



# **Sou Fulni-ô, Meu Branco: Intersubjetividade, Memória e Identidade**

Sérgio Neves Dantas

Universidade Federal Rural de Pernambuco

## **Resumo**

A partir da experiência na área indígena Fulni-ô (Águas Belas, PE), o autor sugere campos de percepções ampliadas sobre questões emblemáticas da Antropologia como identidade, alteridade, si-mesmo, outro. Por caminhos que tocam o intersubjetivo e o transcultural, as reflexões e exemplos constituem tentativas de responder aos apelos do "Pensamento Complexo" à luz de depoimentos da memória afetiva e de um repertório variado de registros de expressão artística. Palavras-chave: Complexidade, Memória, Identidade

## **Abstract**

Inspired by the experience lived with the Indians Fulni-ô, at the country city of Águas Belas in the state of Pernambuco (Northeastern Brazil), the author suggests amplified domains of perception on anthropological emblematic issues such as identity, alter ego, self, and "the other". Framed by a transubjective approach, the examples and reflections in this essay seeks to attend some expectations from the field of "Complexity" in the light of affective memory narratives and multifaced items on artistic expression.

Key words: Complexity, Memory, Identity



## 1. Apresentação

Dividir o dia-a-dia num espaço de coabitação e enraizamento comum faz do caso Fulni-ô<sup>1</sup> palco privilegiado e complexo de convivência humana, onde se instala, natural e gradualmente, uma comunicação larga entre sujeitos, o calor de uma “dialógica cultural” para usar uma expressão de Edgar Morin (1991). O calor dessa dialógica cultural, fruto da convivência, diz respeito a excelência do fenômeno cultural em si, em tudo que nele há de humano, diverso, e universal, de singular na sua universalidade.

Para efeito de incursões nos temas que seguem importa compreender o entorno sócio-político e cultural que emoldura idéias e percepções de campo, ou seja, o pano-de-fundo que anima a trama: sujeito-autor, outros autores, leitor, outros-sujeitos. Na apreciação das demandas em jogo, note-se as múltiplas solicitações do ambiente que incidem sobre o Nordeste indígena, principalmente, como as sintetiza o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999, p.107): a) As novas demandas indígenas no sentido do reconhecimento oficial de suas diversidades, e a conseqüente re-elaboração cultural acionada no interior dos grupos como recurso legítimo de encontro aos canais abertos pela nova jurisdição e tutela, e b) Um estado predominante de suspeita e cobrança, por parte da opinião pública, quanto a “indianidade” dos índios do Nordeste, condição esta que acarreta ao índios constante vigilância no sentido de manutenção da linha fronteira com outros regionais.

Entretanto, a despeito de uma justificada cumplicidade acadêmica frente ao direito étnico, os elos de interlocução entre demandas pela fronteira e propensões à semelhança não devem ser descartados. Reforçar um pólo, em detrimento do outro, estremecerá a ambos. Fixar-se exclusivamente na descrição e ideação do étnico disjuntivo, no afã de satisfazer plenamente a realização da *visibilidade* dos índios do Nordeste, tem como efeito colateral alimentar o paradigma diferencialista etnocêntrico, contrastivo e relativista, ainda contemporâneo do metiê antropológico. Os reflexos disso são sentidos, na prática, em diversos graus de intolerância crônica entre índios e não-índios.

Outros planos de existência, abertos ao exame etnográfico, problematizam o argumento, reclamam uma leitura em maior profundidade e abrangência. São os espaços da conjunção, da solidariedade, de aceitação e legitimação recíprocas do “outro,” a partir da convivência. A premência de se manter uma dinâmica permanente de manutenção de espaços de alteridade



não inibe o impulso do conviver, do acolhimento – de afetos e vontades ontológicas de inclusão e semelhança.

Um complexo cultural não se resume à ação ou à política da alteridade, mas envolve uma complexa gramática intersubjetiva, onde princípios de distinção ganham vida somente quando assemelhados num todo. Alteridade e ipseidade, si-mesmo e outro, urgem associar-se um ao outro para se totalizar. Longe de fixarem-se na alteridade como algo dominante, princípio de tudo, os exemplos vividos procuram evidenciar processos de interdependência entre culturas gerados através de espaços intersubjetivos de conflitos e complementaridades simultâneas. Nas diversas leituras dos casos individuais, o singular desdobra-se num alargamento do sujeito que busca incessantemente a relação com outrem.

É instrutivo salientar que o conceito filosófico de “diferença” (o outro) não implica necessariamente uma relação unívoca de mútua negação. A ciência clássica tomaria outros rumos tivesse bebido de outras fontes de sua matriz filosófica. Assim é, por exemplo, que Platão, em *Sofista*, descreveria o ser – entidade viva, como formado de cinco gêneros supremos: o ser, o repouso, o movimento, o idêntico e o outro. Assim, o outro (o *diferente*) é o quinto gênero supremo formativo do ser, de modo que a realidade do “não-ser” não corresponde ao seu oposto: a não existência – o nada. Antes, tem existência efetiva na referência *inclusiva* “outro” do ser Abbagnano (1998, p. 736). Paul Ricoeur (1991), num resgate formal da história de conceitos filosóficos como cogito, pessoa, si-mesmo, outro, identidade, sujeito, ipseidade, alteridade etc., aporta no plano da intersubjetividade através da dialética da “hermenêutica do si,” sob a base ética do enunciado: “si-mesmo como um outro.”

“Sou Fulni-ô, meu branco,” expressão-símbolo dos muitos temas que seguem, sugere os complexos nexos si-mesmo-outro envolvidos na percepção da identidade. Nas diversas situações de campo permito-me sugerir idéias num caminho de livre intuição, a despeito do delineamento antropológico, convidando o leitor para o fluir narrativo de meus interlocutores, de suas filosofias e memórias.

## **2. Lembranças e espaços da convivência**

O par memória e identidade, na sua relação com o “outro,” não envolve exclusivamente um processo construído no conflito e na exclusão. Como diz Morin (1996, p. 51), a partir do exame de noções interligadas



como cogito, sujeito, indivíduo-sujeito, e identidade, um “princípio de exclusão é inseparável de um princípio de inclusão que faz com que possamos integrar em nossa subjetividade outros diferentes de nós, outros sujeitos.”

Michael Pollak (1992, p. 200 e 212) propõe que a constituição da memória se dá por conteúdos ligados a lugares, acontecimentos e personagens marcantes, elementos centrais enquanto “núcleos resistentes” de memória, na constituição do sentimento de identidade de um grupo. Embora nem sempre indicado explicitamente, noções do universo da investigação psicanalítica iluminam as reflexões de Pollak.

Fenômenos de transferência, projeções, conteúdos traumáticos reprimidos na memória – noções que este autor incorpora para propor deslocamentos no tempo e no espaço no tocante à fixação de lembranças (ou esquecimentos) sobre eventos, lugares e personagens representados na memória coletiva. São projeções e transferências de outra ordem que aqui nos interessa: as que surgem entre sujeitos. Importa, inicialmente, dar relevo aos movimentos de partilha saudosa de lembranças na constituição de uma identidade que parte do si para incluir o “outro.”

Num chão de aldeia e cidade vizinhos, vale repetir, cedo se apercebe que o outro é tão distinto quanto igual. Vivendo-se o mesmo mundo social, semelhantes rotinas, esquinas, habituando-se as faces que se entreolham dia a dia, que avançam no tempo e juntas envelhecem, percebe-se, enfim, há uma travessia comum que é interior e transformadora. Ao recordar sua infância na cidade e as amizades, o ancião Fulni-ô Sr. Francisco testemunha tamanha transformação:

O povo da cidade era mais distante da gente. Mas veja você, na semana passada eu estava proseando com dois filhos de Águas Belas, dois velhos do meu tempo, Bido e João de Vedeque. Nos criamos rapazes juntos e depois não nos vimos mais. Passou-se muito tempo.... Quando me viu se abriu todo, disse: ‘Chico, aqui faz tempo que eu não lhe vejo!’ Aí eu brinquei com eles: ‘É verdade! O tronco de vocês [antepassados] não queria ver índio e vocês também, ainda fizeram essa mesma medida, ficavam assim meio diferente.... Avistava índio como um nojo, como uma coisa desprezada. Hoje, olhe! Vocês tão querendo ser amigo da gente. E nós somos tão fiel..., que nem ligamos dos tempos passados, estamos juntos aqui.’ Eu disse a mesma coisa a esse avô de Bido: ‘Agora vocês tão bem ligados à gente’. E de fato está, Águas Belas está mesmo ligada aos índios.



As páginas do livro “Moradas do Mistério” tocam nestes temas profundos das pessoas que trilham essa travessia do envolvimento:

A medida que se avança, nela se repropõem as relações de cada um – com seu eu interior, com outros eus [...] Nesse contínuo repropor-se e religar-se, cada pessoa busca afastar-se da lógica das sombras e abrir a porta da entrega, da germinação, dos gestos significativos, do Outro (RIBEIRO, 2000, sobrecapa).

Naturalmente que o fruto da convivência não se traduz no tempo de forma fácil e linear. Dependerá, no entanto, menos das identidades em confronto, do que da índole e caráter que distingue uma pessoa humana de outra (seja esta indígena ou não). O autor do trecho acima, conclui: “Essas portas podem permanecer fechadas, ser abertas com relutância e também ser escancaradas em mais saídas.” Daí uma das proposições centrais: há infinitas moradas de mistério, tão graves e surpreendentes como as pessoas, de instante a instante. O mesmo Sr. Francisco nos surpreende, com suas fraquezas, de súbito, ao final de sua história:

Isto foi com Bido e João de Vedeque..., mas quando um filho de Águas Belas me dá um bom dia eu digo bom dia..., quando não dá eu não dou.... Sei lá qual é a opinião dele, o que ele pensa. Eu ainda sou desse tempo de carrancismo, eu sou ainda, eu tenho ainda um pouco de carrancismo<sup>2</sup>.

### **3. Projeção de identidades na memória afetiva – “você pode ser um de nós se quiser”**

Do universo das entrevistas realizadas figuram reminiscências eternas, núcleos resistentes da memória Fulni-ô. Estas memórias felizes e recorrentes dão vez a transferências e projeções entre narrador e personagens marcantes, deslocando a identidade de ambos para regiões ambíguas.

Padre Alfredo Dâmaso, que assumiu a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas em 1920, dando assistência aos índios de 1921 até a morte, é um personagem épico da memória religiosa Fulni-ô. Rigorosamente, todos os amigos índios que entrevistei são intérpretes e testemunhas de temas eternos que marcam a passagem deste vigário na



aldeia, dos seus conselhos, gestos e ações, enfim, de uma personalidade capaz dos maiores prodígios.

O cacique Sr. João Pontes narra:

Ele era um amigo, morria pelo índio, foi ao Rio de Janeiro e fez pedidos, brigou até que conseguiu o arquivo de nossas terras. O chefe de lá disse a ele que ia dar um nó, que não ia soltar mais. Aí, Pe. Alfredo disse a ele: 'Então, eu vou dar um nó que nem você nem eu soltamos mais, você morre, e eu morro....' E ficou, resolvido, a terra está garantida. Com padre Alfredo veio um tal de Jacobino para ser o primeiro chefe de posto [Serviço de Proteção ao Índio – SPI] que implantaram aqui.

Segundo Sr. Euclides, esse foi um momento memorável para a comunidade: "Quando ele descobriu o arquivo de terra no cartório grande do Rio de Janeiro, e veio com o chefe..., aí ficaram alegres, todo mundo ficou alegre." Joventino: "depois dessa conquista de Padre Alfredo, um forte mesmo, conseguimos a liberdade de entrar e decidir as nossas coisas."

Na relação da memória com a identidade, os Fulni-ô falam sobre si-mesmos e de sua religiosidade ao reconstruir Padre Alfredo. Todo um diálogo com o catolicismo se abre através da figura do padre. O Sr. José Correa une o pendor político do padre ao sagrado: "Ele lutou para os direitos dos índios..., que os brancos não duvidassem mais. Foi ele quem mandou fazer essa Igreja na aldeia, para ninguém bulir com o índio, como uma proteção, para o índio ficar aí de século sem fim." Dona Valentina lança um olhar saudosos em suas recordações sobre o padre: "Era um padre muito bom, decente. Vinha meia-noite, a gente trabalhando nos terreiros, tecendo esteira, ficava mais a gente, às vezes tomava café com a gente. Ali, meia-noite, madrugada, conversando..., a gente tecendo esteira e ele sentado, conversando."

Destaque-se que, para efeito de incursões intersubjetivas, nesse jogo de recordar e existir que acolhe o "outro," importa compreender o valor da memória afetiva. A afetividade é um detonador de lembranças eternas. A autora de "Os Mitos Platônicos" destaca o tema do "delírio amoroso," os seguintes termos:

[...] a visão de uma beleza sensível desperta, reativa a emoção estética e provoca a lembrança da verdadeira beleza, [...] o sensível será ocasião de lembranças maravilhosas, de inefáveis transportes intelectuais e de impulsos em direção ao ideal. É no seio do amor



mais ardente [...] que se realiza, à vista das belezas sensíveis, o reencontro com as belezas lá de cima (DROZ, 1992, p. 67).

Para Dona Eulina:

Ele era um pai quando falava, na hora da missa, sabe? Aconselhava, como um anjo. Ele pedia muito que nós índios nos uníssemos, que a gente se ajudasse um ao outro. Dizia: Vocês não são estranhos, todos são irmãos, não deixe um ou dois ficar lutando sozinho na roça! Ele nos aconselhava muito, e nunca, com ele aqui, os índios se distanciavam. Sempre se uniam!. Padre Alfredo foi nosso pai que Deus botou na terra.

Abre-se assim ampla via para a intersubjetividade, quando a verdade dos afetos mais sublimes transporta a alma ao sagrado, elo primordial que a todos compreende. Verdade que joga com a identidade do si e a do outro, força convenções materiais estremecerem, fronteiras cederem. Na experiência narrativa da memória afetiva em planos numinosos, transforma-se a identidade do índio e a de Padre Alfredo:

Na época que Padre Alfredo andava em nosso meio muita gente dizia que ele era índio, ele podia dizer que era índio, porque agia igual a índio, falava igual a índio, ele compreendia tudo. Foi inclusive convidado para viver em definitivo aqui na aldeia, como índio Fulni-ô, diziam: "você pode ser um de nós, se quiser", mas foi ele que não quis...Compadre Nézio.

#### **4. Deixa-me ser igual – “não sou diferente, são seus olhos que não querem ver”<sup>3</sup>**

Nas últimas semanas vividas no campo fui interlocutor de situações imprevistas, em presença de vozes indígenas que me interrogam sobre si-mesmos, como a querer situar-se no mundo, com a ajuda do pesquisador. O que impressiona nos depoimentos, é esse movimento íntimo de pesquisa, auto-exame. Também a disposição que a acompanha, de se por em confronto, em conferência com o mundo, o desejo de ampliar-se através do outro e assemelhar-se na experiência, de cotejar-se e unir-se num esclarecimento de fora, do outro.

O trecho de um artigo recente de Chauí, citado pelos pesquisadores Lucas e Espírito Santo (2000, p.31) diz: “Janela da alma, Espelho do Mundo” constitui uma metáfora-síntese de nossas colocações [...] Ver é olhar para



tomar conhecimento e para ter conhecimento. E... olhar é ao mesmo tempo sair de si e trazer o mundo para dentro de si.”

Na terça-feira de carnaval, em 2002, Arruryssá se aproxima e indaga-me se seria o pesquisador que outro amigo lhe falara. Pede-me, com maneiras sinceras e educadas, que lhe defina meu ofício (antropólogo) e do tipo de trabalho que desenvolvo, o que significa escrever sobre a cultura Fulni-ô, se isso me rende algum provento...

Descreve-me o que possivelmente presuma que já o saiba: invasões de terra, das injustiças, do inusitado desfecho histórico que acomodou uma cidade no centro da área indígena – apenas para saber o que penso, como represento seu micromundo. Possivelmente, na esperança de que as visões coincidam, podendo melhor creditar sua própria representação. À medida que o diálogo desperta laços de empatia e confiança, chegam questionamentos e desabaços recorrentes: Você já ouviu dizer que nos chamam de urubus? Porque no passado comíamos carne podre, carniça. Mas eu digo: “somos urubus sim, somos isso e aquilo, mas posso dizer que sou índio, índio Fulni-ô, e você não !”

Revela-se o orgulho de ser índio, de ser Fulni-ô, diferente, singular, único. Mas a conversa não se detém na fronteira. Uma inteira mudança de gesto e voz se acrescenta à primeira narração, contrapondo palavras. Mantenho-me à escuta, sem querer induzir a nada. Como nos diversos momentos em que testemunhei a mágoa, a revolta, o inconformismo, deixo que o silêncio se instale para saber se há algo mais.

Momentos que sugerem um ângulo complementar, de motivos silenciados, nada excepcionais, digamos, mas freqüentemente tornados inertes nas etnografias. Os temas em desabaço preparam o ambiente, por assim dizer, para a comunicação dos anseios, modos e relações que transcendem a necessidade única de afirmar-se indígena. Antes, são expressões de anseios por co-pertencer com dignidade à condição humana. Arruryssá continua:

Veja você, os brancos daqui, eles dançam, o Toré, brincam no carnaval com a gente neste mesmo chão de cidade que um dia foi aldeia... Também nós trabalhamos do jeito deles, vamos nos bailes da cidade, bebemos nos mesmos bares..., mas eles nunca serão como a gente nesse ângulo de cultura que você fala, e nós nunca seremos como eles. No entanto, se você pesquisar o sangue, é o mesminho do branco. Se pegar a carne, o osso, somos iguais. Se você pesquisar o choro, a lágrima..., é igual também. A gente chora, ri, se diverte, tem sonho, tudo igual. E isso é o que mais importa,



... você não acha? Porque todos nós somos gente... Mas parece que não é assim que nos vêem.

Por trás da mágoa, do ressentimento consolidado em gerações, mostra-se a carência do pertencer, aspecto fenomenológico tão negligenciado que é a necessidade biológica, psíquica, afetiva, de ser incluído, aceito numa totalidade. Pôr-se em existência no mundo, na plenitude do "ser humano" é uma demanda vivenciada no inconformismo, dado que se objetiva no cotidiano como se fosse privilégio dos brancos:

Não somos seres sem capacidade de aprender. Quantos índios estão espalhados no Brasil sem ter direito. Para que o índio ocupe um espaço na sociedade ele tem que negar a identidade! Muitas vezes tenho ouvido: 'se você é professora, se você é profissional, você não é índia...' Que visão é essa ?

Inúmeras situações como estas nos deixam mais sensíveis às demandas em jogo. Difícil não se sentir cúmplice e atingido pela mesma dor moral-existencial imposta pela violência ideológica. O orgulho de ser Fulni-ô se desvanece numa identidade incompleta, a reclamar legitimação num espaço de ontologia comum.

Por outros modos de comunicação, como na arte, dança, na composição musical, é possível registrar esse movimento subjetivo Fulni-ô de mostrar-se ao "outro" para melhor compreender-se, questionar e melhor lidar consigo mesmo e com o mundo. Recursivamente, de observar o movimento em torno, os modos e a gramática do mundo do branco, numa intensa ânsia por respostas e caminhos a trilhar. Conhecer-se, reconhecer-se em singularidade para melhor inscrever-se no todo, são anseios verbalizados nos encontros, e afloram igualmente em diversos textos formais e informais.

Dirija-se um olhar sensível aos temas das músicas que nomeiam CD's sendo produzidos por grupos indígenas Fulni-ô, poemas e anotações de jovens estudantes em cadernos escolares, a mensagens impressas etc., e veremos um microcosmo Fulni-ô querendo marcar presença no mundo. Os amigos Fulni-ô se mostram através da arte, gostam de compartilhar sua música, o que escrevem, e assim, compreender-se, interrogar-se, e melhor relacionar-se.

Liliane C. Casemiro, professora Fulni-ô da Escola Indígena Marechal Rondon, no "Dia do Índio" de 19 de abril de 2001, redigiu um texto-manifesto visando um panfleto. No parágrafo inicial lemos: "Ser Fulni-ô no ano 2001 é lutar por liberdade de culturas e vencer preconceitos." Pouco a frente, inclui



na disposição desse “ser” em luta, o ensejo de falar “[...] com a mesma palavra e no mesmo patamar” (grifos nossos).<sup>4</sup>

“Índio é Terra”, título do CD do grupo “Banda Fulni-ô”, resume o sentido pragmático e existencial desse “ser em luta,” emblema vivo de uma luta pela terra geo-sócio-política e simbólica, que faz de uma causa coletiva sentimento de pertencimento, uma identidade na ação. Assim, “terra” é um signo preponderante na articulação e manutenção de uma identidade, espaço do viver indígena no universo da singularidade. Mas no mesmo CD também se ouve: “Irmão, que foi que eu fiz pra você... não sou diferente, são seus olhos que não querem vêr.”

Índio é “terra” e “liberdade de cultura” porque é preciso um ventre, um centro, alimento, raízes. A luta pela terra-raiz verte para condição e o direito à alteridade, desde que deite raízes no mundo, elos de ligação a outrem. É também *luta por ser o mesmo* que o “outro,” alter ego na sociedade maior, pessoa simplesmente, igual, idem no mundo.

Inúmeros exemplos de vivência e convivência inter-religiosa na aldeia encontram paralelo nesse movimento geral de centrar-se em si e abrir-se à convivência para ampliar-se no todo. Em “História de Lince,” Levi-Strauss (1993) já sugeria uma predisposição indígena de transcendência via “abertura ao outro.” Em cada situação e contexto revelam-se nuances e significações peculiares desse movimento geral.

Documentos e falas indicam um abrir-se etnocêntrico que pode ser concebido enquanto reação a arbitrariedades e tensões sociais que remontam os primórdios da colonização. Os modelos de resposta indígena refletem as violências simbólicas a que foram submetidos. O diálogo inter-religioso e o impulso à transcendência universal, como reação à discriminação é tingida de etnocentrismo.

Símbolos de fora são recriados a partir de repertórios inerentes à crença, traduzindo-se numa condição de excelência Fulni-ô perante as múltiplas experimentações religiosas que estes mantêm contato: a imagem de Nossa Senhora foi encontrada na lagoa, pelos índios, símbolo mítico-histórico acolhido e assumido como por direito já que Nossa Senhora pertence ao panteão Fulni-ô, com o nome Yasaklane, mãe universal; Padrinho Cícero, segundo as narrativas, visitou Águas Belas três vezes, apenas se dirigindo à área indígena, na capelinha dos índios; Sr. Nézio conta que “[...] há muito tempo, um tal de Dom Anúncio, a segunda pessoa do Papa, veio de Roma visitar somente nossa aldeia, no Brasil;” finalmente, Marilena afirma que



"[...] a religião indígena é a base de todas as outras, [...] quando analisa os escritos bahá'ís descobre que os Fulni-ô já eram bahá'ís desde o princípio.<sup>5</sup>

Tais instâncias e posicionamentos universais formam elos constituintes do movimento intersubjetivo que, no entanto não se resume neste nível pragmático e etnocêntrico, de cotejo e confronto. Uma vez absorvidos na crença, os símbolos serão vividos intensamente, tornando-se elos legítimos de ligação ao mundo, ao outro. Realizam demandas de outra monta que são os espaços do acolhimento, da comunicação, do convívio e comunhão com o outro em planos que envolvem a ambos. Nos seus aspectos sensíveis a "causa indígena" não é etnocêntrica. Dirige-se também "... ao mundo, inclui o branco, o negro, as demais etnias," diz o amigo Cícero. O Pajé Sr. Cláudio, acentua: "A minha missão não é só para o índio, é para o branco também, se não for assim, não existe Pajé."

Nossa Senhora, ou Maria, não é, pura e simplesmente, objeto de uma retórica universalista. Ela aproxima, traz o mundo para dentro da aldeia, lança as pessoas para além das diferenças, une corações no abrigo de uma mesma humanidade. Também se manifesta em sonho, aparece à pessoa para orientar, explicar os acontecimentos.

140

## 5. "Meu branco"

Mais do que produto de tentativas e expectativas descritivas, os juízos e percepções sobre identidades culturais em planos intersubjetivos puderam se gerar nessa circularidade em que sentidos e sentimentos compartilhados retornam a nós mesmos. Algumas conexões imprevistas que marcaram meu convívio na aldeia constituem irônicas inversões de expectativas: situações que me lançam na descrição do "outro" a mim reportado, na condição de entrevistado, observado, e aceito pelos amigos Fulni-ô.

A índia Janelhê narra um sonho onde aparece a imagem do pesquisador-visitante. Na mística do encontro, a necessidade de definir o "outro." É Nossa Senhora que se manifesta em sonho, para orientar e explicar. Minha presença surge como uma pessoa enviada num tipo de missão. Premonitório e anunciador, as imagens são nítidas e mostram o autor, suas feições, trajes, que se confirmam com a primeira visita à área.

Em Janeiro de 2001, acompanhado por um grupo grande de Fulni-ô devotos de Padre Cícero, viajei em romaria à Juazeiro do Norte. Após despedidas na casa do Pajé, acercamo-nos em volta do ônibus com as



bagagens. Não conhecendo quase ninguém do grupo foi difícil não se sentir intruso. Nesses momentos, frases e gestos de outro modo corriqueiros e despretensiosos, eternizam-se. À entrada do ônibus um ancião: “tome, esse cocar é seu, um presente dos caboclos, *“assim você já vai de Fulni-ô.”* A expressão, tão bem vinda à ocasião, vem à lembrança como aval de aceitação e inclusão. Parecendo adivinhar meu desconforto por ser o único não-índio do grupo, também uma velhinha acrescenta: *“Sou Fulni-ô, meu branco, sente aqui.”*

“Meu branco” simples, breve, e tão perene voz, pelo que representou ali e em diversas ocasiões em que foi pronunciada em sinal de amizade. Marcante como símbolo dos muitos temas aqui levantados, em que pese a ênfase dedicada à experiência de viver e conviver, em unidade na diversidade: tentativa de demonstrar uma identidade inclusiva, singular e larga. Finalmente, pelo seu poder de aflorar, na expressão viva do gesto amoroso, múltiplas sugestões de sentido para nossos conceitos tão frágeis, como identidade, alteridade, si-mesmo, outro.

## Notas

<sup>1</sup> A área Indígena Fulni-ô e o município de Aguas Belas, no interior de Pernambuco, compreendem perímetros quase coincidentes. Daí coexistirem, num sentido, duas realidades culturais, dois mundos, coabitando um único espaço físico – qual camadas sedimentares formadas no fluir do tempo e num lugar de enraizamento comum a ambos.

<sup>2</sup> Sr. Francisco explica o quer dizer com carrancismo: “Carrancismo é ter um pé atrás, é a pessoa não se humilhar, passa um pelo outro e não se cumprimentar”.

<sup>3</sup> Refrão da música: “500 Anos de Resistência”, por Mimo Fulni-ô, vide referência ao CD da Banda Fulni-ô

<sup>4</sup> Panfleto Avulso: “Ser Fulni-ô no Ano 2001”, por Liliane Correia Casemiro, professora da Escola Indígena Marechal Rondon, 19 de abril de 2001.

<sup>5</sup> Bahá’u’lláh (mensageiro fundador da Fé Bahá’í) já teria, segundo o relato, possivelmente se revelado aos índios muito antes de consagrar uma nova era aos brancos

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998

BANDA Fulni-ô. **Índio é terra**. Direção geral: Aguinaldo Fulni-ô; Rildo Fernando. Intérprete e compositor: Mimo Fulni-ô. Recife, 2001 (CD-ROM).

DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Tradução Maria Auxiliadora R. K. Brasília: Editora UNB, 1992.



- FREUD, Sigmund. **Psicopatologia da vida cotidiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LUCAS, Jozimas G., ESPÍRITO SANTO, Eliton. O outro. In: RIBEIRO, Jorge Cláudio (Org.). **Moradas de mistério**. São Paulo: Olho d'Água, 2000.
- MORIN, Edgar. **O Método IV: as idéias – a sua natureza, vida habitat e organização**. Tradução Emílio Campos Lima. Lisboa: Publicações Europa-América, 1991.
- \_\_\_\_\_. A noção de sujeito. In: SCHITMAN, Dora (Org.). **Vários autores: novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- RIBEIRO, Jorge Cláudio (Org.), **Moradas do mistério**. São Paulo: Olho d'Água, 2000.
- RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.

---

Sérgio Neves Dantas  
Universidade Federal Rural de Pernambuco  
End. Rua Belo Vale, 352  
N.S. Conceição, Paulista – PE  
CEP: 53 425-560  
E-mail: sndsnd2000@hotmail.com

---

Recebido 29 set. 2004  
Aceito 9 nov. 2004