-lha sato	Nossos antepassados
saktatha-lha kilhaka	curavam as suas doenças
dowe lookhea-lha	Imburana, Juazeiro
txfethea sofoya-lha	Baraúna, Babão
tooley sa yasa ktatha kilha se?	Com que é que a gente cura nossas doenças?
txhlektaatowa tshaykya xixia	Quixabeira, Arueira, Catingueira

Ekhdeka - saber, verbo
ekhdeka - saber

ekhde dosey - sem saber
ekhdese - conhecimento
yakhdeho - sábio

Flithya hesa - Chuva Grande/ Grande Chuva/ Dilúvio (sr. Abdon dos Santos)

Eedjadwa-lha txhokase owa fea-lha-ti	Deus desceu/ veio para essa terra
Ta naadowa klehese setsô tkano saftxhatwa	pra ver quem foi o primeiro casal de índios
Setsõkya nekase, tohe txhua etxdjowa?	A índia disse: quem é aquele que vem?
Eedjadwa-lha nekase wo õõkyake ihia-lha	Deus disse: vocês são meus filhos
efewdete saanite wo õõkyake ihia-lha	Igualmente a todos
Flithya hesa fthowa-lha efewde flelhakase	Uma grande chuva acabou com tudo
Eedjadwa saafitxo-lha te tatixdjone-lha te	pra Deus renová-la (a terra)
setsô tkano efẽykyase satxtxo ekhede dosey	Dois índios sobreviveram e ficaram perdidos
Eedjadwa-lha nekase wo õõkyake ihia-lha	Deus disse: vocês são meus filhos
Efewdete saanite wo õõkyake ihia-lha	Igualmente a todos, vocês são meus filhos.

Panema - quando o rio baixar

Capacaça - tirar o ovo da caça, no sentido de que capavam a caça em Bom conselho
iam a Bom Conselho capar a caça e falar com outros índios que moravam na região

Xolxaka - na Macambira
Djownese - vem de finalizar

Ut-xi lha - caça
Sdowa - tirar
Comunaty- tradução da palavra cama
Palnoka - Recife

fea - terra

Nós não somos índios iguais aos nossos antepassados (sr. Abdon dos Santos)

Yafẽkhettotwa yenideka	nós não somos iguais aos nossos antepassados
yafẽkhetto-lha sato-lha yeenideka	nós não somos iguais aos nossos antepassados os não índios os expulsavam
otxhaytowa-lha sato-lha tha klẽnekhiaka xolxaka uliay fulikha	Eles moravam nesses lugares: na macambira, na cacimba cercada, nas margens do rio Panema, Papacaça (Bom Conselho) eles moravam
	onde foi que eles terminaram? em Águas Belas
ut-xi lka setha sdowke tha tnilhakase	onde foi que eles moravam? em Águas Belas os não índios fizeram
ũnayse tha djownese, ooya dmanewke	uma santa de mentira/ falsa/ não verdadeira
ũnayse tha tni-lha se? ooya dmanewke	pra que foi que eles fizeram? eu vou contar
	por estar de olho nas terras deles
otxhaytowa-lha sato-lha tetkyase	onde foi que eles finalizaram? em Águas Belas
eedjadwane fthone-lha wĩĩtosoa	onde foi que eles morvam? em Águas Belas
tomase tha tet-xise? yexnekahe thafe-lha etha-lha ke satho hesate	
unayse tha djonese? ooya dmanewke	
unayse tha tni-lha se ooya dmanewke	

Yatxtxo nine - o que será de nós (sr. Abdon dos Santos)

Yake datka-lha sato yatxhatxhletwa keynixto	Nossa liderança (cacique/ pajé) ensinem nossos filhos
	O que será de nós sem nossa lingua/idioma
tõkyate yatxtxowa nine yathe-lha dowsey	
	nossos filho não deixem nossa lingua
yatxhatxhletwa yathe-lha etka daxto	o que será de nós sem nossa lingua
tõkyate yatxtxowa nine yathe-lha dowsey	

Txha dmaaneho - o que embeleza o céu (sr. Abdon dos Santos)

Txhana txhatkhwea-lha ti satho-lha nolnexto	olhem para cima/ céu
Wa naha-lha te senẽkya-lha tilxi	para vocês verem coisas bonitas/ lindas
fetxa fea thnia txhate dmaane-lha ho	Sol, lua estrelada embelezam o céu
fexta tkhatxkya takanema-lha te fewde Txholneka	Quando o Sol nasce tudo esquenta
fez tkhatxi-lha ma te fewde xiineka	Quando a lua sai tudo esfria
thnia sato kyake txhate weweneho-lha	as estrelas ficam piscando

Klekeniso Enite - igual a onça (sr. Abdon dos Santos)

Setsotwa-lha wostona-lha wasewate tafkhexkya-lha klekeeniso yelikama tõkyate yasewaka nĩĩne? klekeeniso seka txtxoke tohe ye linehle? klekeeniso yelikahe	Venham dançar índios para imitarmos a onça e o gato Como iremos dançar? do jeito da onça Como imitaremos? imitaremos a onça

Ooke tadwa - o que está aqui (sr. Abdon dos Santos)

Eedjadwa-lha kyake txhke feeke tadwa-lha Eedjadwa-lha kyake seetasdei tadwalha Eedjadwa-lha kyake txhake feeke tadwa-lha naxi ya txtxa koho-lha? eedjadwa-lha naxi ya khofleho-lha? eedjadwa-lha	Deus está no céu e na terra Deus está onde nós estivermos Deus está no céu e na terra Quem nos dá a vida? Deus Quem nos alimenta? Deus

Khoxkya - palha do coqueiro Ouricuri (sr. Abdon dos Santos)

Setsosato kilkyase ya ti-lha fowane-lha ke setso sato txhokase khoxkya ley sa txhokke ya setsõõdowa kyake elixir-lhade keedowa yo õõkyake setso ooya dmããmewde setsotwa	Os índios subiram na serra de Águas Belas Os índios desceram com as palhas nas coisas/ no ombro através da palha conseguimos nossos alimentos porque nós somos índios de Águas Belas

Samakdodete - para não casar (sr. Abdon dos Santos)

Sameka-lha kadaxto otxhaytote setsotwa yatxhuluti nedo sehema txhana fea-lha thake yakhããdodete otxhaytowa yake senẽkya-lha ke	Não se casem com o não índio para nós não se misturarmos naquele ritual para o não índio não ser introduzido na nossa cultura

Setutxhia tilxi - casa/moradia bonita (sr. Abdon dos Santos)

Owa setutxhia-lha ta dmaane-lha dolha yeekhise kosekhide, teekhise kosekhdi ya sa khukhi-lha xto yasa khukhi-lha xto tate sastilixinete naxike yekhnine-lha ne txhana eedjadwa-lha ke	essa casa é bonita e bela por dentro e por fora, por dentro e por fora vamos pedir, vamos pedir para sermos felizes a quem entregaremos em Deus

Casas que se aproximam da aldeia (sr. Abdon dos Santos)

Wa kfalaxto datkalha sato owa inedwahema	Ouçam lideranças Isto que eu vou dizer
ya xilhaka ekakdotkyake	pois não estamos bem
owa fealha thake	nesta terra
ya sets'nehlhade seti sato sayth'nika ya matdilha ke	as casas da cidade já se encontram em nosso caminho
otxhaytoalha sato tutxhialha etxkya noka kexatkalhake	As casas do não índio Estão chegando próximo do Ouricuri

Maracá - Leá (sr. Abdon dos Santos)

Ike lea tkano lhãkyase ekodo etxithea	Eu tinha uma cabaça com as sementes espalhadas
setso sato ethwoka	porque os índios gostam
lealey saseka	de danças com a maracá
sesto sato ooya dmanewde ya selhaka lea ley iinã	os índios de Águas Belas só dançam com o maracá

Itfe Xixia - meu pai é xixia (sr. Abdon dos Santos, Manoel Sarapó dos Santos)

Owẽkyake xixia eka-lha Edowka takanemã tatetxdjoa itetkyahe ya txthatxhlewa keynite	Eu sou filho de Xixia (Abdon) quando ele se fornecedor o que ele faz eu farei ensinar as crianças
yaatheke tha khletxhate	para eles cantarem na língua (yaáthê)

Txhlekthul'djodete - desmatamento (sr. Abdon dos Santos)

Woxtonã wakfal'te owa i nedwahemâ kexatka-lhade txhleka	Venham ouvir O que eu vou dizer/ direi As árvores do Ouricuri
Thuliwkadaxto-lha	não cortem
Tôkyate ya tx'txowanine? yake kexatka-lha khase	O que será de nós? sem aquele lugar

Unakesa - onde está? vamos procurar nossos direitos (sr. Abdon dos Santos)

Owe unakesa unay nosese - unakesa Nokase txhuay - unakesa unay nosese Nokase txhuay	Eu sou aquele que procura por onde ele foi? vamos procurar nossos direitos ele foi por ali, vamos procurar nossos direitos por onde ele foi ele foi por ali

unay nosese - unakesa	por onde ele foi? vamos procurar nossos direitos
nokase txhuay - unakesa	ele foi por ali, vamos procurar nossos direitos

Yasakhlane - Nossa mãe/ nossa Grande Mãe/ Nossa Senhora da Conceição
(sr. Abdon dos Santos)

Yasakhlane	Nossa grande mãe
Yasakhlane	nossa grande mãe
E hesanelha	grandiosíssima
e flidwanelha	puríssima
ya kmasilhaxto	peço/rogai por nós
ya kmasilhaxto	peço/rogai por nós
ya tx'txalha nosehemã	para nossas vidas seguirem em frente

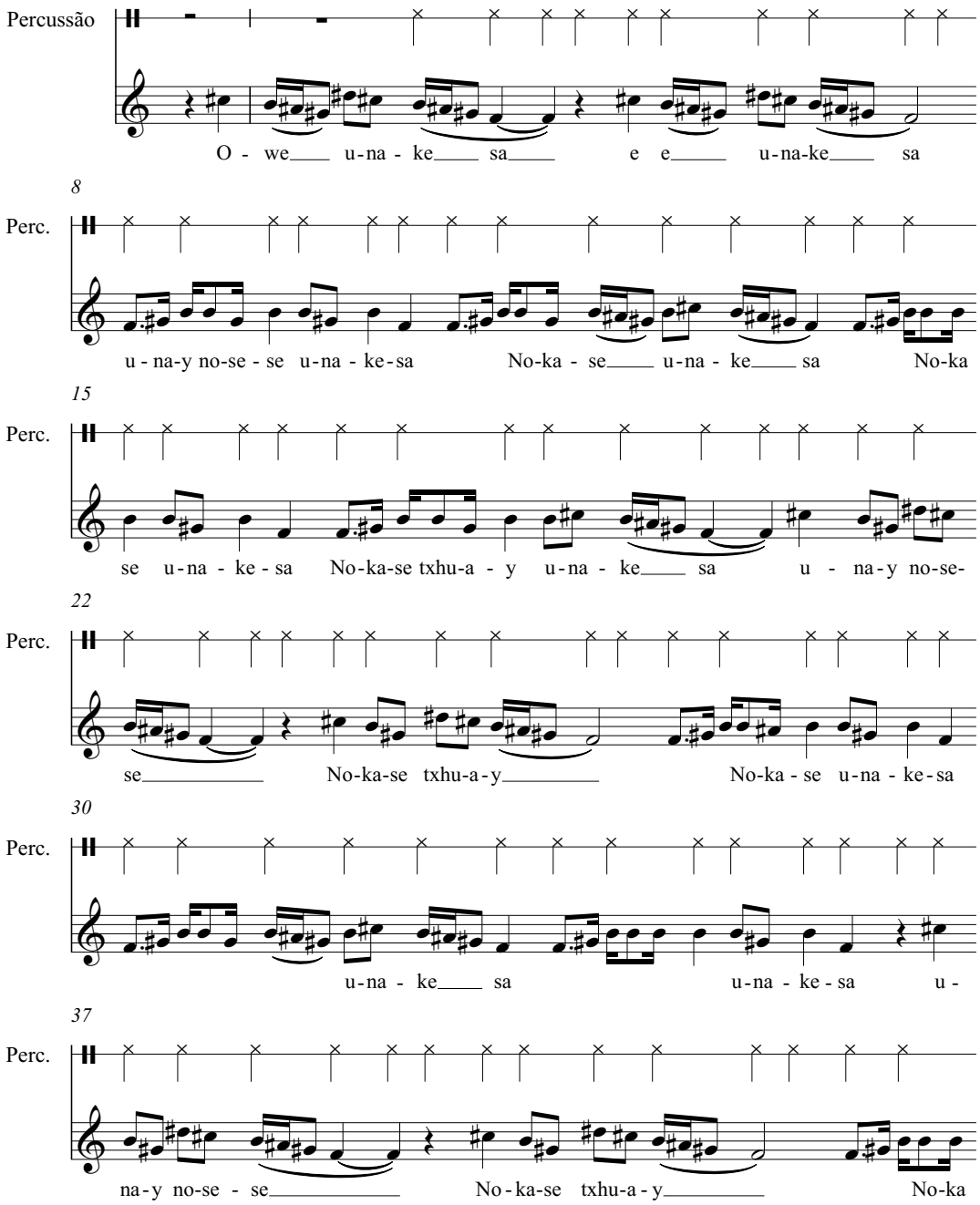
Ooya - Água - encantado/ demiurgo das águas
(sr. Abdon dos Santos)

Eedjadwa-lha setatxa fthoa tet'kyase	Deus fez um espírito (individuo)
ooyate ta khetkya ekhnekase	E deu o nome de água
ta tafnikaseowa fealhamâ	Ele o mandou para a terra
txay fthone tate eianete	uma mulher pariu (deu a luz) o espirito da água
naxi awtsa ooya esa?	Quem é a mãe de água (criança)?
ooya txtxoso	Mãe D'água
Txhua yaadedwa senewmâ	Quando aquele menino cresceu
ekkyâtena ewka	Só andava correndo
etowkhethane eityineka	A mãe dele chama
axina ooya a kinte	Venha água, sente-se
nekfathay saknâte ewka	Mas, ele só andava correndo
neka nâte towkhetha eitxineka	vendo isso a mãe dele chama
axina ooya a tasdey atate	venha água, esteja onde tem que estar
newde ta kiikahle	aí ele se enfurece
i khya takanemâ	quando eu correr
i tole i a takkahe	eu vou levar você comigo
i tasdey a tate	para você estar onde eu estiver

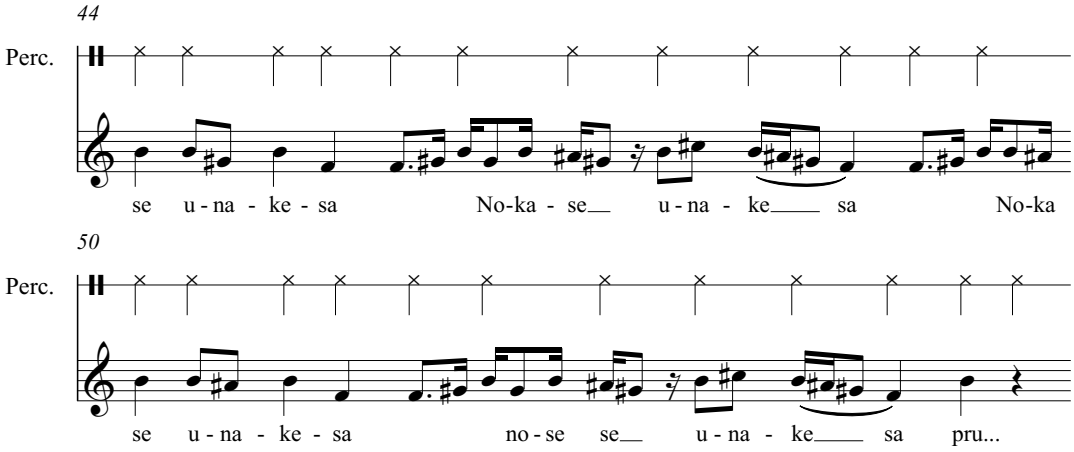
Foi Deus quem fez

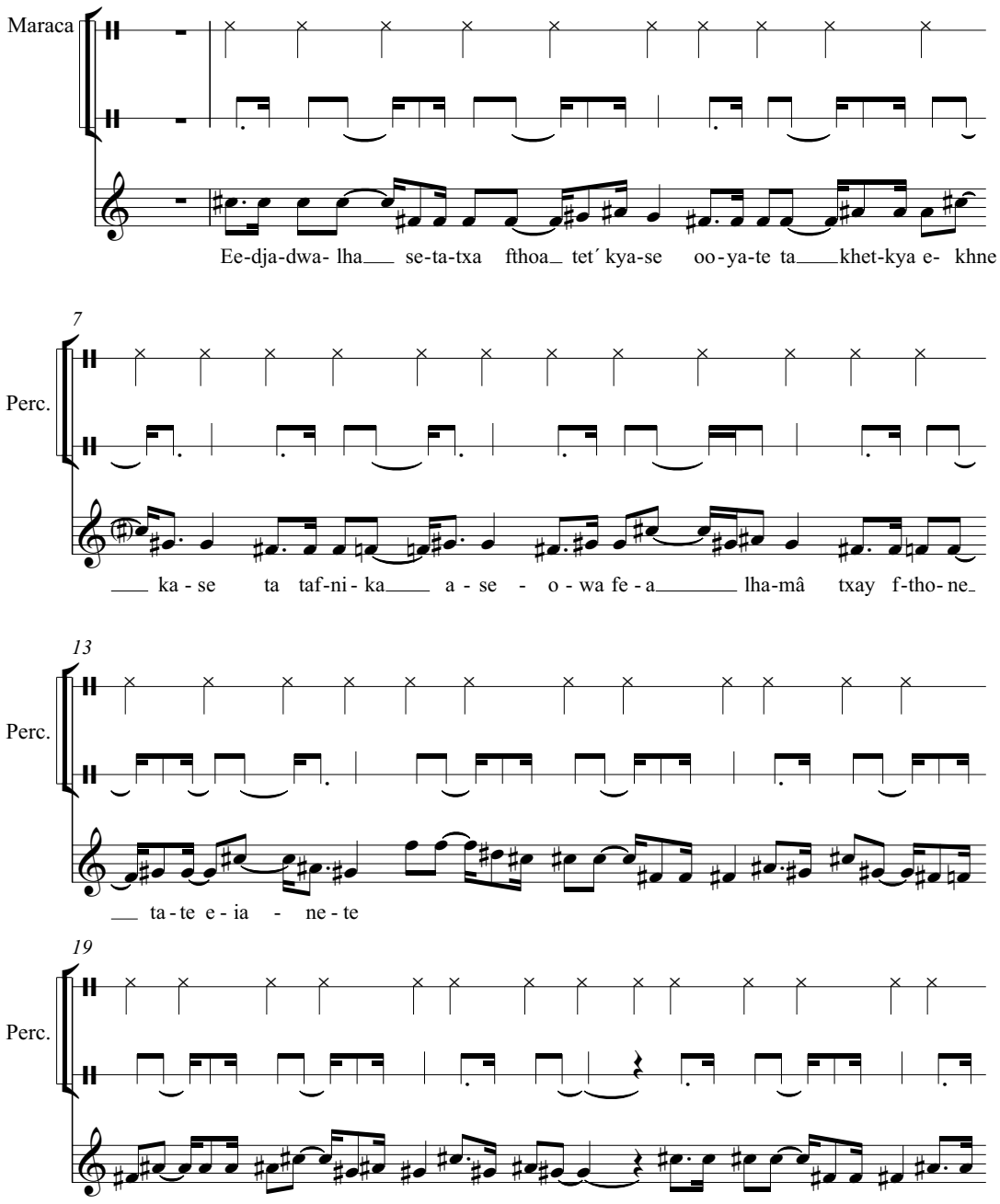
Sem registro da versão no yaathe.	O céu, o sol e a lua, foi Deus que fez O céu, o sol e a lua, foi Deus que fez pra vocês ensinarem pros seus filhos o nosso yaathe, que Deus deu pra nós Mar, peixe, pedras e árvores, foi tudo Deus que fez... Mar, peixe, pedras e árvores, foi tudo Deus que fez... eu estou aqui para ensinar seus filhos... e isso para aprender nossa língua...

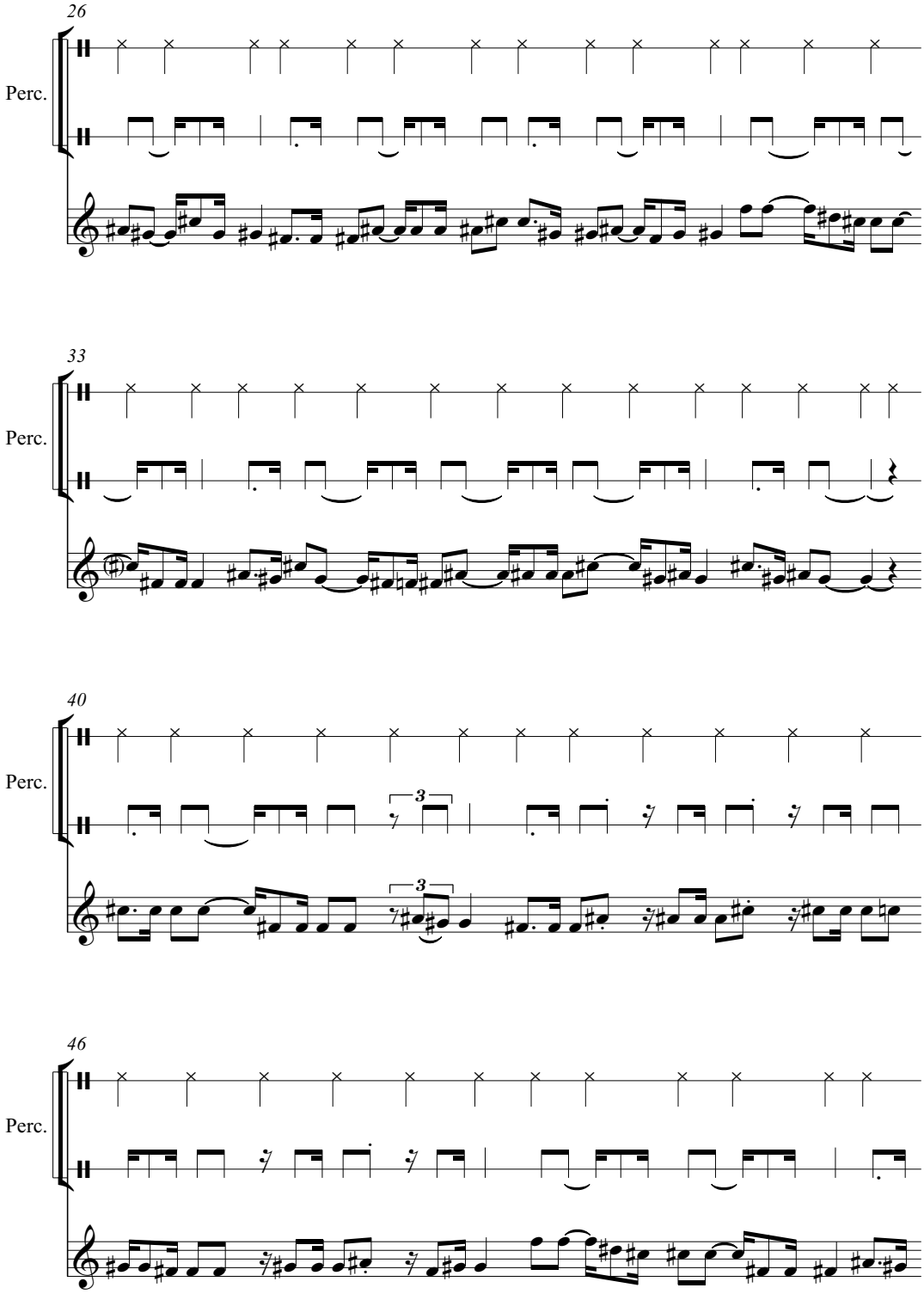
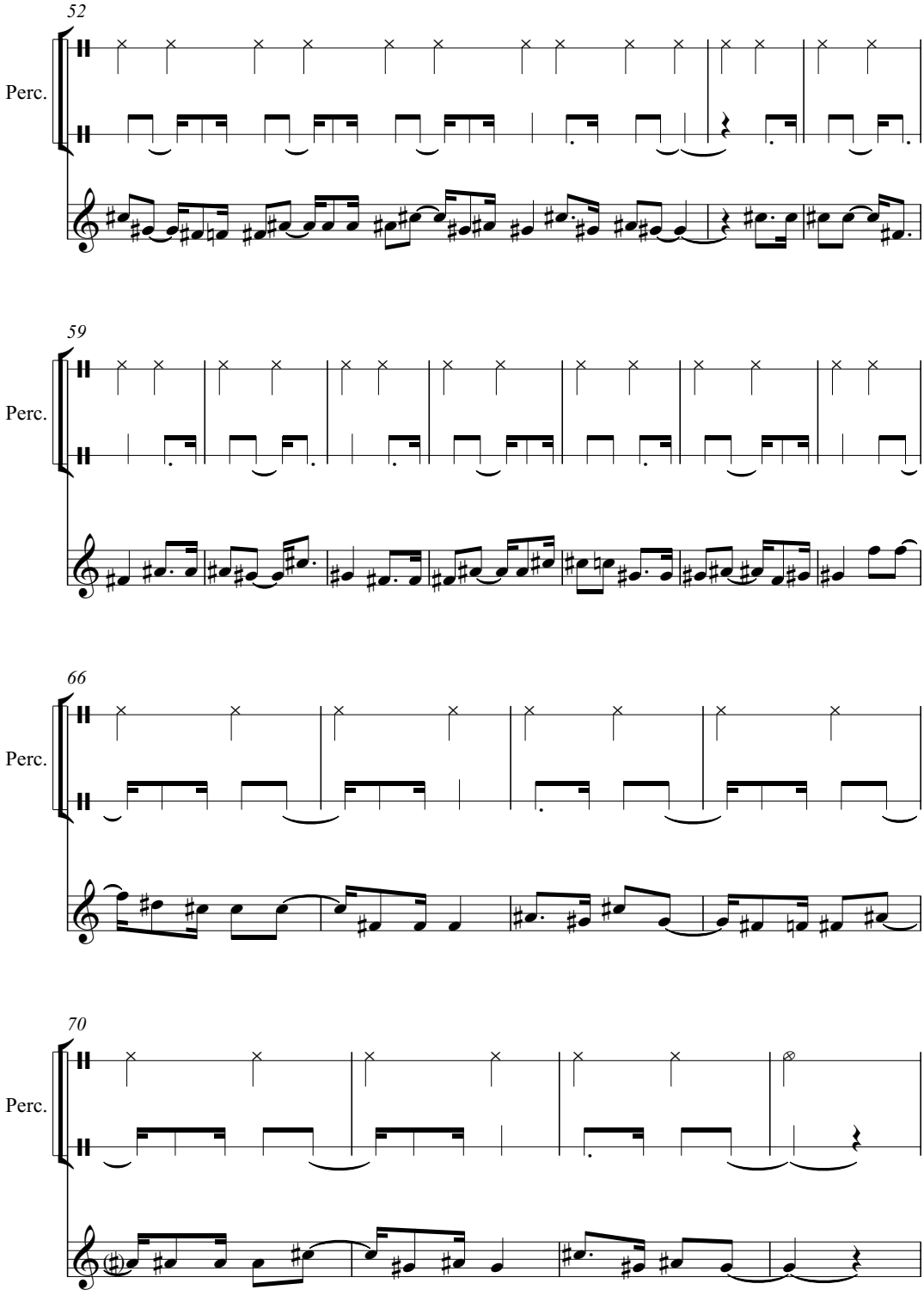
	e isso para aprender nossa língua... Chuva forte, vento forte, foi Deus que fez... Chuva forte, vento forte, foi Deus que fez... para que eles aprendam ensinar seus filhos pra eles aprenderem nossa língua o povo indígena, foi Deus quem fez ensinar seus filhos ara eles aprenderem aprenderem nossa língua

Unakesa

Percussão
O - we___ u-na - ke___ sa___ e e___ u-na-ke___ sa
8
Perc.
u - na-y no-se - se u-na - ke-sa No-ka - se___ u-na - ke___ sa No-ka
15
Perc.
se u-na - ke - sa No-ka-se txhu-a - y u-na - ke___ sa u - na-y no-se-
22
Perc.
se___ No-ka-se txhu-a-y___ No-ka - se u-na - ke-sa
30
Perc.
u-na - ke___ sa u-na - ke - sa u -
37
Perc.
na-y no-se - se___ No-ka-se txhu-a-y___ No-ka

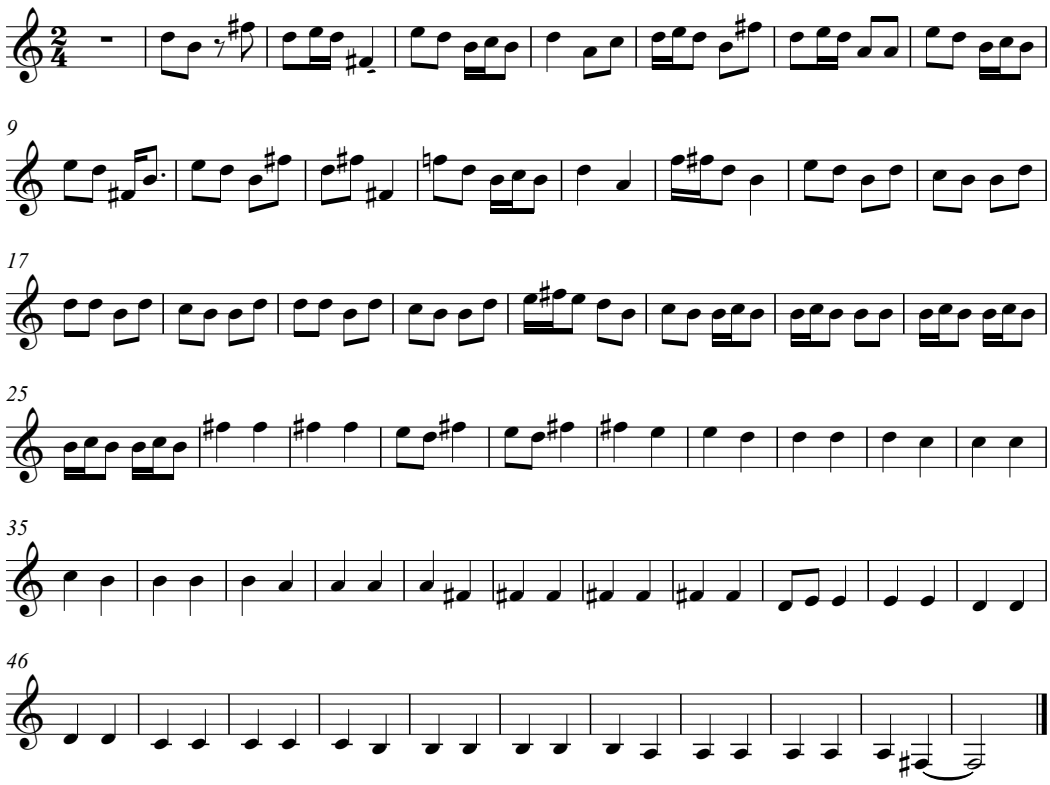
2

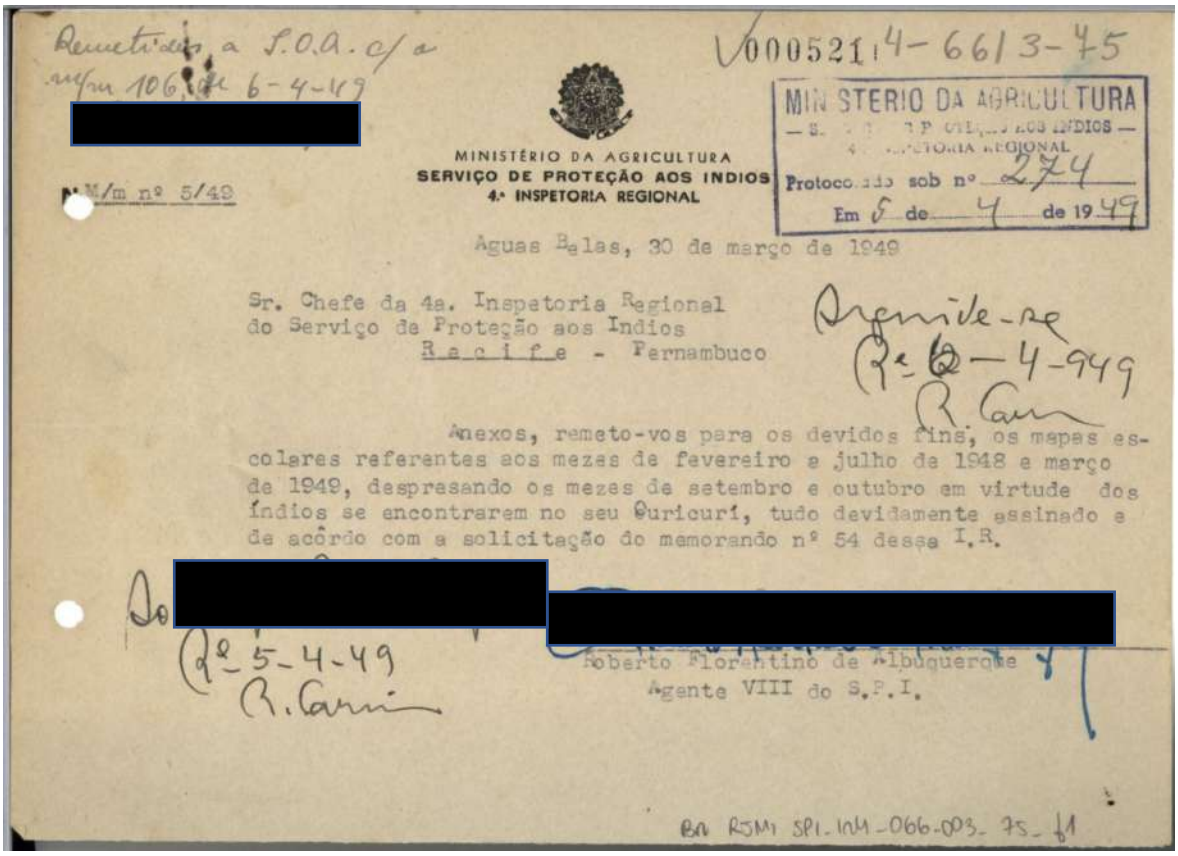

44
Perc.
se u - na - ke - sa No-ka - se u - na - ke sa No-ka
50
Perc.
se u - na - ke - sa no - se se u - na - ke sa pru...

Ooya

Maraca
Ee-dja-dwa- lha se-ta-txa fthoa tet´ kya-se oo-ya-te ta khet-kya e- khne
7
Perc.
ka - se ta taf-ni - ka a - se - o - wa fe - a lha-mâ txay f-tho- ne
13
Perc.
ta - te e - ia - ne - te
19
Perc.

2

52
Perc.
59
Perc.
66
Perc.
70
Perc.

Briga do cachorro com a onça

Mestre Matinho

Anexo A- (arquivos)
REGISTROS E FOTOGRAFIAS DA ETNOLOGIA.



Remetido a S.O.A. c/o
ofm 106 de 6-4-49
[redacted]

V/m nº 5/49

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS
4.ª INSPETORIA REGIONAL

V000521 4-6613-45

MINISTERIO DA AGRICULTURA
— S. P. I. — SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS —
4ª INSPETORIA REGIONAL
Protocolado sob nº 274
Em 5 de 4 de 1949

Aguas Belas, 30 de março de 1949

Sr. Chefe da 4a. Inspetoria Regional
do Serviço de Proteção aos Indios
Recife - Pernambuco

Anexos, remeto-vos para os devidos fins, os mapas escolares referentes aos mezes de fevereiro e julho de 1948 e março de 1949, despresando os mezes de setembro e outubro em virtude dos índios se encontrarem no seu Ouricurí, tudo devidamente assinado e de acôrdo com a solicitação do memorando nº 54 desse I.R.

Do [redacted]

Roberto Florentino de Albuquerque
Agente VIII do S.P.I.

Anexe-se
(2ª) 5-4-949
R. Carn

(2ª) 5-4-49
R. Carn

BR RJMI SPI-INM-066-003-75-fl

***

Serviço de Proteção aos Índios – 4º Inspetoria Regional

Águas Belas, 30 de março de 1949

Sr. Chefe da 4ª. Inspetoria Regional
do Serviço de Proteção aos Indios
Recife – Pernambuco

Anexos, remeto-vos para os devidos fins, os mapas escolares referentes aos mezes de fevereiro e julho de 1948 e março de 1949, despresando os mezes de setembro e outubro em virtude dos índios se encontrarem no seu Ouricuí, tudo devidamente assinado e de acôrdo com a solicitação do memorando nº 54 desse I.R.

Saudações cordiais
Roberto Florentino de Albuquerque
Agente VIII do S.P.I.

FOTOGRAFIAS DA ETNOLOGIA INDÍGENA FULNI-Ô

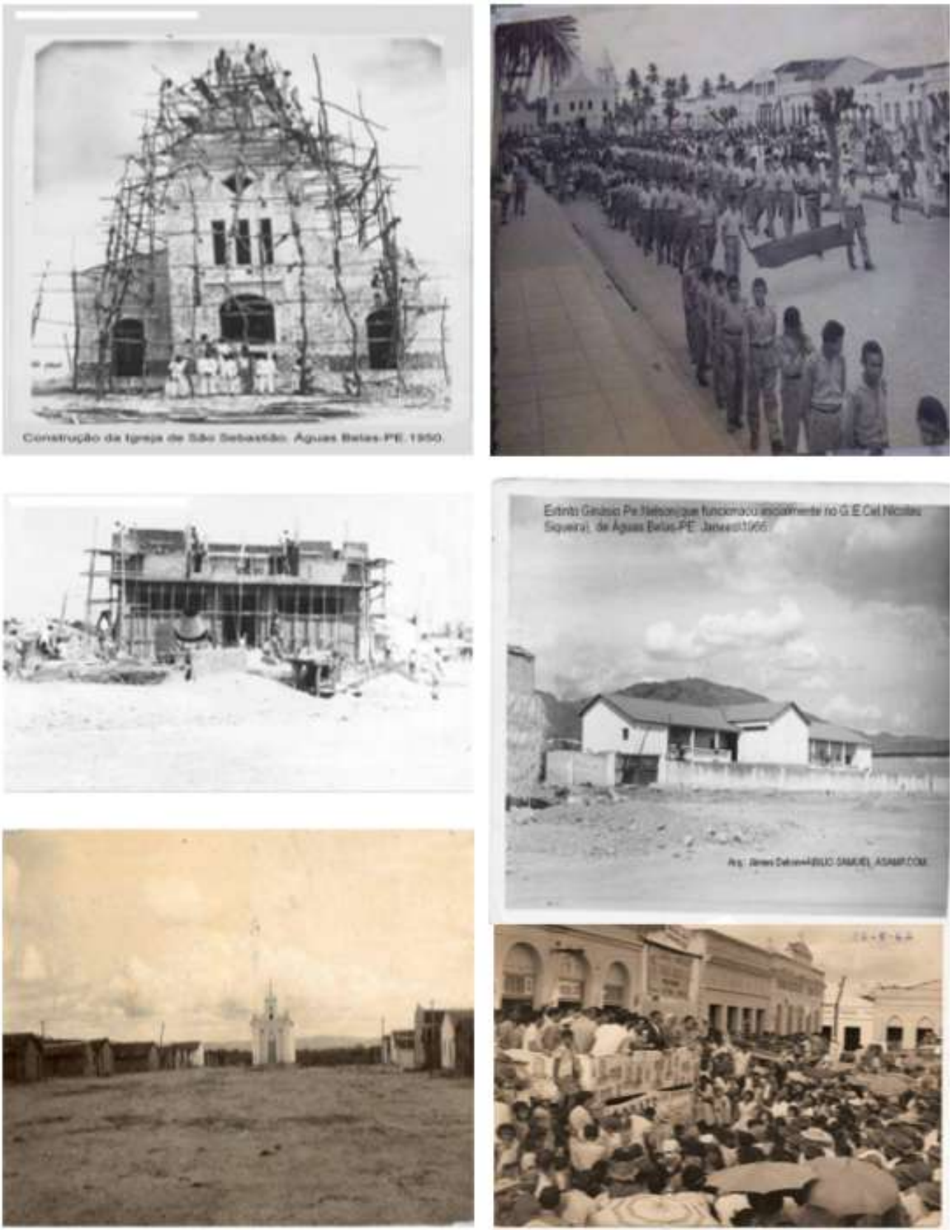
Figura 38- Registros etnológicos realizados por Carlos Estevão de Oliveira (parte 1).

Fonte: registrado a partir de acervos pessoais de indígenas que continham as fotografias, do Museu on-line de Carlos E. de Oliveira e (FREIRE, 2014).

Figura 39- Registros etnológicos realizados por Carlos Estevão de Oliveira (parte 2).

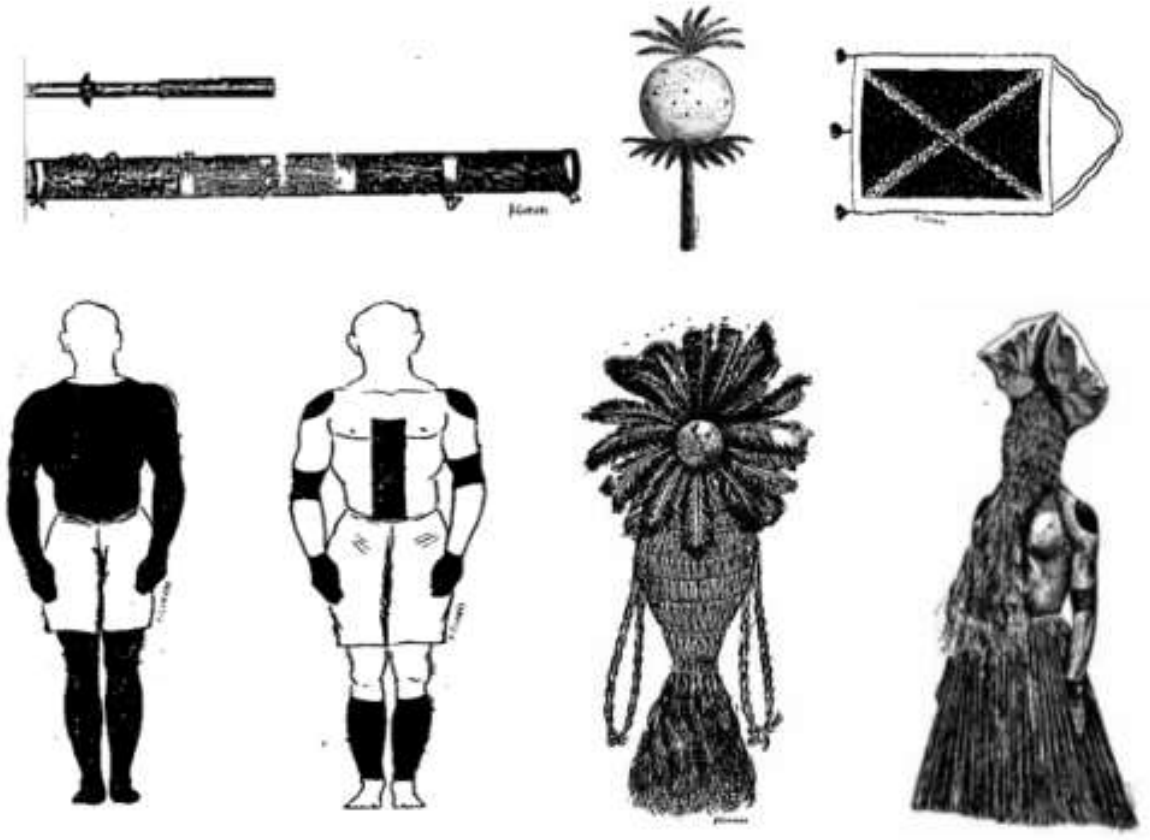
Fonte: registrado a partir de acervos pessoais de indígenas que continham as fotografias, do Museu on-line de Carlos E. de Oliveira e (FREIRE, 2014).

Figura 40- Registros da construção da cidade de Águas Belas, demonstrando o contexto de regionalização e mudanças territoriais.



Fonte: acervos pessoais dos indígenas.

Figura 41- Búzios, maracás, pinturas, máscaras e entidades Fulni-ô descritas em Pinto (1956).



Fonte: Pinto (1956).

Matérias e reportagens do Jornal Diário de Pernambuco, sobre os índios Carnijó/ Fulni-ô.

realização de velhas cerimonias feticlistas, nos meses de setembro a dezembro

A Caminho Da Extinção A Tribo Dos «Fulni-ô», Aldeados em Aguas Belas

Indios pernambucanos que ainda conservam lingua e religião primitivas — Um livro do prof. Estevão Pinto sôbre os «últimos tapuias» — (Rep. de Tadeu ROCHA)

Recentes noticias de Aguas Belas dão-nos conta das dificeis condições em que se acham os indios da tribo «Fulni-ô», aldeados na área suburbana dessa cidade sertaneja. As sêcas parciais que têm atingido o seu Município, nos três últimos anos, constituem a causa próxima da má situação econômica destes indios também chamados «Carnijós» com reflexos profundos em sua vida grupal. Muitas, porém, são as causas remotas da decadência dos «Fulni-ô», inclusive a deficiente assistência do Govêrno Federal, através do Serviço de Proteção aos Indios, cuja dedicação é bem conhecida, mas cujas verbas são muito limitadas. Pequenos créditos orçamentários inoportunamente distribuidos, ausência de ensinamentos técnicos e a natural displicência do indio, que não possui espirito de previdência, nem capacidade de poupança, respondem pelo atraso econômico-social da tribo a última a conservar, na parte oriental do Nordeste, sua primitiva lingua aglutinante e seus velho cultos fetichistas.

Dr. Sylvio Paes Barreto
OCULISTA
Edificio Santalice, Apt 3°1
Fone 2177 R da Aurora 127
(313)

ULTIMOS TAPUIAS

As informações que nos chegaram de Aguas Belas coincidem com o lançamento do livro do prof. Estevão Pinto sôbre os «Fulni-ô», que êle classifica de «últimos tapuias». Dada a fixação dos «Carnijó» ao pé da serra do Comunati, já no planalto sertanejo, era costume classificar essa tribo como pertencente à nação «Cariris», o que tambem se fazia com a dos «Pancaru», aldeada no Brejo dos Padres, perto de Tacaratu. Somente nos últimos vinte anos foi que surgiram dúvidas a respeito dessa filiação cultural, parecendo ao sr. Estevão Pinto que os «Pancaru» sejam remanescentes da nação «Gê», como o seriam tambem, os «Fulni-ô». No que se refere a esta tribo, a leber foi levantada pelo Sr. Carlos Estevão de Oliveira, que em sua segunda visita a Aguas Belas, em 1937, concluiu pela não identificação da lingua «ia-tê» com as linguas tupi e cariri. Esta foi, igualmente, a hipótese do Sr. Pompeu Sobrinho, confirmada há seis anos pelo Sr. Max Houdin e, há três anos, pelo Prof. Geraldo Lapenda. Tudo isto leva o Sr. Estevão Pinto a incluir os «Fulni-ô» entre as tribos da nação «Gê».

INDIOS E BRANCOS

Emigrando de leste para oeste, os «Fulni-ô» teriam deixado as margens do riacho Carnijó, nas catingas do atual Município do Bom Conselho, para ir fixar-se na serra do Comunati, onde havia olhos-dágua, muita caça

(Conclui na 24.a pagina)

PROFESSOR GENTIL MENDONÇA
(Catedrático da Fac. de D. da U. do Recife)
ADVOGACIA EM GERAL — Imperador, 221 — 3.°
Fone 7466

Índios

Alem da adesão de mulheres, estudantes, operarios e trabalhadores rurais, o candidato Mansueto de Lavor recebeu, ontem pela manhã, em seu comite em Santo Amaro, a visita de uma dezena de indios da tribo Fulni-ô, de Águas Belas. Os indios ali estavam sob a liderança do cacique Fulni-ô Antônio Inácio Severo, de mais de 60 anos, que representa uma poderosa comunidade de 4.500 indigenas. O grupo foi emprestar solidariedade a Mansueto de Lavor e Miguel Arraes, alem de solicitar do candidato "todo o esforço possivel na defesa dos nossos direitos junto a nova Constituição". Além da comunidade Fulni-ô, emprestam solidariedade a Arraes e Mansueto as tribos Kambiwá (Ibimirim), Atikum (Floresta), Pankaraus (Tacaratu), Xukurus (Pesqueira) e Kapinawá (Buique), que representam uma força eleitoral de 20 mil pessoas. Alem do lider Antônio Inácio Severo, a comitiva Fulni-ô que esteve com Mansueto era integrada pelos indios Eloi Lúcio Cajoeiro, Manoel Ferreira de Sá, Odir Correia D'arca, Jair Barbosa de Freiras, Severino Luiz de Matos, Abelicio Pereira, Ubiraci Inácio Severo, Manoel Frederico Silva e José Valério Correia de Amorim.

Os indios carnijo's de Aguas Bellas

Verificado que existem 700 carnijós aldeiados em Aguas Bellas e que suas terras foram usurpadas por civilizados, vae ser o caso affecto ao Governador do Estado.

Do interior do Estado regressaram ante-hontem os srs. dr. Antonio Estigarribia, inspector do serviço de protecção aos indios e Raphael Xavier, director do Serviço de Estatistica e representante do governo do Estado, os quaes foram a Aguas Bellas, estudar a situação da tribu Carnijós, acompanhados do dr. Mario Melo, secretario perpetuo do instituto archeologico, para pesquisas ethnographicas e ethnologicas.

Festa Fulni-ô

Estou me reportando a esta coluna, para de início, parabenizar o Chefe do Posto Indígena Fulni-ô, pela programação festiva ocorrida no fim de semana iniciado em 21/4, em Águas Belas-PE.

Foram três dias de sucessivos folguedos, havendo uma variedade incrivel de brincadeiras: Jogos, competições esportivas e até uma sereata.

Muito interessante foi o show realizado por gente da comunidade indígena. Houve apresentações de cantores e grupos folclóricos, participando adultos e crianças, com revelações de valores, até então omissos dentre os índios.

A festa foi encerrada com um grandioso baile, realizado numa quadra construida pelos índios, no centro da aldeia.

Parabenizo também, as professoras da aldeia, pela abnegação, esforço e carinho com que tratam as crianças indígenas.

No ensejo, não só parabenizo, mas quero agradecer ao dr. Leonardo Reis - delegado da 3ª Delegacia Regional, por todo apoio que o mesmo tem dado aos índios Fulni-ô. Enfim, de parabéns toda a comunidade Fulni-ô.

Como índio Fulni-ô, aproveito a oportunidade para deixar convite a todos aqueles que tenham interesse em conhecer de perto, uma aldeia indígena civilizada, para apreciar a vida do índio, seu trabalho, seu artesanato. - Almir Torres Silva - Recife.

A sua cadeira não deverá estar muito afastada nem muito

OS FULNI-Ô: UMA CULTURA EM TRANSIÇÃO

(Conclusão da 1.ª página)

Regional, sob a direção do professor Raimundo Dantas Carneiro, inclue, para o corrente ano, entre outros serviços menos relevantes, a construção de casas de farinha, açudes, estradas de rodagem, moendas de cana-de-açúcar, olarias, etc. Os trabalhos comuns compreendem a construção ou reparo de cercas, a conservação de estradas, o cemitério de prédios e as atividades agrárias em geral (plantio, capina, colheita).

O Pôsto Dantas Barreto, onde vivem os Fulni-ô, conta com boas terras agrícolas, que dependem, entretanto, quanto aos proventos da regularidade das chuvas. Tem êste Pôsto edifício próprio para a administração, hospital, escolas, uma delas de ensino industrial *, estábulo, oficina de sapateiro e cêrca de noventa casas de tijôlo para a moradia dos índios. Cultivam os Fulni-ô o milho, o feijão (mulatinho e de corda), o algodão (pitaguari), a mandioca, a mamona, a batata doce e o café, a manga, o abacaxi, a cana-de-açúcar (para o fabrico da rapadura), a banana anã e a palma forrageira. O gado principal é o bovino. Cada chefe de família possue o seu lote de terras: nos lotes devolutos, livres ou não ocupados, faz-se também o cultivo agrário, ou cria-se o gado: o produto (leite, palma e forrageira, etc.) pertence à comunidade indígena. É isso o que se chama de "patrimonio indígena". O patrimonio indígena, em gado mantem-se, nos ultimos anos, na cifra média de 120 cabeças (quase todas de bovinos), superior, assim mesmo, ao do "patrimonio nacional" (o gado pertence ao governo da União). O Pôsto distribue entre os índios por ano, um total aproximadamente de 3.000 litros de leite.

Apesar disso, o estado sanitário da população pareceu-me alarmante. De acôrdo com o relatório anual referente a 1945, o núcleo indígena de Aguas Belas era, nesse ano, de 823 habitantes, as principais doenças tinham sido o tifo, a disenteria, o tracoma e a gripe, elevando-se a mais de cinco mil o número de curativos e medicações fornecidas. Nos três anos seguintes (1946, 1947 e 1948) com a população elevada para 1.263 individuos, a assistencia médico-dentária prosseguiu mais ou menos com a mesma intensidade, tornando-se quase ineficiente a partir de 1949. Essa cifra demográfica permaneceu, por assim dizer estacionária até que em 1951 baixou para 1.231, elevando-se, no ano seguinte, para 1.282 e calculo, no momento atual, para 1.239 **, com um sex-ratio, respectivamente, de 97,6, 97,3 e 95,2.

Em dados mais precisos:

Ano	M.	F.	T.	Sex-ratio	Nascimentos M.	F.	T.

Não corte o pão com a faca. Parta-o com as mãos e vá quebrando os pedaços que levará à boca.

Não leve jamais a faca à boca.

Não use faca de ferro ou de aço para peixe. Se não houver faca especial, parta-o com o garfo auxiliado por um pedaço de pão que você segurará em lugar da faca.

Nunca segure o corpo do cálice ao beber; pega-se pela haste que liga ao pé.

DIARIO DE PERNAMBUCO **VIVER**

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL

Índios: a longa história de uma marginalização

Índios em guerra por sua cultura

Massacrados pelo colonizador, no passado, e acossados hoje pela invasão indistinta de seu habitat, onde a maioria das nações sequer foi contemplada pela demarcação dos territórios, os índios do Brasil caminham para engrossar as massas cabocla miseráveis do campo ou das periferias das cidades. Uma cidadania que lhes vem custando a identidade natural.

Dos três milhões de nativos que compunham a população da Terra de Santa Cruz quando Pedro Alvares Cabral aqui pisou, possivelmente ainda existam 250 mil, poucos em tribos não miscigenadas e aculturadas. De 1900 para cá, 78 grupos desapareceram. No Nordeste – um exemplo característico – a unica nação que mantém vivos todos os traços culturais é o Fulni-ô, em Aguas Belas, Pernambuco, embora sob profunda influência da civilização branca.

Ayrton Maciel

Nada há que assegure aos povos indígenas brasileiros a sua preservação indefinida. O risco de perderem toda a relação com as origens não inquieta ao poder civilizado oficial. Pode-se dizer, interessa (e se deduzir pela leitura de declarações de ministros, fardados ou não). O índio tutelado pelo Estado e sem responsabilidade perante a lei está morrendo, um efeito da perda da língua nativa, dos costumes e da cultura. E quem poderia se preocupar em preservá-los, sendo o próprio índio? Foi pelo temor de que seu povo perca definitivamente a identidade que a índia Marilena Araujo de Sá ou Wadjá (Siriema), como adotou e o batizaram os Fulni-ô, criou a escrita do Yaathê, a língua original da nação, que hoje ensina às crianças das aldeias "como se fosse uma língua estrangeira".

Wadjá nasceu há 38 anos, filha de um português e de uma índia Fulni-ô, e foi criada na aldeia de Águas Belas, no município de Jatobá, a 300 km do Recife. Ela é a única pessoa não-índia a ter o direito de morar na aldeia. Formada em Pedagogia, fez mestrado em Antropologia e, em meio de seu trabalho junto aos índios, ingressou no doutorado em Antropologia Social, na Universidade de São Paulo (USP). Ela é também a única pessoa não-índia a ter o direito de morar na aldeia.

Wadjá chegou à aldeia em 1977, quando ainda era estudante de Pedagogia, e começou a trabalhar com as crianças. Ela é também a única pessoa não-índia a ter o direito de morar na aldeia.

Wadjá chegou à aldeia em 1977, quando ainda era estudante de Pedagogia, e começou a trabalhar com as crianças. Ela é também a única pessoa não-índia a ter o direito de morar na aldeia.

Wadjá criou a escrita Yaathê e a ensina às crianças

Em Pernambuco, os povos indígenas concentram-se principalmente nas áreas do

Anexo B – (mitos)

Quadro 13- Lista de clãs, entidades e locais registrados na etnologia.

Clã		Entidade protetora	Descrição
Sedaytô	Fumo	Sewlihokhlá	“o Criador”
Faledaktoa	Pato	Ithokhlá	“Avô Sagrado”
Waledaktoa	Porco	Etfon-twá	“o que mora nos matos”
Lildyaktô	Periquito	Txathô-khethá	“pé do céu”
Txokôtkwa	Peixe	Fatxítoa	“o que tem faixas a tira colo”

Fonte: (PINTO, 1956)

Entidade ou clã	Espaço/ Local
Txatkwêa	“Meio do céu”
Sofôlúlia	“Sítio do Mandacaru”
Waledaktoa (porco)	“Sítio da Aroreira (Tsaykya)”
Lildyaktô	“Sítio do Ouricuri (Mitxiatxtxô)”
Txoko (peixe)	“Alto da Pedra (foa-txi)”

Fonte: (BOUDIN, 1949, 1950)

Mito de criação Fulni-ô - (BOUDIN, 1949, p.52-5)

"Isso aconteceu há muito tempo. Nessa época, *Sê-uli-ho-kla*, o grande Criador de gente, Deus onipotente, dono dos quatro elementos: a terra, o fogo, o céu e a água, teve dois filhos. Ao primeiro, *Falê-da*-to, Deus deu o fogo e tôdas as calamidades, tais como a sêca, a fome, a guerra, e as doenças. Para compensaras possíveis ações maléficas de *Falê-da-t*o, Deus deu ao segundo filho, *Walê-da-to*, poderes absolutos sôbre a água, a trovoada, a vida, etc., equilibrando assim as fôrças más, detidas pelo primeiro filho.

Falê-da-to, (gênio do mal), em vez de compartilhar equitativamente de seus poderes com seu irmão, queria tornar-se dono absluto do mundo, e uma inveja terrível o torturava. Queria entrar em conflito com *Walê-da-to* (Gênio do bem) mas não achava pretexto. Surgiu, enfim, um caso que desencadeou as hostilidades entre os dois irmãos. Falê-da-to tinha um filho e quis castigá-lo por desobediência. Pôs uma cobra num buraco, e foi caçar com êle. Na volta, pediu ao filho, mostrando-lhe o burado, não muito longe, que apanhasse uma caça que já havia deixado. E foi-se embora. O filho aproximou-se do buraco, porém *Walê-da-to*,seu tio, que de tudo sabia, preveniu o rapaz dizendo-lhe que havia uma cobra no buraco. O jovem, talvez porque teimoso, talvez porque não quisesse desobedecer ao pai, botou a mão no buraco e a cobra o mordeu. Não durou muito que o rapaz morresse. *Walê-da-to*, que assistira à cena, foi cientificar a seu irmão do ocorrido, e êste; aparentando profunda dor, manifestou o desejo de sair do lugar onde o filho tijnha morrido. *Walê-da-to*, sempre bom, não quis deixar o irmão percorrer sózinho o mundo e foi se juntar com êle. Êste, enraivecido, vendo as pernas finas e delicadas de *Walê-da-to*, lhe disse:

-"E se eu quebrar suas pernas?"

-"Faça, meu irmão!" - respondeu o outro.

Falê-da-to, armado de enorme cacete, deu então uma tremenda paulada nas canelas do irmão, mas com grande surpresa sua, foi o cacete que se quebrou.

Em seguida, continuaram a caminhada, até chegar perto do mar, que desde êsse tempo se chama *txaltuti-a*, ou seja, "o cacete divino que dói". Lá, *Falê-da-to*, sempre cheio de maldade, e desejoso de mostrar a sua superioridade, disse: - "Vamos tomar um banho?" - "Vamos, meu irmão", respondeu o outro, "entre primeiro". Quando *Falê-da-t*o entrou nomar, as águas desapareceram; sua simples presença tinha secado tudo. De águas ficou apenas uma cacimba, na qual, fêz as suas abluções. Orgulhoso de seu poder (sêca), convidou o irmão, uma vez que as águas voltaram, para tomar banho. Quando *Walê-da-to* entrou no mar, tôda a água se lhe ajuntou sôbre a barriga, e, deitado de costas, fêz as suas abluções, voltou à beira-mar e as águas baixaram de novo.

Tendo sentido, por duas vêzes, sua potência posta em xeque, Falê-da-to, disse ao irmão:

-"Você sabe que eu posso, querendo, queimar você?

- Faça, meu irmão, se tal é seu desejo!" respondeu-lhe o outro.

*Falê-da-t*o pôs as mãos sôbre as coxas (figura de dança conservada nas manifestações religiosas) emitiu um hã formidável, secou e queimou tudo, a tal ponto que *Walê-da-to* tornou-

se completamente prêto:porém, da parte superior do crânio saiu um brôto, e quanto mais *Falê-da-to* o soprava, tanto mais o brôto crescia. E cresceu até chegar ao céu. Por isso, os Fulni-ô qualificam essa parte do crânio: t*xi-kxi* – o lugar do sangue (vida).

Vendo a sua impotência, disse *Falê-da-to*:

-"Será você o meu avô?" (entidade superior)

"Quem sabe, i-txay (meu neto)!" respondeu-lhe *Walê-da-to.*

Explica-se, dessarte, como *Walê-da-to* tornou-se avô do seu irmão *Falê-da-to,* e, como os netos sempre devem respeitar os avós.

Esclarece também porque a gente do clã *Falê-da-to* ficou má, até hoje, e os *Walê-da-to* têm tantas virtudes e qualidades, tôdas elas reconhecidas pelos demais membros da tribo. Desejosos de voltar a sua terra, os dois irmãos seguiram rumos diferentes: *Falê-da-to* foi pelo caminho do Norte e Walê-da-to pelo do Sul. Por tôda parte onde *Walê-da-to* passava, a temperatura ficava mais úmida e mais fresca, e as chuvas eram abundantes. As plantas cresciam, e a região tornava-se rica e farta. Daí, *Walê-da-to*ser também chamado: *i-to xi-a* -avô frio (ou potente).

Enquanto isso, por onde quer que *Falê-da-to* passasse, o ar queimava, e a sua presença secava tudo, a tal ponto que sua vinda era uma calamidade. Por isso, também, Falê-da-to foi chamado : i-to kla – o avô quente (grande).

Êsse o motivo por que, por tôda parte, o frio vende o calor, como a água apaga o fogo.

Cansado da viagem, *Falê-da-to* quis ver por onde *Walê-da-to* tinha andado. E encontrando-o, queixou-se muito do frio, da umidade e da lama do sul. *Walê-da-to*, à vista disso resolveu seguir, em companhia do irmão, em direção ao Norte, porém não conseguiu ir muito longe, devido ao calor e à desolação que êle havia espalhado à sua passagem. Chegaram os dois, então, a um entendimento, deliberaram morar no limite das duas zonas, onde as influências benéficas da umidade e do frio podiam combater as influências maléficas do calor e da sêca. Êsse lugar é a pátria dos Fulni-ô e tem o nome de *ía-ti-lha*: "nossa moradia sagrada". (Águas Belas).

*****

Uma vez localizados ali, *Falê-da-to* sempre temendo a potência benéfica do *Walê-da-to,* criou quatro *Lildyak-to*, dos quais tornou-se avô (por serem os seus súditos), e disse ao irmão: "Êstes são os seus avós!" (por imposição). Seguro do seu poder *Walê-da-to* aceitou, e, por êsse fato, tornou-se neto de *Lildyak-to*. Era princípio de *Walê-da-to* sempre lutar com doçura, ou força moderada, embora *Falê-da-to s*ó quisesse empregar a fôrça bruta.

Para contrapor-se à potência dos quatro *Lildyak-to, Walê-da-to* criou oito txo-o ko, dos quais tornou-se avô, por havê-los criado. Reservou quatro para si e os outros quatro foram encarregados de repelir a potência dos quatro *Lildyak-to.*

Assim, os quatro *txo-o ko* tornaram-se pelo direito do mais forte avós dos *Lildyak to*.

Além disso, os t*xo-o ko*, por respeito a Deus, Sê-uli-ho-kla, e a seu filho maior, consideram-se netos de *Falê-da-to,* o Deus nefasto.

Tais divisões clânicas impõem, naturalmente, certas regras rígidas quanto às relações civis e religiosas, e atualmente regulam, dum modo mais ou menos livre, os casamentos interclânicos.

Mito a origem dos Fulni-ô - (GERLIC, 2001, p. 5, 6)

A tribo que hoje é Fulni-ô começou com a raça Carnijó, que vivia nômade entre a Bahia e Pernambuco. Com a desmatação o índio foi forçado a subir, procurando um lugar que tivesse alimento e tranquilidade. Saiu da Bahia e veio subindo, fazendo moradias, até aqui, na Mata, no rio Ipanema, defronte daquela serra, a Serra dos Cavalos, onde tinha uma tribo que era os Fouclaça.
Então aconteceu um encontro, um Toré, com muitas danças e cantos. Uma índia Fouclaça se engraçou de um rapaz Carnijó, daí as famílias não gostaram e começou a briga. Os Fouclaça tinham como arma o arco e flecha e os Carnijó, cacete e pedra. Fizeram um acerto: quem ganhasse ficava com as terras. Mas na hora de brigar, entenderam que era melhor se juntar, nascendo assim a tribo Fulni-ô. Somaram-se depois outras comunidades indígenas como os Fôla e os Brogadas.
(relato do ancião João Thxyxá e Wakay).

Mito da Santa de Madeira - (GERLIC, 2001, p. 9, 10)

Nós morávamos em Águas Belas. Aqui era tudo mata, o branco veio e achou as terras boas e muitas águas boas também, daí eles tiveram inveja e procuraram nos enganar. Fizeram um povoado e botaram os índios para correr, queimavam as ocas, obrigando-nos a nos refugiarmos mais distante, em KamaKamira, Cacimba, Cercada, Bom Conselho, Ipanema.
Mas sempre voltávamos a nos juntar de novo aqui neste lugar. Como botar os índios para correr não era o suficiente decidiram fazer uma Santa de madeira dizendo ser Nossa Senhora da Conceição, mãe de Jesus Cristo, que vinha nos proteger, mas seria preciso dar terras para construir uma igreja para a Santa morar.
Eles botaram a santa em uma lagoa aonde os índios gostavam de pescar. Quando a viram pensaram que era uma pessoa, foram até ela, agarraram-na e decidiram leva-la para a aldeia. A noite, um branco tirou a imagem às escondidas e voltou a coloca-la na lagoa. Depois disso se repetir por vários dias um índio contou o acontecido para o padre que lhe disse: Meu filho isto significa que a Santa está pedindo terra.
Foi assim que os brancos tomaram nossas terras.
(Xixiá, ancião e professor indígena).

História dos índios Fulni-ô: Unakesa – (Diário de Campo)

1- Deus, para castigar o povo que aqui vivia mandou uma grande chuva que durou quarenta dias e quarenta noites. Neste dilúvio, seres humanos, animais e outras espécies de vida foram dizimadas. Ao fim da grande chuva, quando as águas baixaram, estavam ali sobreviventes, um homem e uma mulher, índios. Lá bem distantes avistaram um homem que caminhava em direção a eles. Ao se aproximar, a mulher perguntou ao homem índio, quem era esse homem e o próprio respondeu que era filho de Deus, com a missão de verificar se haviam sobreviventes do diluvio, que agora se confirmava ao encontrar aquele casal.

2- Os índios sentiram fome e procurando o que comer, encontraram um peixe numa poça d'água ainda da grande chuva. Com dois pedaços de Imburana fizeram fogo, assaram peixe e o comeram.

3- A índia grávida, tem um filho que cresce, e mais outros. Com o tempo a família vai crescendo, outras famílias vão se formando.

4- Com o passar do tempo aqueles dois primeiros índios, sobreviventes do dilúvio e que iniciaram aquela família, que já se encontrava numerosa lembraram daquele homem que disse ser o filho de Deus, como eles. Aquele homem veio confirmar que eles, entre tantos pecadores que eles viviam, foram escolhidos por Deus, o criador, para aqui permanecerem vivos.

E sentiram necessidade de orar a esse Deus e cultuá-lo. Nesses cultos eles cantavam louvando a Deus, e juntos homens e mulheres, e juntos cantavam em uma só voz, engrandecendo e agradecendo o seu criador e Pai.

Esses cantos eram acompanhados por toré e uma maraca, instrumentos musicais criados pelos índios.

Aqueles que criaram os cantos foram atribuídos poderes de Deus e a função de Cacique e Pajé, sendo o Cacique, possuidor de maior autoridade que o Pajé.

5- Formada a comunidade, surgiram outros povos que eram chamados pelos índios de brancos. Esses brancos, discordando dos costumes indígenas, começaram a tentar destruí-los. Queimaram casas, na tentativa maior de assassiná-los e levaram uma índia para seduzi-la e reproduzir a miscigenação, os índios, por sua vez, fugiram, dividindo o povo indígena. E assim, formaram-se outras aldeias em diversas partes do mundo.

6. Na cidade de Águas Belas chegaram os índios Fulni-ô. O branco sabendo da adoração do índio a Deus, e do seu apego a terra que ocupavam, tentavam de várias formas tirar do início sua terra com o fim de apossar-se dela. O branco inventou uma santa de madeira na tentativa de desviar a adoração do índio na sua ingenuidade, não percebia que o branco manipulava a Santa querendo a terra, e o índio deu a terra, e nela cresceu a cidade de Águas Belas.

Ainda tiveram mais tentativas de tirar o restante das terras do índio, mas todas foram em vão, o que levou o branco a questionar que poder possuía os índios que nada os atingia.

CASAMENTO

Dos costumes indígenas também fazem parte o casamento e o batizado dentro das suas leis, diferentes um pouco do costume branco, onde são oficializados diante de um padre.

NA aldeia o Pajé faz as funções de um padre e o casamento é ele quem realiza.

Quando um índio deseja casar com uma índia na aldeia Fulni-ô, ele vai até o pai da moça, este, por sua vez, determina que o pretendente, para desposar sua filha, deve mostrar sua força.

Assim, ele deverá carregar uma pedra, ou um tronco de madeira, bastante pesados, como forma de pagamento, pela mão da índia.

O tronco deverá ser entregue ao Pajé e ao Cacique que realização o casamento. Após colocar o tronco aos pés do Pajé é a vez da índia ser trazida, também, e finalmente o índio e a índia serão abençoados pelo Pajé e pelo Cacique, com o cachimbo da PAZ, (a fumaça) e as folhas de mato molhadas em água sagrada.

BATIZADO

Casados partirão para a criação de um filho, e após os 9 (nove) meses nasce o junto daquela união.

Já crescido o pai e a mãe levarão o filho até o Pajé, com o desejo de tomá-lo cristão.

O Pajé com uma folha de mato, molha-a na água e proferindo o canto batismal molha a cabeça da criança, batizando-a assim.

CURA

O índio quando se vê com o filho ou parente doente, vai até o Cacique que por sua vez os leva até o Pajé que realizará a cura.

O Pajé com raízes, folhas e raspas de árvores prepara o remédio para aquela determinada doença. E proferindo aquele canto dá o remédio para o doente tomar. Assim o curando.

MORTE

Se após a tentativa de cura, o índio não consegue sobreviver, sua morte é chorada por todos na Tribo. Choram em voz alta e após, todos cantam.

Nesse momento do canto cessam as lágrimas, pois para os índios o espírito do índio morto, incorporará num tronco de árvore e ao redor dele cantarão com alegria. E assim vivem os índios.