

## De como a cultura se faz política e vice-versa:

### Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo.\*

José Maurício Arruti\*\*

#### Resumo:

Neste texto apresentamos uma visão panorâmica do fenômeno de etnização da política, como ele se apresenta no Nordeste brasileiro, em especial na segunda metade do século XX. Para isso, iniciamos com a recuperação dos papéis historicamente atribuídos à região no contexto nacional, para passarmos a uma descrição, em largos traços, da subversão desses papéis operada pelas comunidades que têm recusado os rótulos de "trabalhadores rurais" e de "caboclos" para se identificarem, desde meados dos anos 70, como "remanescentes indígenas" e, desde o início dos anos 90, como "remanescentes de quilombos". Tal descrição nos servirá para recolocar o problema da relação ou dos mecanismos de correspondência entre cultura e política, de forma a fazer convergir debates aparentemente tão divergentes quanto os conflitos no campo e o multiculturalismo. Nesse ponto destacaremos como peça fundamental dessa relação a atuação das pastorais católicas sertanejas e sua metodologia, baseada na revalorização da "cultura do povo".

O objetivo desse texto é apresentar uma visão panorâmica dos fenômenos em curso que tem provocado significativa mudança no perfil sócio-cultural e político do Nordeste, assim como no lugar e nos papéis historicamente atribuídos à região no contexto nacional. Com isso estamos nos referindo à *emergência* de comunidades que têm passado a recusar os rótulos de "trabalhadores rurais" e de "caboclos" para se identificarem, desde meados dos anos 70, como "remanescentes indígenas" e, desde o início dos anos 90, como "remanescentes de quilombos".

A apresentação desse quadro nos servirá ainda para um segundo objetivo, qual seja, o de recolocar os problemas da relação ou formas e mecanismos de correspondência entre cultura e política. Tal panorama é especialmente útil para fazer convergir conceitos e tradições disciplinares associadas a temas aparentemente tão divergentes quanto os *conflitos no campo* e o *multiculturalismo*. No Brasil, a associação entre "reforma agrária" e a questão dos "territórios étnicos", por exemplo, sempre foi

---

\* Texto apresentado ao "IV Ciclo NAÇÃO E REGIÃO – Brasil 500 anos – Experiência e Destino" promovido pela FUNART / UERJ e UENF, 2002.

\*\* Historiador (UFF) e doutor em antropologia social (Museu Nacional – UFRJ), coordenador do projeto Territórios Negros (koinonia.org.br) e pesquisador do CEBRAP.

recusada veementemente pelos profissionais ligados à questão indígena. Isso porque tal associação sempre esteve a serviço de uma visão na qual as questões étnica e cultural eram tidas como secundárias ou residuais com relação às questões econômicas e políticas, tanto nos discursos governamentais quanto nos da oposição. Relacioná-las, portanto, significava argumentar pela redução das terras indígenas ao mesmo cálculo que atribui um determinado número de hectares a cada família camponesa.

As últimas duas décadas têm assistido, entretanto, a uma série de mudanças de sensibilidade que vem alterando essa relação entre cultura e política. São mudanças que vão desde o plano do direito internacional, até as práticas mais localizadas de agentes sindicais, políticos, educacionais e pastorais que atuam em pequenas localidades, passando por debates políticos e conceituais no Congresso Nacional, nos grupos organizados da sociedade civil e na academia brasileiras. Isso nos impõe as dificuldades analíticas de relacionar micro e macro-processos, mas a visão panorâmica que nos propomos apresentar não pode ser devidamente empreendida sem que tentemos conectar essas diferentes escalas.

Por isso, esse texto não se organizará tanto como uma narrativa linear, mas como uma sucessão de mudanças de foco e de ângulo sobre o mesmo assunto. Para isso, apresentaremos nossa matéria como uma dupla investigação. Na primeira, recuperaremos aquelas que podemos considerar como as representações historicamente hegemônicas sobre a região Nordeste para em seguida descrever como a expansão dos “territórios étnicos” vem romper com essas representações, por meio da introdução (produção ou recuperação) das “diferenças culturais” como força de mobilização micro-política. Na segunda abordamos os diferentes usos da noção de “cultura”, inicialmente no plano dos discursos globais ou macroscópicos para em seguida, chegar ao plano das práticas políticas mais localizadas. Uma passagem de escalas de observação que não supõe o *global* como simples quadro de referências do *local*, mas que busca identificar e dar inteligibilidade às fraturas e ajustes produzidos nessa passagem.

## **Os usos do “Nordeste”**

Começamos pelo próprio recorte proposto no título desse trabalho. A “região”, imaginada como um recorte delimitado por características climáticas, geológicas, botânicas, demográficas ou mesmo culturais – quando estas (as “regiões culturais”) são pensadas também como um dado anterior à experiência social – é uma ilusão naturalista. Há mais de duas décadas, Y. Lacoste denunciava como essa construção da geografia clássica permite apresentar uma das formas possíveis de se recortar ou apreender os conjuntos espaciais, como “a” forma definitiva e evidente, à qual poderíamos atribuir personalidade própria – verdadeiros personagens históricos e políticos – constituída no longo prazo, por meio da sobreposição harmoniosa de influências humanas e físicas. (Lacoste, 1988 [1976])

Nosso interesse, no entanto, não é desconstruir a idéia de Região Nordeste, em nome de qualquer outra forma mais adequada de recortar os fenômenos que nos interessam. As considerações iniciais sobre essa espécie de “ilusão geográfica”, nos servem para deslocar a discussão da *realidade do Nordeste* para as *representações sociais em torno ao Nordeste*. São justamente tal exclusividade e tal antropomorfização da região – apontadas por Lacoste – que nos permitem falar desse conceito como um dos principais focos das “lutas pelo poder [simbólico] de di-visão” que, simultaneamente contribuem para produzir aquilo que nelas é delimitado, descrito e disputado. (Bourdieu, 1989) Cabe-nos, portanto, menos negar essa realidade performática, que colocar a questão acerca das funções a que tal construção esteve subordinada. Isto é, sobre os usos sociais e políticos da idéia de Nordeste.

### Usos hegemônicos

Convém recordar, em primeiro lugar, que foi apenas depois da primeira crise do açúcar, na metade do século XIX, que os discursos produzidos pelas classes dirigentes das “províncias do Norte”, deixam de falar apenas a partir do ponto de vista provincial para defenderem os seus interesses como um bloco, em oposição ao bloco das províncias do Sul (Penna, 1992 apud Novaes, 1994). Com isso tem origem o discurso regionalista nordestino, fundado na homogeneização simbólica do espaço e da população, instituída a partir das idéias de *crise* e de *desequilíbrio regional*. A eficácia política desse discurso supõe, primeiro, que ele possa ser partilhado homogeneamente por todos os nordestinos e, segundo, que com isso crie-se o espaço e a necessidade de *representantes* que falem por esse “povo sofrido”, na busca da proteção do Governo Federal. Nesse contexto, a proteção é tanto contra os perigos representado pela concorrência no mercado internacional, quanto contra o desequilíbrio de poderes representado pela política de final de Império e início da República, centrada nas elites cafeicultoras. O primeiro uso do Nordeste esteve, assim, a serviço de uma fração das classes dominantes no interior das lutas travadas contra outras frações da mesma classe dominante e contra outras classes dominantes na disputa por um mercado capitalista progressivamente globalizado.

Nos anos 30, as mudanças no arranjo político e econômico atribuem novos usos ao Nordeste. Na resposta às demandas das classes dominantes que falam *do* e *pelo* Nordeste, tem origem o Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) e o Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA). Na década de 1940, o IBGE cria oficialmente o Nordeste, ao estabelecer, pela primeira vez, uma divisão regional do país e, mais tarde, ao delimitar a “área especial para ações emergenciais”, conhecida como o “Polígono das Secas”. Assim, o Nordeste é progressivamente institucionalizado, mas também reinvestido simbolicamente, ganhando um uso que não se restringe mais aos interesses de uma fração da classe dominante, mas que já diz respeito à própria ideologia da nacionalidade.

Quando, nos anos 30 e 40, o governo Vargas elabora toda uma legislação reguladora do mercado de trabalho e uma nova ideologia em torno do “trabalhador nacional”, há um enorme esforço em romper com a associação entre trabalho e pobreza, construída ao longo de uma história escravista, para associa-lo à idéia de riqueza e, por meio dela, construir a imagem do “trabalhador” como a de um “novo homem”. É nesse sentido que se inverte o princípio de intervenção sobre o mundo do trabalho, instituído durante o período anterior, baseado na imigração de mão de obra estrangeira. O imigrante, visto agora como fonte de perigo político (emergência dos movimentos anarquistas e socialistas), econômico (saturação do mercado de trabalho urbano) e de soberania nacional (ocupação heterogênea de vastos espaços territoriais “vazios”, dando origem aos “quistos étnicos”) é contraposto a uma “valorização do capital humano nacional”, situado principalmente no Nordeste, que não representava nenhum daqueles três perigos (Gomes, 1982).

O Nordeste teria mantido seu “grande papel de guardião da unidade brasileira” e de “reservatório da nacionalidade”, constituindo-se, portanto, na região que seria capaz de reavivar o espírito de brasilidade do Sul desnacionalizado (Castelo Branco. 1942. “Imigração e nacionalismo” apud Gomes, 1982). Desde o “Manifesto Tradicionalista”, Gilberto Freyre também constrói esse contraste entre o tradicionalismo do Nordeste (associado a terra, campo, habitantes telúricos e os mais brasileiros pela conduta de que qualquer outro tipo regional) e o modernismo do Sul e, em especial de São Paulo (associado a locomotiva, cidade, burguês, industrial, gosto pelo trabalho, arrogante pelas realizações técnicas e econômicas). Os “nordestinos” seriam, enfim, a versão contemporânea dos “velhos paulistas” (Ortiz, 1985), o que fazia que o movimento migratório Nordeste/Sudeste, iniciado desde os anos 20, perdesse seu sentido negativo, para caracterizar uma nova onda “bandeirante” capaz de re-nacionalizar o Sul (Gomes, 1982)

Nos anos 50 e 60, o crescimento da pressão dos conflitos no campo, marcado pela criação das Ligas Camponesas, encontraria uma resposta nova na ideologia desenvolvimentista, abrindo espaço para planos de intervenção governamental que visavam o progresso da região via industrialização. A criação do Banco do Nordeste do Brasil e, em seguida, da SUDENE seriam os marcos fundamentais desse projeto de modernização, sustentado em uma “Pax Agrária”: a modernização subsidiada do capitalismo agrícola evitava a intervenção direta nos focos de conflito social e de geração de “pobreza”, eminentemente agrários (Vainer e Araújo, 1992 e Novaes, 1994). Assim, na metade do século XX, o Nordeste passa a ser evocado pelas elites como uma forma destas se instituírem contra os temores de uma eclosão dos conflitos trabalhistas e fundiários que ameaçavam transformarem-se em convulsão social.

Esse período marca também o momento em que a Igreja faz a sua “opção pelos pobres” e o sindicalismo rural assume formas mais articuladas e combativas, o que significou atribuir outros usos ao Nordeste. A “pobreza” continuava marcando a fala regionalista mas passando a servir à desnaturalização do fenômeno da seca e à denúncia da “indústria” formada em torno dela, por meio da qual os poderes privados locais se apropriam dos recursos públicos. Sob esses novos usos, o “pobre”, em oposição ao “rico Nordeste”, serve para apontar os efeitos da concentração fundiária e mesmo para desmentir os diagnósticos de crise do setor canavieiro, que servem de justificativa dos baixos salários e das demandas protecionistas (Novaes, 1994). Mas como esses dois Nordeste não podiam ser pensados separadamente, eles voltam a formar uma unidade, agora marcada pelo signo de uma exploração econômica secular e paradigmática.

A ruptura política do golpe de 1964 não alterou substantivamente esses usos. Nesse novo contexto, as formulações do então criado Conselho Federal de Cultura lança mão da idéia de “reserva de nacionalidade” recuperando a ideologia da “mestiçagem” não tanto pelo viés da miscigenação racial, mas pela questão da homogeneidade cultural. Considerando a “cultura brasileira” como plural e variada – um “continente arquipélago” – em suas formulações o Nordeste ressurge como a imagem da unidade nacional, produzida pela aculturação de etnias e pelo sincretismo de manifestações provenientes de diversas origens em uma síntese única, ainda que marcada por particularidades regionais (Ortiz, 1985)

A sobreposição desses usos acaba por atribuir ou por consagrar no plano da política institucional o lugar estratégico ocupado pelo Nordeste no interior de uma ideologia nacionalista, no que diz respeito a uma questão clássica ao pensamento político brasileiro: como resolver problema da heterogeneidade do “povo brasileiro”. Desde pensadores como Alberto Torres ou Azevedo de Amaral, passando pelas formulações do pensamento socialista brasileiro, até autores social-democratas dos anos 60 e 70, a diversidade da composição étnica e moral do “povo”, ou de suas condições sociais de integração ao mercado de trabalho é vista como um “problema”. Tal heterogeneidade de composição impediria a constituição de uma identidade única, assim como inviabilizaria uma ação política popular, em função do que seria sempre necessário imaginar a intervenção de uma agência externa, capaz de organiza-lo e incorporar sua dispersão. Para os pensadores autoritários da década de 30 ou anteriores, isso inviabilizava a própria nação, enquanto que para os socialistas isso inviabilizava aspirações de organização de classe. Nos trabalhos de autores como Fernando Henrique Cardoso, A. Touraine, Leôncio M. Rodrigues o mesmo diagnóstico se repete, ainda que aí o problema de uma inadequação à situação de classe seja de natureza estrutural. A debilidade e o desequilíbrio da industrialização brasileira não teria o poder homogeneizador das relações sociais (Sader e Paoli, 1986)

È verdade que também no pensamento conservador ou “tradicionalista” o Nordeste não se constitui sempre e todo o tempo como uma unidade. No seu interior há também a oposição entre o rural sertanejo, marcadamente mestiço indígena, e o litorâneo e urbano, marcadamente mestiço negro. Novamente é Gilberto Freyre que, em seu *Nordeste* (livro posterior aos clássicos *Casa Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*), aponta para a importância da oposição (sempre dual) de matrizes culturais que corta a região e que vai além da diversidade de tipos humanos. A “civilização agrária”, fundada sobre a cana e escravista, geradora de “gente mais voluptuosa e arredondada pela sedentariedade” se opõe à “civilização do couro”, pastoril nômade e anti-escravocrata. Ambas quase sem qualquer colaboração entre si (Freyre, 1977 [1937]).

Os limites dessa quebra com a idéia de um Nordeste unitário estão, primeiro, em que ela domestica a diversidade sob a forma de um novo dualismo instituidor de novas homogeneizações e segundo, no fato desse dualismo ser resolvido hierarquicamente, de forma a manter uma interpretação global já instituída. Se já não se insiste tanto na generalização do modelo de organização social familiar da “civilização da cana”, ela continua possuindo a chave dos valores políticos, intelectuais, estéticos e culturais que teriam configurado a nação brasileira e seu sentimento de nacionalidade.

É curioso, portanto, que a antiguidade da sua colonização e a sua exclusão do processo de imigração estrangeira possam ter sido convertidos de causas da crise estrutural e da estagnação social e econômica, em fonte de unidade e autenticidade cultural. E que as poucas relativizações dessa unidade operem por meio de dualismos que apenas repõe a mesma unidade em outro nível, seja por meio de uma hierarquia ou de uma contradição de classe.

A novidade sobre a qual falaremos adiante, está em que frações crescentes desses “nordestinos” ou “pobres”, atualmente se representam a si mesmos como repartidos por outras distinções internas, principalmente de natureza étnica. Essas novas representações ameaçam com nunca desde o final do período colonial, as tentativas de se falar em um “Nordeste” (e especialmente sua porção sertaneja) como uma idéia operativa seja no campo político ou cultural.

### Usos contra-hegemônicos

Hoje existem 40 grupos indígenas no Nordeste brasileiro, dentre os quais 28 já reconhecidos pelo órgão indigenista oficial e distribuídos por 45 áreas, totalizando aproximadamente 48.105 pessoas, concentradas em apenas 247.889 ha. Esses números significam pouco mais que 0,25% das terras e 17% da população indígena do Brasil e apontam, por si sós, para uma das principais especificidades da questão indígena no Nordeste. Todos estes grupos estão envolvidos em conflitos fundiários, ligados à disputa com fazendeiros, grileiros ou pequenos posseiros, por terras agricultáveis.

Mas as áreas indígenas não são apenas um dos principais focos de conflito social no Nordeste de hoje. Nas últimas eleições municipais, elas elegeram um número bastante significativo de candidatos indígenas. Com um total de 2.238 votos, foram eleitos 8 vereadores em 7 municípios de 4 estados (BA: 5; PB: 2; MA: 1 e PE: 1) e foi reeleito um prefeito, o Potiguar Marcos Antonio dos Santos, de Bahia da Traição (BA), o único prefeito indígena do país.<sup>1</sup>

De fato, tais números são surpreendentes, já que, para além da imagem instituída sobre a “cultura nordestina”, todos os mais de 60 aldeamentos e as cerca de 27 nações indígenas registradas no Nordeste durante o século XVIII (DANTAS et alii, 1992) foram oficialmente extintos até a década de 1870. Assim, nos estados do Nordeste a mobilização indígena teve a força de reverter um processo histórico aparentemente encerrado. Mas, afinal, o que aconteceu entre um final de século e outro?

Muito resumidamente, um primeiro grupo de “caboclos” foi oficialmente reconhecido como “remanescente indígena” por meio da intervenção de um vigário do sertão pernambucano de Águas Belas e, em 1924, foi fundado sobre as terras do extinto aldeamento do Ipanema, o primeiro Posto Indígena do Nordeste. Aqueles “descendentes dos Carnijós”, constituíam um grupo que excepcionalmente guardava significativo acervo de sinais diacríticos com relação aos regionais. Segundo as argumentações do vigário, a proteção daqueles “últimos remanescentes indígenas do nordeste”, além de ser um ato humanitário, também respeitaria a uma racionalidade política, ao tutelar uma população rural pobre assediada pela ebulição política da época e a uma racionalidade econômica que, opondo-se à imigração européia “branqueadora”, via naquela população os “braços” de que as elites regionais tanto diziam sentir falta.

O fato chama a atenção tanto de etnólogos contemporâneos quanto de uma série de outras comunidades com as quais os “carnijó”, ou Fulni-ô como ficariam conhecidos a partir de então, mantinham laços rituais, servindo como ponto inicial a partir do qual se estendem os fios que virão a tecer a rede das emergências. É por meio das visitas a eles que aquele vigário favorece o acesso de estudiosos e políticos aos Pankararu (PE), aos Xukuru-Kariri (BA) e aos “remanescentes” do aldeamento Cariri de Porto Real (AL), fornecendo o apoio que esses grupos pediam para seu reconhecimento oficial também como “remanescentes indígenas”. Mais adiante são os próprios grupos já reconhecidos que fazem essa intermediação entre estudiosos e funcionários do órgão indigenista

---

<sup>1</sup> Tendo em conta que a população indígena do nordeste é de aproximadamente 17% da brasileira, as eleições municipais de 2000 revelam um grande equilíbrio e constância nos resultados alcançados pelo Nordeste com relação ao resto do país, o que faz a situação nordestina numericamente representativa da situação nacional (com exceção dos números relativos às prefeituras), com 14,5% dos candidatos indígenas eleitos, 14,4% dos votos indígenas totalizados e 18,9% dos municípios conquistados.

oficial com os Kambiwá da Serra Negra (PE), com os Tuxá (BA), os Truca (PE) e com parte dos “remanescentes” do aldeamento da ilha de São Pedro (SE) que se reunirão aos “remanescentes cariri”, dando origem ao grupo Kariri-Xocó.

Assim, a ação indigenista aplicada a uma situação, a princípio excepcional, dá partida a uma série de reivindicações de comunidades descendentes de antigos aldeamentos indígenas entre os anos de 1935 e 1944. Uma expansão que seguia o leito dos circuitos rituais, memoriais e familiares previamente existentes entre aqueles “remanescentes”. Circuito constituído na permanente mobilidade caracterizada tanto pelas fugas e transferências de aldeamentos (séculos XVII e XVIII) quanto por uma forma de convivência com as secas periódicas. Depois desse primeiro momento, de meados dos anos 40 a meados dos anos 70, não houve mais qualquer emergência de novos grupos indígenas (Arruti, 1999).

A partir de 1977 levanta-se uma nova onda. Até 1979 surgem cinco grupos reivindicando a identificação oficial como remanescentes indígenas, entre 1980 e 1989 surgem mais dez (sete deles já reconhecidos) e entre 1990 e 1998 mais nove (dois já reconhecidos, um por iniciar os trabalhos e seis apenas noticiados), existindo ainda informações vagas sobre a demanda de um número indeterminado de outros grupos, principalmente no estado do Ceará.

Esse novo período de emergências está marcado por consideráveis diferenças com relação às dos anos 30 e 40. Além do conjunto de interesses e mediadores criados em torno dos grupos anteriormente reconhecidos pelo órgão oficial, durante os anos 70 surgiram outras redes de conexões, que levaram a uma grande dispersão de agentes, interesses e formas de atuação. Essa mudança no perfil das mediações esteve associada, por outro lado, a uma mudança de perfil dos próprios grupos, que já não contam necessariamente com certas características partilhadas pelos primeiros, como a continuidade memorial e territorial com antigos grupos aldeados e oficialmente documentados, ou com áreas historicamente reconhecidas como de perambulação e refúgio de grupos em fuga do avanço das fazendas, como a Serra Negra (Arruti, 2000).

Dos grupos recentes, apenas dois, os Xocó (SE) e os Tremembé (CE), apresentam-se como “remanescentes” de antigos aldeamentos, enquanto os outros podem ser divididos em dois ou quatro tipos de situações, conforme a fonte de legitimidade de suas demandas. Num primeiro conjunto, nós encontramos grupos que não constituem propriamente em *emergências étnicas*, mas desmembramentos de grupos pré-existentes. Nesse conjunto, uma primeira situação é vivida pelos Tuxá que, tendo suas terras e a ilha do antigo aldeamento inundadas nos anos 40 pela Usina Hidrelétrica (UHE) de Itaparica, só foram contemplados parcialmente em suas necessidades territoriais. Devido aos erros nos acordos encaminhados pela FUNAI, as novas áreas de reassentamento demarcadas em 1976 eram insuficientes,

obrigando o grupo a se dividir em outras duas, localizadas em regiões distintas. Se, por um lado, os três núcleos assim formados continuam a se reconhecer como parte de uma mesma etnia, sua fragmentação tem conseqüências políticas e mesmo rituais, ligadas à fragmentação das autoridades fundadas sobre recortes internos ao grupo original e à criação de variações sobre o exercício de sua tradição, decorrentes dessa fragmentação e das novas condicionantes territoriais, que impede mesmo a manutenção de contatos periódicos, dada a enorme distância entre áreas.

Ainda dentro desse primeiro conjunto existem três grupos surgidos a partir das rupturas faccionais mais graves, que levaram à expulsão ou migração voluntária de parte das famílias envolvidas. Dois deles foram criados por transferências patrocinadas da própria FUNAI. Tais fracionamentos levam à constituição de novas unidades socio-políticas para as quais passam a existir novas demandas territoriais e uma nova estrutura oficial, com novas lideranças reconhecidas pelo órgão, novo Posto Indígena e recursos específicos, ainda que cada vez menos originados na FUNAI. É importante observar que nesses casos o ponto crítico das rupturas faccionais passa pelas limitações às negociações internas trazidas pela própria forma de seu enquadramento tutelar. A moldura territorial das áreas indígenas, ligada à exigência de uma unidade político-administrativa, à qual se acopla a extensão do aparelho burocrático do órgão tutelar, que é também o principal canal de acesso a recursos externos, leva a que os recortes de natureza familiar e ritual assumam dimensões que não podem ser compreendidas fora desse quadro. É importante também notar que, algumas vezes a FUNAI constitui essas novas unidades a partir da reunião de mais de um grupo migrado, formando unidades mistas, cuja clivagem étnica serve como matriz de novos faccionalismos.

Num segundo conjunto, existem os grupos que, a exemplo dos grupos dos anos 30 e 40, podemos reconhecer enquanto *emergências étnicas*. Em primeiro lugar, temos as situações vividas por grupos cuja emergência não passa pela reivindicação de uma originalidade e distinvidade ligada a vínculos territoriais com grupos históricos redescobertos, mas de uma continuidade genealógica e ritual como grupos já existentes e plenamente legitimados.

Nesses casos há a reivindicação de uma identidade e de um etnônimo próprios, mas que são pensados como parte desgarrada e autonomizada de unidades mais amplas, por efeito das migrações em busca de novas terras ou de água, tão comum entre as populações indígenas históricas do sertão. Essa situação é vivida por pelo menos seis desses grupos, todos ligados ao “tronco Pankararu”, nos quais o mecanismo da emergência descrito para o primeiro período (anos 20 a 40) de certa forma se reproduz. Nesses casos, é a referência a laços ancestrais, relativos a movimentos de diáspora e, em um sentido inverso, a retomada ritual desses laços, que abre canais para a emergência étnica. Nessa situação se

incluem os Pankararé, os Kantaruré e os Pankaru (BA), os Jeripancó (PE), os Kalancó (AL) e os Pankararu da favela Real Parque, no Morumbi (SP)<sup>2</sup>.

Finalmente há aqueles que, ao buscarem legitimar sua identidade e demandas, não recorrem à memória diretamente ligada a antigos aldeamentos missionários ou a uma continuidade com grupos que ocupavam regiões de tradicional perambulação e refúgio indígena, mas simplesmente ao apossamento tradicional de um determinado território e ao partilhamento de uma série de traços substantivos que os podem enquadrar como indígena. Nesses casos a realização do Toré, de grande importância nas outras situações, torna-se fundamental. Cria-se um circuito de intercâmbios rituais explicitamente destinados a trocar e adaptar conhecimentos e cerimônias voltadas às expectativas estabelecidas pelo órgão indigenista oficial, os “índices de indianidade”<sup>3</sup>, por assim dizer. Assim como surgem especialistas, no interior de alguns grupos, capazes de “levantar” novas aldeias a partir de uma combinação de conhecimentos místicos (relativos ao Toré) e burocráticos (relativos à FUNAI).

Assistimos, portanto, a emergência de um “Nordeste Indígena” que se expandirá de forma inusitada depois dos anos 70. Nos anos 90 acrescentar-se-á a ele um “Nordeste quilombola” que, gerado a partir de mecanismos e poéticas distintos, será marcado por uma força de expansão ainda mais intensa que a descrita acima.<sup>4</sup>

Existem hoje 24 comunidades oficialmente reconhecidas como “remanescentes de quilombos”, se considerarmos apenas os pareceres da Fundação Cultural Palmares (FCP – Ministério da Cultura) que aprovam relatórios de reconhecimento e identificação, realizados entre 1995 e 1998. Dez delas localizam-se no Nordeste (BA, MA, SE, PE e CE), somando cerca de pouco mais de 6.000 habitantes, distribuídos por 112.500 hectares. O menor grupo, de Riacho de Sacotiaba (Wanderley – BA) conta com cerca de 200 pessoas, enquanto o maior, de Conceição das Crioulas (Salgueiro – PE) chega à casa das 1.800. Quanto às áreas, a menor é a de Castainho (Garanhuns – PE) com pouco mais de 186 ha. e a maior é a de Parateca e Pau Dárco, demarcadas juntas, com 37.000ha. A melhor proporção entre população e área é a de Riacho de Sacotiaba (57 ha./hab.), enquanto a pior é a de Castainho (0,22

---

<sup>2</sup> Sobre a natureza desse parentesco, marcado pelas metáforas da “árvore”, dos “troncos velhos”, das “pontas de rama” e dos “enxames” ver Arruti (1999).

<sup>3</sup> “Indianidade” aqui designa uma determinada forma de ser e de conceber-se “índio”, no sentido genérico do termo, construída na interação com o órgão tutelar, a partir de uma determinada imagem do que *deve ser* um “índio”. Assim, a “indianidade” é uma representação e um tipo de comportamento, gerado pela interação de povos indígenas com os aparelhos de Estado e seus procedimentos estandarizados, que impõem à grande diversidade de culturas e organizações sociais um *modelo*, que acaba sendo assumido efetivamente por aqueles povos (Cf. OLIVEIRA, 1988).

<sup>4</sup> Para uma análise da relação entre esses dois nordestes emergentes, que é de natureza analógica mas também factual (fundamental para avançar sobre uma leitura teórica desses fenômenos), mas que não poderemos desenvolver aqui consultar

ha./hab.). Apenas cinco delas tiveram suas posses tituladas, em julho de 2000: Mangal e Rio das Rãs (BA), Mocambo (SE), Castainho e Conceição das Crioulas (PE).

Em 1999, a FCP divulgou uma lista de 51 comunidades apontadas por uma consulta ao movimento social, para as quais prometia novos trabalhos de identificação, destinados ao reconhecimento oficial. Destas, 31 localiza-se no Nordeste, sendo 18 no Maranhão, 7 na Bahia, 2 no Piauí e uma em cada um dos outros estados que apresentam registros (AL, PE, SE e PB). Já em uma terceira lista, montada por meio de um levantamento realizado em parceria entre a UnB e a FCP, baseado em dados recolhidos principalmente das sedes da Procuradoria-Geral da República e de representantes do Movimento Negro Unificado de cada estado, o número dessas comunidades foi estimado em 814 para todo o país, sendo 503 no Nordeste.

Ou seja, 40% das áreas oficialmente reconhecidas entre 1995 e 1998 e 60% tanto das áreas listadas para trabalhos futuros de identificação quanto das arroladas nesse último levantamento oficioso estão localizadas em estados nordestinos. Nesse último levantamento, que apurou apenas o nome das comunidades e dos municípios em que estão localizadas, não operando maiores distinções conceituais<sup>5</sup>, a proporção entre os estados nordestinos muda. Se também 60% da lista de 51 comunidades localizasse no Maranhão, 244 (48,5%) da lista de 814 estão localizadas na Bahia e 162 (32%) no Maranhão, cabendo a todos os outros estados nordestinos cotas relativamente equilibradas, que vão de 1,5 % (PI) a 4,5% (SE).

Outros levantamentos mais controlados do ponto de vista metodológico e conceitual apontam, no entanto, para a enorme variação a que tais números ainda podem estar submetidos. Em Sergipe, por exemplo, o número estimado, de 23 comunidades, foi estabelecido a partir de critérios muito vagos, formados com base em dados provenientes de estudiosos do folclore estadual, cujo interesse não era exatamente identificar “remanescentes de quilombos”, o que pode diminuir ou alterar consideravelmente tais números ou ao menos sua distribuição. No Piauí, ao contrário, justamente em um estado representante da “civilização do couro”, tradicionalmente apontado como de pouca tradição escravista, levantamentos recentes, organizados por entidades do movimento negro ou ligadas à Igreja

---

Arruti (1997).

<sup>5</sup> Apesar de em um primeiro momento o autor do levantamento (Anjos,1999) ter usado como sinônimo de “comunidades remanescentes de quilombos” os termos “mocambos”, “comunidades negras rurais” e “terras de preto” (que excluem áreas urbanas), a definição posteriormente formalizada inclui todas as “comunidades negras descendentes de negros escravizados vindos da África, que vivem nos espaços urbanos, periurbanos e rurais do território brasileiro” (:88). Assim, aparentemente o levantamento teria contabilizado também os agregados urbanos, o que coloca o difícil problema, sobre os quais o autor passa absolutamente em silêncio, sobre os critérios usados na distinção daqueles agregados urbanos que teriam entrado e os que não teriam.

Católica, apontam uma ampliação do número de sete, para até 23 comunidades que ainda podem vir a apresentar demandas pelo reconhecimento como “remanescentes”.

Frente a este quadro, o Maranhão ocupa um lugar excepcional, não só em função dos números que seus levantamentos apresentam, mas também por ser o estado mais avançado do ponto de vista da organização política dessas comunidades. Ele não nos serve, portanto, como um “caso representativo” dos outros estados, mas como o horizonte de possibilidades abertas a eles. Nele foram mapeados, a partir de levantamentos documentais, 24 municípios com registros de quilombos entre 1832 e 1880, todos no norte do estado. E a partir de trabalho de campo, foram identificados 62 municípios com a presença de 401 comunidades negras rurais. Destas, 143 já foram identificadas como comunidades quilombolas, sendo que 20 delas estão tendo assessoria técnica e 17 já tem processos jurídicos e antropológicos instituídos, 13 deles no âmbito estadual como resultado de um convênio o instituto de terras do estado e organizações da sociedade civil ligadas ao movimento negro. Caberia novamente perguntar: o que motivou a inclusão dessa nova categoria de direito étnico na Constituição e o que houve de excepcional nesses últimos anos da década de 1990 para que um fenômeno aparentemente residual se revelasse com tais dimensões?

Tudo começou com os preparativos para a Constituição de 1988, na qual foi consideravelmente ampliada a possibilidade de falarmos em territórios étnicos. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias reconheceu o direito que as “comunidades remanescentes de quilombos” têm às terras que ocupam, assim como a obrigação do Estado em legalizar tais posses. As modestas estimativas iniciais foram surpreendidas por uma realidade até então desconhecida nos meios políticos e mesmo acadêmicos, já que tais comunidades estão presentes em quase todos os estados, incluindo alguns insuspeitos, e em número considerável, como Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Caudatária de uma legislação repressiva de origem colonial que para ser eficaz se fazia genérica e exterior àqueles a quem designava, a categoria histórica “quilombos” remete a um tipo de formação social histórica que, a princípio, teria desaparecido com a própria escravidão e que se caracterizou justamente pela busca de invisibilidade frente ao Estado. Isso dá uma qualidade diferentes às argumentações históricas, ou etnohistóricas, relativas a esses grupos e, quanto mais os historiadores se debruçam sobre a documentação (que ganhou novo impulso com as comemorações do centenário da abolição e com a própria Constituição), menos homogênea é a idéia que resulta de seus estudos sobre os quilombos.

Mas a apropriação da norma por parte do movimento social ligado a essas comunidades negras, quase todas acuadas por conflitos fundiários com grileiros das terras que ocupam, muitas vezes há mais

de cem anos, levou a uma reinterpretação do termo *quilombos*. No Maranhão, desde 1986, os militantes do Centro de Cultura Negra (CCN) haviam começado a visitar comunidades negras do interior do estado, para articular o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, já visando as discussões relativas à redação da nova Carta Constitucional Federal. Pretendiam introduzir nela o tema dos “direitos quilombolas”. No ano seguinte é formulado o Projeto Vida de Negro, que tem início em 1988, com os objetivos de mapear as CNR do estado e levantar as suas formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosidade e memória oral. Nessa primeira etapa são realizados inventários de informações de sindicatos, casas paroquiais e bibliografia e é realizado o II Encontro de CNR do MA sob o tema “A falsa abolição”, em oposição às comemorações oficiais pelo centenário da abolição. Como consequência desse encontro regional são realizados vários encontros micro-regionais, que acabam por fomentar o surgimento de várias entidades do movimento negro nos municípios do interior.

### **Os usos da “Cultura”**

O contexto dessa explosão de etnicidades, no caso indígena, depois de quase trinta anos em total silêncio e no caso quilombola, como uma novidade surpreendente para todos, inclusive para aqueles que sempre militaram pela causa negra, ainda está por ser estabelecido de forma mais sistemática. Por ora, seria suficiente relacionar alguns acontecimentos, debates e personagens importantes que surgem ao longo das décadas de 70 e 80 e que estão mais diretamente relacionados às populações étnicas. Em primeiro lugar, foi de grande importância a expansão do campo indigenista da década de 1970 que repercutiu sobre todo o país. Em pleno regime autoritário e estando a FUNAI composta prioritariamente funcionários militares e objetivos geopolíticos, a Declaração de Barbados (1971) encontra forte repercussão no interior da Igreja Católica, a partir da qual são criados o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e diversas Assembléias Indígenas, que passam a desenvolver um trabalho de formação de lideranças políticas. Tais efeitos se manifestam também por meio da criação de novas entidades indigenistas não governamentais e não confessionais, como a Associação de Apoio ao Índio (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio (CPI), respectivamente nos anos de 1977 e 1978, como entidades de representação nacional, operando por meio de escritórios autônomos em vários estados, além de sensibilizarem amplos setores da sociedade civil para o tema, como as instituições de pesquisa, os museus, políticos, imprensa etc.

O início da década de 80 foi marcado pelo “processo de redemocratização” e volta da bandeira da reforma agrária, ampla e democrática. Esse foi um momento de vigoroso avanço dos movimentos

camponês, indígena e de categorias de trabalhadores até então sub-representados, como os “atingidos por barragens”, os seringueiros e garimpeiros. Nesse momento, finalmente, os órgãos fundiários nacionais, se vêem obrigados a reconhecer a existência dar uma definição, apontada pela militância e por setores acadêmicos, para as chamadas “ocupações especiais”, isto é, aquelas formas de uso do solo que não se encaixavam nas categorias censitárias ou cadastrais até então utilizadas pelos órgãos governamentais. Entre essas “ocupações especiais” estavam aquelas entregues a, ou adquiridas por famílias de ex-escravos, ou descendentes de antigos escravos organizados em quilombos, com ou sem diplomação legal (Almeida, 1999).

Essa discussão funde-se ao ideário quilombola, caro ao movimento negro desde ao menos a década de 70, assim como ao período de comemorações pela abolição da escravidão, abrindo espaço para que o termo fosse introduzido pela primeira vez em uma Constituição brasileira. Além do artigo 68, a que já fizemos referência, existem outros dois artigos dedicados ao tema na seção dedicada à Cultura (artigos 215 e 216), que determina o tombamento “dos documentos e dos sítios” relativos à antigos quilombos, que em alguns momentos tem forçado uma definição mais restrita e substantiva para essas comunidades. Mas por força das pressões do movimento social, a tendência hoje, ainda que não se tenha definido uma legislação complementar ao artigo constitucional, é que, para efeitos da lei, tome-se por “remanescente de quilombos” todas aquelas comunidades rurais descendentes de grupos territorializados de antigos escravos ou de seus descendentes diretos.

Mesmo com esses precedentes, no entanto, foi preciso que chegássemos ao ano de 1995, no bojo das comemorações do tricentenário da memória de Zumbi dos Palmares e depois de um encontro de Comunidades Remanescente em Brasília, que a questão ganhasse visibilidade nacional e fosse reconhecida pelos órgãos do Estado.

Curioso é que, como os movimentos negros brasileiros também só haviam assumido o termo *quilombo* como uma espécie de acervo simbólico para suas lutas urbanas, sem maiores conseqüências sobre sua histórica falta de atenção ao mundo rural, isso tem levado a que tais comunidades negras rurais venham a se aproximar das questões indígenas. Na sua maior parte elas são apoiadas e assessoradas por entidades do movimento social originalmente ligadas às lutas indígenas ou simplesmente camponesas. Ocorre então, nesses casos, o encontro de uma dupla herança de experiências históricas da “luta pela terra”, da mesma forma que, da parte dos aparelhos estatais,

também há a tendência por dar às comunidades negras respostas baseadas no acervo legal e burocrático já acumulado. Mas, nesse caso, com um franco privilégio daquele acervo relativo às situações indígenas<sup>6</sup>.

### Macro-usos

Com certeza todas essas mudanças no perfil sócio-cultural e político do Nordeste, geograficamente definido, dependeram de mudanças globais, às quais faremos apenas menção. Um primeiro plano dessas mudanças ocorre no campo que poderíamos chamar de direito cultural internacional. As preocupações propriamente políticas que se impunham nesse contexto marcado pelo impacto da experiência nazista e pela iminência da Guerra Fria, levariam a abandonar o conceito clássico e iluminista de cultura, preocupado com a proteção de um “patrimônio” monumental, para adotar um conceito ampliado e progressivamente próximo de sua definição antropológica. Esse é justamente o campo de ação prioritário da UNESCO, que seria criada em 1957. Sua atuação, ao longo da década de 1960, seria marcada ainda pelo processo de descolonização, e pela reivindicação dos povos africanos ao direito de contribuir para a “modernidade” nos ternos de suas próprias tradições. Isso faria com que uma de suas responsabilidades básicas fosse estimular no mundo inteiro a reflexão sobre como políticas culturais poderiam ser integradas às estratégias de desenvolvimento.

Desde então uma série de tratados e recomendações internacionais tem tentado impor aos governos nacionais um padrão comum de respeito pela diversidade social. Um marco desse esforço é o *Convênio sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho, Convenção 169* (1989) que, considerando a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo, aconselha adotar novas normas internacionais relativas ao tema, a fim de eliminar a orientação dirigida à assimilação presente nas normas anteriores e dar um reconhecimento oficial e internacional às suas aspirações em assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida, de desenvolvimento econômico e de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões dentro do marco dos Estados Nacionais em que vivem.

Todas essas transformações que atingem um direito internacional emergente, são alimentadas por movimentos originários na Ásia e na América Latina, como os encontros indigenistas, assim como os realimentam. Isso fez com que, no Brasil, a figura da político-administrativa das “áreas indígenas” (hoje mais de 550 distribuídas por quase todos os estados da federação, num total de mais de 100 milhões de hectares) fosse transformada. Criadas como um meio de viabilizar o isolamento das

---

<sup>6</sup> Um fenômeno que não é restrito apenas ao Brasil, mas que pode ser observado em outros países, como a Colômbia, que teve introduzido em sua Constituição de 1991 um artigo semelhante (Arruti, 2000).

populações indígenas ainda arreadas à civilização, para submete-las à tutela estatal, elas tinham por objetivo transformar aquelas populações étnicas, por meio de métodos científicos calcados no evolucionismo social, em “trabalhadores nacionais”. Em um primeiro momento, portanto, entre os anos de 1910 e 50, a constituição das “áreas indígenas” respondeu a objetivos exclusivamente geopolíticos, da expansão para o Oeste, e econômicos, ligados à implantação de processos técnicos de ampliação da produtividade por hectare ou ao simples arrendamento dessas terras para não indígenas. O seu destino era desaparecer à medida que a *tutela* transformasse *controlada e docilmente* seus habitantes em uma população homogênea e produtiva.

Depois dos anos cinquenta há uma mudança no modelo indigenista oficial e as áreas e parques indígenas passam a ser vistos como destinados à preservação das formas sociais e culturais ancestrais (época da criação do Parque Indígena do Xingu). Em pouco tempo os territórios indígenas transformam-se em um dos importantes focos de resistência ao autoritarismo dos mega-projetos do regime militar imposto entre os anos 60 e 80. Aos poucos as próprias lideranças indígenas tornam-se cada dia menos estranhas aos processos de negociação sobre suas terras, conectando-se com outros grupos indígenas nacionais e com movimentos de âmbito internacional, enquanto muitos dos seus jovens passam a sair das aldeias para estudar agronomia ou direito, não para “evolúem” rumo à civilização branca, mas como forma de manipular o código dos seus próprios expropriadores a seu favor.

Mas, ainda que dificilmente possa ser dissociado deste, um outro macro-contexto que parece ter tido grande, talvez a maior, influência sobre a realidade brasileira, não foi o dos direitos culturais internacionais e sim o da emergência de uma teologia da cultura. Uma série de transformações muito concretas se operou no campo político nacional a partir de uma mudança de orientação teológica no interior da Igreja Católica, decorrente da realização do Concílio Vaticano II (1962-65). Com ele inaugura-se uma nova visão do homem e uma nova atitude da Igreja diante da cultura e do homem, que agora não é mais concebido apenas como produto da vontade divina, mas como produto da própria atividade humana. Isso coloca a cultura no centro do interesse da Igreja e lhe impõe reconhecer diversidade cultural e a pluralidade de formas de conceber a religião ou a moral como algo inelutável. Isso significa também abrir mão da hierarquização entre essas culturas, assim como da justificativa de transforma-las (Monteiro, 1992).

Pierre Sanchis nos chama atenção, no entanto, para a forma como essa transformação da liturgia poderia ainda estar orientada pelo objetivo de dotar o cristianismo da polivalência cultural capaz de torna-lo realmente “católico”. Nesse caso, voltando ao tema da homogeneização/heterogeneização da

cultura “brasileira” e “popular”, para quase toda a militância católica de esquerda o “povo” era tomado como uma totalidade e “pobre” era revestido de uma aura quase sagrada que emerge dos textos de Medellín e Puebla. (Sanchis, 1999). Nesse caso, a idéia de “cultura” é quase sempre tomada como intercambiável à de “linguagem”, isto é, ela seria um meio de comunicação com o povo.

Por força da apropriação que as igrejas periféricas, em particular aquelas de países não-ocidentais, fazem da introdução desse princípio antropológico na doutrina do Vaticano, a partir de meados dos anos 70, os termos adaptação ou aculturação do Evangelho que marca o Concílio, cedem lugar à idéia de “inculturação”. A construção de uma “Igreja indígena inculturada” vai inverter a direção do contato, deixando de descrever o movimento do nativo rumo à civilização, para fazer a própria Igreja mover-se no sentido da cultura nativa (Monteiro, 1995). Acompanhando essa orientação, em 1972 é criado o Conselho Indigenista Missionário e entre 1978 e 81 são realizadas as primeiras reuniões da cúpula da Igreja brasileira (a Linha 2, Ação Missionária da CNBB) que tiveram por temas o “ser negro na Igreja Católica do Brasil” e a “possibilidade da liturgia católica integrar elementos da cultura africana” (Sanchis, 1999). Justamente entre os últimos anos da década de 1970 e os primeiros da de 80, têm lugar a “Missa da Terra Sem Males” e a “Missa dos Quilombos”, marcos do revisionismo histórico da Igreja no Brasil.

O segundo desses eventos litúrgicos propôs uma reapropriação simbólica das lutas e da vida do negro contemporâneo, de forma a tomá-las como dado cultural que deveria ser inserido na reflexão dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial. Assim, na mesma linha de reapropriação do simbolismo quilombola, o foco da Missa dos Quilombos não era apenas a memória histórica, mas sobretudo um estilo de vida presente, que se fazia resistente e deveria ser reconhecido como tal para que pudesse se transformar em uma “luta cultural” consciente de si mesma: “Quilombo no Brasil é atualidade, não passado” (Hoornaert, 1982).

### Micro-usos

Restam depois desse amplo painel uma série de questões por serem aprofundadas. Uma delas nos pergunta sobre como essas macro-tendências nos planos internacional e nacional se manifestam nos micro-processos, ou simplesmente, nas práticas sociais. Sobre como essas formulações teóricas, do plano do teológico e do direito atingem, entram em contato ou mesmo (em um sentido inverso sempre interessante de se interrogar) são orientadas pelos acontecimentos da vida dos grupos sociais que hoje “emergem” Afinal, como se operou essa conexão entre valorização da diversidade cultural, muitas vezes objetivada por meio do que costumamos chamar “folclore”, isto é, um tipo de cultura e de catolicismo (“popular” e “nordestino”) considerados conservadores, e as aspirações libertárias dessa teologia?

Nesse resto de espaço de que dispomos, apresentaremos uma primeira resposta para essas questões a partir da descrição do “método” de ação dessa teologia libertária no sertão do São Francisco entre meados dos anos 70 e o início dos anos 80.

A guinada à esquerda da Igreja em meados dos anos 70 fez que ela se constituísse em uma força de mobilização que se contrapunha complementarmente ao sindicalismo oficial. Atuando fora dos marcos legais, os grupos de igreja alimentaram uma resistência em termos de desobediência civil: “Presente nas áreas de conflito, através de agentes de pastoral, ..., a Igreja fornecia uma *linguagem* aos movimentos através de rituais (celebrações vigílias, caminhadas) e de práticas comunitárias (roçados, acampamentos etc.)” (Novaes, 1994. Grifo meu). Essa atuação, originalmente concentrada na Zona da Mata, só viria atingir o sertão em meados dos anos 70. Por isso, no pouco que se escreveu sobre a história da mobilização camponesa no sertão do São Francisco, o interesse concentrou-se na questão do atraso histórico dessa mobilização.

Para uma filosofia da história ligada a determinismos de classe, o problema analítico consistia em explicar quais seriam os “fenômenos inibidores” da formação de um sindicalismo combativo no sertão (PANDOLFI,1986) e não aqueles que os teriam produzido. Estes em geral já estavam previamente determinados pelo conflito de classes ou pelo impacto dos grandes projetos hidrelétricos. Por isso, ainda que se reconheça alguma importância à mediação das pastorais religiosas nesse processo de mobilização, a interpretação é a de que “independentemente da orientação que possa ter sido oferecida pelos representantes da Igreja Católica, o momento de resistência *teria ocorrido de uma maneira ou de outra*, tendo em vista que, *por detrás de tudo*, se sobrepunha a forma violenta como se realizou a expulsão dos moradores de Sobradinho e de Moxotó.” (PANDOLFI,1986. Grifos meus)

Mas, se abrimos mão desse evolucionismo social e da certeza previamente estabelecida sobre o que está “por detrás de tudo”, o que passa a ser importante é justamente essa “de uma maneira ou de outra” em que as relações se estabelecerem. A relação entre *ameaça* e *mobilização* dependeu antes do citado trabalho de revalorização das particularidades culturais locais, promovida pelas pastorais da Igreja que, no Sub-Médio São Francisco, assumiram principalmente a forma de grupos de oração, de manifestações religiosas e folclóricas. Como explica um daqueles agentes pastorais,

... Uma das coisas que eu tinha atenção era de ver quais seriam as que eram consideradas lideranças e não líderes...Porque toda a comunidade tem gente com jeito para várias coisas, um tem pra festa, um tem pra dança, um tem pra isso, pra aquilo, então o grupo era um grupo variado, era os que dançavam, os que rezavam, por isso que tinham as danças de São Gonçalo, as corridas de cavalo, essas coisas. Sempre tem umas pessoas que organizam e eu trabalhava com as lideranças dos diversos dons... Eu colocava nesses termos: que Deus deu dons a cada um e cada deveria desenvolver os seus dons, então cada um apresentava o que gostava mais de fazer, esse era o grupo...quer dizer não era questão política nem nada. Era em cima do que eles gostavam de fazer e a partir dali se refletia o que fazer. Sempre em cima de atividades concretas, relacionando isso com o que queriam mudar ou não, ali ou em outra situação. E

articulava. Por exemplo, o grupo de reisado que havia aqui, ia preparar o reisado lá da volta do Moxotó, o outro ia preparar a novena [...]. aproveitando os pontos de convergência...[...]

...E então pegava esse grupo que tinha uma tradição, pessoas idosas que traziam aquilo com toda a garra, então pegava esse grupo e um daqueles que já estavam na quarta ou quinta geração, que era mais um grupo jovem que fazia aquilo, mas fazia mais rindo [...] então juntava com esses, juntava com outros e ia discutir, como é que eles viam, como eram aquelas histórias ali, e reconstruía as vezes as questões que eles tinham ali...era por aí, então o pessoal começava a se expressar pra outras pessoas e não só pra dentro...[...]

... os grupos eram formados por lideranças diversas e ali se refletia cada aspecto daquela questão a partir de um conjunto maior, como isso se dá no país, como isso acabou, por exemplo, se você pega do ponto de vista das danças, você tentava mostrar como foi que aquilo aconteceu nessa civilização brasileira, era interessantíssimo o pessoal se sentia mesmo como aqueles que conseguiam trazer até hoje uma coisa que foi cortada, começavam a se sentir orgulhosos de ter aquilo ali. As vezes tinha comunidade que tinha vergonha, diziam: "agente tem umas dancinhas aí...", eu perguntava que dancinhas são essas?, eu venho participar. "Ah, a senhora não vai gostar não...". Aí depois eles se sentiam bem, achavam que eram os tais por terem conseguido durante anos e anos, centenas de anos, ter aquela tradição que muitos tinham perdido, então começava por aí, valorizando a cultura, valorizando o que eles tinham no momento... E depois, começou a pensar. melhor nas questões de outro nível, fora da própria bíblia, mas sem perder de vista isso, uma coisa que eu acho que valeu a pena ter seguido essa linha foi de não quebrar o que eles valorizavam, e uma coisa que eles valorizavam muito aqui era a questão da reza...

No Baixo São Francisco, esse trabalho pastoral ganha uma forma mais estável e padronizada, conhecida como movimento dos "missionários populares". Essas missões eram constituídas por padres e leigos ligados à Teologia da Libertação inspirados no método de evangelização das "Santas Missões", implantadas no Nordeste desde o período colonial. Esse método pastoral, já utilizado no mundo rural português, consistia em visitas esporádicas às capelas do interior, por missionários sediados nas Igrejas Matrizas ou nos conventos do litoral. Esses missionários podiam ser religiosos de ordens como a jesuíta, carmelita, oratoriana, capuchinha e franciscana no séc. XVII e primeira parte do seguinte, ou novamente capuchinha e lazarista no século XIX, mas também podiam ser sacerdotes regulares, em especial a partir desse segundo período. A presença sacerdotes regulares indicava justamente a rotinização e a oficialização das "Santas Missões" como forma pastoral privilegiada pela Igreja no Brasil, por ser a mais adaptada à extensão do território e à dispersão de sua população. A partir do séc. XVIII a entrada dos capuchinhos italianos agrega às Missões um caráter espetacular, inspirado na "pastoral barroca", capaz de fazer com que as visitas, em geral de 12 a 15 dias, fossem transformadas em verdadeiras peregrinações, das quais a população local participava em penitência, acompanhando o missionário pelas localidades vizinhas a sua (Hoornaert, 1992:133).

Mas essa não era uma opção apenas *funcional*, já que ela se opunha à uma outra linha pastoral, chamada "de convivência" e implantada principalmente nos aldeamentos. Ao contrário desta, na qual era valorizada a vida junto ao povo e aos seus problemas, as Santas Missões, também conhecidas por "desobrigas", eram centradas no desempenho de três sacramentos feitos obrigatórios e exclusivos do

padre, o batismo, a confissão e o casamento. Isso dava ao trabalho do missionário um caráter massificado e absolutamente impessoal, sempre avaliado ao final das visitas pela contabilidade do número de sacramentos (incluindo o número de hóstias) distribuídos. Além disso, a forma como eram realizadas operava como mais um laço na relação de dependência e simbiose entre a Igreja e as estruturas locais de dominação. Como as “visitas” eram fundamentais para a caracterização dos habitantes dos engenhos e das fazendas do interior como católicos, tais missionários<sup>7</sup> utilizassem-se justamente dessas estruturas para avançarem pelo interior, convivendo antes em suas casas grandes e junto à classe dominante que entre a massa da população que eram a justificação contábil de sua missão (idem:135).

Consolidadas ao longo do século XIX, as Santas Missões nunca desapareceram no Nordeste, tendo entre meados e final do nosso século, na figura de Frei Damião, um de seus maiores expoentes. A atuação de Frei Damião parece bastante ilustrativa da forma de operar das Santas Missões em seu formato mais cristalizado, isto é, formalizado e ritualizado. Sobre as passagens de Frei Damião, um agente pastoral conta que “as pessoas não entendiam o que frei Damião dizia. Era mais uma relação messiânica. Eu tive a oportunidade de fazer essa pesquisa, conversar com essas pessoas. Perguntava o que ele tinha dito, mas as pessoas não tinham entendido. O discurso dele era todo decorado, desde quando ele veio para o Brasil, jovem ainda, depois de se ordenar”. Nesses casos as Santas Missões assumiam a forma de uma linguagem absolutamente performativa, capaz de produzir os efeitos desejados independentemente dos conteúdos veiculados. A forma da comunicação era toda a mensagem.

Esse antigo formato adaptado, no final dos anos 70 pelo clero ligado à teologia da libertação, deu origem às “missões populares”, atuantes em praticamente todos os municípios em que os párocos regulares - agora já estabelecidos sobre uma rede muito mais densa de paróquias - não se opusessem explicitamente. Conforme se organizaram na diocese de Porto da Folha (SE), essas “missões populares” eram realizadas anualmente, durando de uma semana a um mês, dependendo da complexidade dos objetivos estabelecidos (antecipar uma eleição sindical ou preparar uma invasão de terra), por equipes que tinham uma coordenação e seu próprio catecismo, mas que não constituíam um corpo fixo e especializado de militantes. Essas equipes podiam atuar em apenas um povoado, caso ele fosse grande o bastante, mas em geral elas situavam-se em um, que lhe servia de base e estendia suas atividades a vários

---

<sup>7</sup> Aparentemente com excessão dos franciscanos, dos quais a memória popular sertaneja guardou a imagem dos homens santos de barbas longas, em peregrinação a pé, vestidos em trajes toscos e calçados de sandálias de couro, como a população a quem visitavam.

povoados vizinhos. Nesses casos, era comum que seus componentes trabalhassem separadamente durante o dia e, chegada a noite, se reunissem no povoado central, levando consigo as famílias com as quais haviam trabalhado.

Conforme a descrição de um de seus participantes,

“... o missionário chegava e na proximidade da porta da Igreja e armava um palanquezinho, para as pregações da noite. Durante o dia tinha toda uma programação, todas as casas eram visitadas pelos missionários, tinham atividades com as crianças, com os jovens, com as mulheres, só com os homens... Nessas reuniões era onde nós fazíamos toda a pregação a favor da reforma agrária, da luta pela terra, dos direitos...”

Reapropriando-se de uma prática bastante conhecida e arraigada na cultura religiosa nordestina, os “missionários populares” buscaram manter o formato tradicionalmente aceito das “Santas Missões” para introduzir nele novos conteúdos, originários de uma interpretação progressista da sua simbologia e, principalmente, da leitura da bíblia. Mas a sua força e a possibilidade de sua aceitação pareciam depender da permanência do formato ritual tradicional. As visitas de casa em casa e certos tipos de reuniões segmentadas (mulheres, jovens, crianças e homens adultos), citadas no depoimento, já eram conhecidas das missões anteriores. Também continuava o ritual do “dia da fogueira da libertação”, onde as pessoas “queimavam os seus pecados”, algumas por meio de bilhetes jogados ao fogo e outras apenas por meio de declarações abertas ou íntimas (“eu cometi tal pecado”) depois do que também jogavam um pequeno objeto ao fogo. Da mesma forma, eram mantidas as seções coletivas de bênçãos, nas quais os missionários abençoavam a terra, a água e todo tipo de objetos que as pessoas levavam, como ramos de plantas medicinais, velas, fotos etc. A própria denominação como “Santas Missões” era mantida no contato junto a população, servindo a expressão “missões populares” mais como um diferenciador analítico e programático interno ao grupo ou “movimento” dos missionários.

As alterações de forma com relação ao modelo, eram introduzidas apenas na medida em que elas pudessem sugerir a subversão de certas relações de poder, como no caso das confissões. Se na missão tradicional as confissões são ao pé do ouvido, nas missões populares elas são coletivas, ou “comunitárias”, como preferiam lhe chamar. Se o “dia da fogueira” era mantido, no final do ritual a canga ou cangalha - feita símbolo da submissão durante os sermões - também era queimada. Assim, era por meio dessa espécie de ritual de compromisso entre a continuidade da forma e a ruptura dos conteúdos, que a nova pastoral conseguia produzir a adesão a uma teologia voltada para as questões do poder e da terra.

O uso da cultura nesse caso era associado ao uso da linguagem, no sentido performático também, mas fundamentalmente como um meio de transmissão de novos conteúdos. A cultura era vista como uma *forma* de falar ao povo:

“Toda essa linguagem que eles usavam, nós nos apropriávamos dessa linguagem e depois nós a usávamos nas reuniões e é por isso que funcionava. Nós vivíamos nas casas deles, nós comíamos de sua comida. Quando nós íamos para esse trabalho nós não levávamos nem uma chicra de farinha. Comíamos o que aquelas famílias tivessem. Quando nós nos apropriávamos da linguagem deles o que nós dizíamos era compreendido e tinha uma resposta. Era perfeito”.

Por meio desse trabalho, a “cultura”, a “religiosidade popular” e o “folclore”, imaginados como a linguagem mais comum e bem disseminada, como o acervo de conhecimentos mais bem distribuído entre aquela população, eram o caminho para a conversão daquela população em “trabalhadores rurais”. Essa categoria surgia no plano legal em decorrência da censura governamental ao uso do termo “camponês” e associada a uma grande diversidade de termos que nesses anos passaram a ser impostos pelos organismos oficiais, como uma forma de repartir o movimento social. A grande tarefa do movimento sindical e da Igreja era justamente “realizar a proeza política de, desvencilhando-se [dessa] diversidade de termos [...] apropriar-se eficazmente daquele que era simultaneamente ais neutro (porque genérico) e o menos neutro (pela referência ao trabalho) – trabalhador rural e inculca-lo em suas bases, adotando-o como um termo ‘naturalmente’ genérico para unir todos os que viviam do trabalho da terra” (Palmeira e Leite, 1998). O trabalho com a cultura local, no entanto, traria surpresas quando associada simultaneamente a heranças desigualmente partilhadas e a outros marcos jurídicos de atribuição de direitos sociais.

Ao iniciarem o seu “método” entre os caboclos da Ilha de São Pedro Porto da Folha – SE) no ano de 1978, os missionários encontram uma população que já havia sido proibida de plantar arroz e de trabalhar em qualquer ofício da fazenda de que eram agregados desde os anos de 1870, quando da extinção do aldeamento indígena em que seus ancestrais viviam. Finalmente, começavam a ser proibidos de tocar violão e realizar festas, para além da antiga proibição de realizar o Toré, como era da tradição de seus antepassados. Sustentando essas proibições, existia a memória do que tais proprietários haviam feito a outras famílias de antigos caboclos, logo após a extinção do aldeamento e que levou muitos dali a mudarem-se para a aldeia Kariri, em Alagoas: “que teve uns que foram afogados na beira do rio, com a cabeça pisada assim bem na beira, que era para ver a areia”.

A equipe pastoral se propunha portanto, explicitamente, romper com aquela relação de medo: “Eles choravam para agente não ir lá, pediam, imploravam (risos), porque a nossa presença ou atava mais ou desatava aquele nó cego em que eles viviam”, conta um antigo missionário. O eixo central da ação da equipe pastoral era justamente a valorização da “religiosidade popular”. No entanto, ali, isso deveria ganhar um sentido inverso ao do trabalho sempre realizado pela Igreja no local. Resgatar o que era realmente local levava a que eles tivessem que enfatizar as origens indígenas e não as católicas dessa religiosidade.

“Eles arregalavam os olhos quando agente dizia que era importante eles dançarem o Toré, ‘mas os missionários diziam o contrário, que o Toré era coisa do Cão, coisa do Diabo!’ ”.

Nesse caso, os usos da cultura não podiam ser imaginados como pura forma ou meio de condução de novas idéias e sensibilidades. Esse trabalho levava necessariamente a uma reflexão sobre o próprio meio ou sobre a própria linguagem cultural ao se deparar com o problema da repressão dessa linguagem. Os caboclos da ilha de São Pedro não estavam proibidos apenas de se sindicalizarem ou de se organizarem sobre qualquer outra forma, eles estavam proibidos pela família de fazendeiros que havia expropriado as terras do aldeamento de seus ancestrais, de realizarem o Toré, de praticarem sua religiosidade e até mesmo de se nomearem ou deixaram ser nomeados como “caboclos”.

“Nessa região, dizem o seguinte: quando você bate com a língua nos beijos e nos dentes para a criança, ela sai falando. Então, criança não é confiável para o adulto e isso foi passando de geração para geração. Essa questão ia acabar no ouvido dos fazendeiros e nós iríamos sofrer as conseqüências, nossos pais, nossos avós e também as crianças, então, eles não falavam. Essa palavra, índio, não existia no vocabulário dessa comunidade. /.../ Para você ter uma idéia, não é a questão que eu não sabia que eu pertencia ao índio, eu nunca ouvi ninguém falar que ali tinha índio ou muito menos que o Brasil sempre foi habitado pelos índios. Eu não sabia quem era esse povo e eu anos depois descobri que sou um remanescente. Então, ninguém falava por isso, se você começasse a falar que era índio, você ia sofrer, apanhar, ser assassinado, se expulso. Então, tinha esses três caminhos e você não escolhia não, era o que eles decidissem. Essa palavra, índio, não existia no nosso mundo, no nosso dia a dia. (ex-cacique Xocó)

O exercício do poder nesse caso parecia depender da extirpação da memória e da cultura. Estas, além de parecerem em si mesmas subversivas, também davam acesso a um universo de direitos que poderia viabilizar a busca de cidadania. E justamente por isso se faziam viáveis.

Estimulados a recuperar seus ritos, a memória dos seus ancestrais e a posse sobre o antigo Aldeamento Indígena, os “caboclos” de São Pedro assumem-se como Xocó e, em 1979, invadem as terras da Ilha. Nesse mesmo ano é realizada a Primeira Assembléia Indígena do Nordeste na ilha de São Pedro. Foi uma semana de festa, contos, danças e de uma intensa troca de memórias e experiências. Nesses quatro dias os Xocó entram em contato com uma verdadeira rede de grupos indígenas, inclusive de fora o Nordeste, determinante para a definitiva assunção de sua identidade indígena:

“Então vieram os índios do Nordeste, veio Álvaro Tucano lá do Amazonas, vieram dois representantes dos Xavantes, o Raimundo e o Tobias, vieram índios Tapirapé. Então foi um a semana, não foi de encontro, foi uma festa e a partir dali acendeu dentro dos Xocó uma chama que antes ninguém tinha conseguido e ninguém conseguiu apagar até hoje, então nós assumimos. Com as histórias que o nosso povo ouviu, viu eles contando, cantando, relatando em versos e prosas, a partir dali se o grupo Xocó estava unido, decidido para conseguir os seus objetivos, lutando pelos seus ideais, aquele Encontro veio para selar tudo isso e quando eles foram embora o povo Xocó aprendeu a lição e nós não abrimos mão. O medo que ainda persistia dentro do grupo dançou naquele momento, foi embora. Nós perdemos o medo e eu não vou dizer que ele foi substituído pela coragem mas pela disposição e a vontade de continuar vivendo como um povo. Isso foi o mais importante e nós não vamos abrir mão disso”.(idem).

## Considerações finais

A cultura era vista como uma espécie de língua local, na medida em que esta era pensada como uma *forma* de falar ao povo e ser compreendido por ele. Por meio desse trabalho, a “cultura”, a “religiosidade popular” e o “folclore”, imaginados como a linguagem mais comum e bem disseminada, como o acervo de conhecimentos mais bem distribuído entre aquela população, eram o caminho para a sua “conversão” a uma luta política cuja *razão*, de certa forma, era externa a ela mesma. Ao falarem da cultura como linguagem, esses missionários instituíam uma dualidade entre forma e conteúdo que corresponde à dualidade entre cultura e política: a forma cultural, assimilada ao ritual, estava a serviço de um conteúdo político, expresso nos termos de uma razão de luta de classes. O recurso à cultura era pensado em termos fundamentalmente pragmáticos.

Mas, quando essa ênfase na cultura local transforma-se em força política, e quando essa força política é identificada com a própria cultura local, então parece ocorrer algo de imprevisto. A cultura deixa de ser uma *linguagem* por meio da qual a Igreja se aproxima do povo, para ser o *foco do próprio discurso*. Essa conversão da cultura de linguagem-meio a linguagem-conteúdo ou meta-linguagem, parece estar na base de muitas das situações de emergência étnica de que falamos anteriormente.

A partir do momento em que os *fragmentos culturais e memoriais* que estavam sendo mobilizados na liturgia dos missionários, sob o signo do “popular”, do “pobre” ou simplesmente do “local”, converteram-se na afirmação de uma *identidade* especificamente indígena, passou a ser fundamental restituir a organicidade não só de sua religião, que tem no Toré o “traço” fundamental, mas também de uma história indígena e das redes indígenas de trocas rituais, de onde aqueles “traços” eram retirados de forma aleatória. A alternativa política e jurídica que apontava para a possibilidade de instituição de um discurso fundado na *indianidade* institui a própria *cultura e história indígenas*.<sup>8</sup> A política culturaliza a cultura, ou, nos termos de Handler, ocorre uma “objetificação cultural”, isto é, a materialização imaginativa de um recorte da realidade a partir de um discurso baseado no conceito de cultura (Handler, 1984: 56). A ruptura com a generalidade da pedagogia da Libertação se realizava não pela adoção de uma nova matriz doutrinária, mas por efeito da própria *práxis* missionária.

Como aponta Handler sobre as transformações ocorridas nos meios intelectuais e “classes educadas” da Índia, ao longo do último século, também os Xocó, na passagem das décadas de 1970 e 80 puderam voltar o olhar sobre si mesmos, para suas idéias, símbolos e cultura e ver aí algo distinto e

---

<sup>8</sup> Isso vale, apesar de não podermos demonstrar aqui, para situações em que o que está em jogo é a descoberta ou produção de um cultura negra ou quilombola (Arruti, 2002b).

delimitado. O que até então estava embutido em um conjunto de costumes, rituais e emblemas transmitidos cotidianamente sem que isso constituísse um problema tornava-se algo diferente ao se fazer um processo extensamente consciente e, por esse meio, seletivo, politizador e submetido a reformas orientadas por objetivos políticos (1984: 61). Trata-se, portanto, de um processo *seletivo* - ao distinguir no interior do universo de comportamentos aqueles que serão destacados - *recontextualizador* - ao retirar as manifestações de seus cenários e funções originais - e *ressignificante* - ao atribuir novos significados aos comportamentos e manifestações que foram retirados de seus contextos originais. Assim, as danças folclóricas, por exemplo, deixam de ser simples exercício lúdico e manifestação de prazer, para assumirem significados inteiramente novos, como a afirmação autoconsciente de uma identidade política nacional ou, no caso dos índios do Nordeste, uma religiosidade indígena e uma identidade étnica.

Se o grupo étnico não pode ser definido por um conjunto de características culturais substantivas, no sentido atribuído a elas pela “antropologia culturalista”, ele tampouco pode ser definido apenas pelo contraste societário (culturalmente vazio) com um “outro” homólogo, como se atribui à “teoria da fricção”. Foi inevitável fazer referência à *cultura* na constituição desse processo de identificação. Primeiro, porque foi preciso que o trabalho com a “religiosidade popular” genérica se deparasse com uma memória ritual ancestral, ainda que fragmentária, para que ele viabilizasse a “descoberta” de uma religiosidade indígena. Segundo, porque essa *cultura* não é mais apenas objetivada e tornada categoria analítica no discurso antropológico, tendo se tornado também objeto de reflexão e monitoramento do próprio grupo sobre si e sobre as expectativas dos “outros”. Uma cultura que está fora do discurso antropológico, sob a posse do próprio grupo, moldada pelos próprios atores que, muitas vezes, estão informados sobre os usos antropológicos (ou para-antropológicos) atribuídos a ela. A cultura deixa de ser a “linguagem” adequada à transmissão dos conteúdos políticos, como na concepção dos missionários, para tornar-se objeto da própria ação política, que agora pode ser definida como a decisão estratégica sobre os usos da cultura.

## Bibliografia

- Almeida, Alfredo Wagner B. de. 1999. "Os quilombos e as novas etnias". In: Sérgio Leitão (org.) Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais (Documentos do ISA, n.5) São Paulo: Instituto Sócioambiental, pp. 13-18.
- ANAÍ-BA. 2000. "Eleições Municipais – Quadro Parcial dos Candidatos Indígenas Eleitos" (última atualização em 09/10/2000).
- Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos. 1999. "Distribuição espacial das comunidades remanescentes de quilombo do Brasil". *Revista Humanidades*, n. 47, novembro. Brasília: UnB.
- Arruti, José Maurício A. 1997. "A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas". *Mana - estudos de antropologia social*, n.3/2, outubro, p.7-38.
- Arruti, José Maurício A. 1999. "A Árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". In: João P. Oliveira (org.) A Viagem da Vilita. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-Capa, pp. 229-278.
- Arruti, José Maurício A. 2000. "Direitos Étnicos e Territorialidade: conflito e convergência entre "indianidade" e "negritude" no Brasil e na Colômbia". *Revista Horizontes Antropológicos*, ano 6, no.12. Porto Alegre: UFRGS.
- Arruti, José Maurício A. 2000. "From 'mixed indians' to 'indigenous remainders': strategies of the ethnocide and the ethogenesis of brasilian northeast". In: Assies, Willem; Haar, Gemma van der; Hoekema, André (eds.). *The Challenge of Diversity - Indigenous Peoples and Reform of The State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis/CEDLA.
- Bourdieu (1989) "A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região". In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel
- Dantas et alii. (1992) "Os povos indígenas do nordeste brasileiro - um esboço histórico". In: Manuela C. da Cunha (org.) *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das letras/FAPESP/SMC, pp. 431 - 456.
- Freyre, Gilberto. 1977. *Nordeste (Obra Escolhida)*. Rio de Janeiro. Nova Aguilar, pp. 601-741.
- Gomes, Ângela de Castro. 1982. "A Construção do Homem Novo: o trabalhador brasileiro". In: Lúcia Oliveira, Mônica Velloso e Angela Gomes. *Estado Novo – Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 151-166.
- Hoornaert, Eduardo. et alii (1992) *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo (Primeira Época)*. 4a. ed. Petrópolis: Vozes/Paulinas.
- Lacoste, Yves. 1988. *A Geografia – Isso Serve, Em Primeiro Lugar, Para Fazer a Guerra*. Campinas: Papirus.
- Monteiro, Paula. 1992. "Tradição e Modernidade: João Paulo II e o problema da cultura". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Relume Dumará, pp. 90-112.
- Monteiro, Paula. 1996. "A universalidade da Missão e a particularidade das culturas". In: Paula Monteiro (coord.) *Entre o Mito e a História*. Petrópolis: Vozes, pp. 31-145.
- Novaes, Regina R. 1994. *Nordeste, Estado e Sindicalismo – o PAPP em questão*. Rio de Janeiro: CEDI
- Oliveira, João Pacheco de. 1988. *O 'Nosso Governo': os Ticuna e o regime tutelar*. São ' Paulo, Marco Zero.

- Ortiz, Renato. 1985. "Estado Autoritário e Cultura". In: *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, pp. 79-126.
- Palmeira, Moacir e Leite, Sérgio. 1998. "Debates econômicos, processos sociais e lutas políticas". In: Luiz Costa e Raimundo Santos (org.) *Política e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Mauad, pp. 92-165.
- Pandolfi, Maria Lia (1986) *Na margem do Lago: estudo sobre o sindicalismo rural*. Recife: UFPE/PIMES (Mestrado)
- Sader, Eder e Paoli, Maria Célia . 1986. "Sobre 'classes populares' no pensamento sociológico brasileiro (notas de leitura sobre acontecimentos recentes)". In: Ruth Cardoso (org.) *A Aventura Antropológica - Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Sanchis, Pierre. 1999. "Inculturação? Da cultura à identidade, um itineráriopolítico no campo religioso: o caso dos APNs". *Religião e Sociedade*, n. 20/2, pp. 55-72 (publicado em 2000).
- Vainer e Araújo. 1992. "A questão regional brasileira e as políticas governamentais" (*Grandes Projetos hidrelétricos e desenvolvimento regional*. RJ:CEDI)
- Velho, Otávio. 1996. "Cultura: uma perspectiva antropológica". In: Márcia Paiva e Maria Moreira (coord.) *Cultura. Substantivo Plural*. Rio de Janeiro: CCBB / São Paulo: Editora 34, pp. 177-184.