

VISÕES E ABUSÕES : PATRIMÔNIO CULTURAL E QUESTÃO ÉTNICA NO RIO GRANDE DO NORTE ¹

Julie A Cavignac²

"O negro Belarmino era homem de confiança, para todo serviço, de modo simples e hábitos rudes. Passava o dia no campo, entregue aos afazeres da agricultura ou da criação. Uma das suas esquisitices era o seu costume de pegar cobras vivas e estraçalhar, botando um pé na boca do ofídio e rasgando-o com violência da cabeça ao rabo (...) Dessa brincadeira, o Belarmino sempre saía sangrando, todo mordido pelas serpentes, mas não dava sinal de sentir uma dor de cabeça, pois tinha o corpo fechado."

Raimundo Nonato, *Visões e abusões nordestinas*, 1980, p. 53.

Se o sertão do Rio Grande do Norte foi o cenário de uma importante resistência indígena da história colonial brasileira, encontramos, hoje raros grupos que se reivindicam como índios (Casculo 1985; Lopes 1999; Puntoni 2002). Esse paradoxo é explicado, em parte, pela forma como foi escrita a historiografia local e pela ausência de estudos especializados na região. O mesmo acontece com os descendentes dos escravos trazidos da África desde o século XVII. Apesar da falta de uma síntese histórica geral e de dados empíricos completos, podemos pensar que as populações indígenas e afro-descendentes que povoaram a região foram bastante numerosas. ³ O estudo dos grupos etnicamente

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no *IV Encontro de História Oral do Nordeste*, em Campina Grande, Paraíba em setembro de 2003.

² Profa do Departamento de Antropologia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, cavignac@interjato.com.br

³ No estado do Rio Grande do Norte, a emergência dos grupos indígenas é recente e foi formalizada em audiência pública no dia 15 de junho de 2005. Entre os grupos que reivindicam uma identidade étnica diferenciada, encontramos os "Eleotério" do Catu (mun. de Canguaretama); os "Mendonça" (munc. de João Câmara); os "Caboclos" do Açú e de Bangüê (munc. de Açú). Para mais detalhes, ver o *dossier* no site do Mandato do Deputado Fernando Mineiro: <http://www.mineiropt.com.br>. As populações quilombolas, mais organizadas politicamente e mais assessoradas em nível nacional, conseguiram mais visibilidade e maiores avanços nesses últimos anos. Contam-se hoje, no Rio Grande do Norte, de dez a setenta registros de comunidades, segundo as fontes. Já cinco comunidades entraram com um processo de regularização de suas terras: Sibaúma (munc. Tibaú do sul), Jatobá (munc. de Patu), Acauã (munc. de Poço Branco), Capoeiras

diferenciados parece uma via fecunda a partir do momento em que, explicitando as mudanças ao longo do tempo, se recupera a versão da história contada pelos membros dos grupos e a análises de suas representações; registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação. Assim, pensamos que é necessário reavaliar as perspectivas investigadas até então.

As pesquisas desenvolvidas por nós contemplam ao mesmo tempo o ‘patrimônio cultural’ – seja ele construído ou não - e a consciência étnica da população local ou, ao contrário a sua ausência. Para isso, é preciso antes abordar a representação das figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os ‘índios’ e os ‘negros’ ocupam um lugar interessante nas representações do passado, no imaginário coletivo, sendo marginalizados do ponto de vista da sua atuação no espaço geográfico e social. Queremos avaliar a visão que estas comunidades têm de si enquanto grupo social, deixando um pouco de lado a questão da identidade étnica para nos dedicar ao estudo das representações simbólicas.

PENSAR A IDENTIDADE E A MEMÓRIA: a via das narrativas e da análise simbólica

Propomos iniciar uma investigação que contempla ao mesmo tempo as representações simbólicas – sobretudo o sentimento de pertencimento a uma história comum e a um grupo, as imagens do passado e do espaço natural – e uma realidade histórica, a das populações indígenas, ainda pouco investigadas para o período pós-colonial. Ao mesmo tempo, e para levantarmos o manto que encobre as identidades distintas e iniciar as investigações, precisamos começar por uma revisão bibliográfica, sobretudo das produções locais.

A história e a vida cotidiana das populações rurais no Nordeste, revisitadas à luz das reivindicações identitárias ou da busca de um reconhecimento social, apareçam como relativamente novas porque os grupos surgiram como atores políticos só nas últimas

(munc. de Macaíba) e Boa Vista dos negros (munc. de Parelhas). Para mais detalhes sobre a questão étnica no RN, ver o artigo “A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte”, *Mneme*, vol. 5, n. 8, maio/julho 2003 [www.seol.com.br/mneme].

décadas do século XX, inseridos em realidades sociais, econômicas ou políticas movediças e, muitas vezes, extremas, porém análogas a outras do continente sul-americano.⁴ A ‘afirmação étnica’ se é contextualizada, corresponde, antes de tudo, a uma vontade política que nem sempre se expressa no modo identitário. Além disso, cada vez mais, os membros dessas ‘comunidades’ são profundamente integrados à sociedade envolvente. Devido à alta mobilidade das populações nordestinas, encontramos, no RN, mais registros de uma memória diluída, marcos de uma história pouco gloriosa e, por isso, invisível ou encoberta, do que grupos organizados e que se afirmam como tais. Porém, a ausência de reivindicação étnica no estado não impede que, num futuro mais ou menos próximo, esses grupos passam a redescobrir sua história e acionem, com toda legitimidade, uma das identidades possíveis, sejam ela indígena ou negra (Cavignac 2003). De fato, quando solicitados, os indivíduos contam suas histórias familiares, revelando uma rica tradição oral e um ‘passado mestiço’, geralmente ignorado pelos historiadores. Adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, geralmente num modo narrativo e ficcional, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes. Sinal de alienação ou forma de resistência cultural? Ou as duas coisas ao mesmo tempo? De qualquer modo, esta ‘solução narrativa’ permite que a memória não se desagregue totalmente, evitando, por serem discursos pouco perigosos, a censura. Paralelamente, os eventos do passado serão contados várias vezes e recompostos à luz de interesses do momento – entre outros políticos - e de uma situação econômica cada vez mais precária. No Rio Grande do Norte, as lutas territoriais não seguiram o caminho da reivindicação identitária, pelo contrário. Por outro lado, e contradizendo tudo o que já foi dito sobre a emergência étnica, o extraordinário ‘despertar indígena’ que encontramos em terras potiguares com a leitura do último censo, parece ser o resultado de um processo individual de tomada de consciência. Longe de ser a reivindicação de uma identidade coletiva ou refletir uma ação política fundada num interesse em reconhecer os direitos ancestrais sobre um território, parece que a redescoberta pessoal de um passado até então abafado, inicia uma reflexão introspectiva sobre raízes diferenciais que só hoje podem ser

⁴ A perspectiva que escolhemos traz benefícios, tanto do ponto de vista do conhecimento empírico de sociedades e culturas específicas, às vezes comparáveis a outras regiões da América Latina, quanto das possíveis inovações metodológicas ligadas a uma tal proposta (Losonczy 2002; Oliveira 1999: 8; Wachtel 1993: 18-22).

afirmadas e declaradas a um agente do Estado brasileiro. A afirmação individual de uma identidade, até então pouco lembrada, pode ser o primeiro passo para o afloramento da “*consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino*” (Wachtel 2001: 29).

Por isso, achamos mais pertinente iniciar a discussão a partir de uma revisão da história para, num outro momento, abordar a delicada questão étnica que começa a ser colocada pelos próprios interessados. ⁱ Mesmo se “*a leitura crítica e cuidadosa da documentação administrativa nos fornece(rá) apenas uma reconstrução dos acontecimentos do ponto de vista do conquistador*” ou para uma época mais recente, dos agentes do Estado Brasileiro (Puntoni 2002: 79), devemos nos ater a ela e tentar apreender, nas entrelinhas dos raros textos produzidos sobre a questão, o “*ponto de vista dos vencidos*” que, afinal de contas, deixam transparecer “*fenômenos de resistência autóctone, (...) continuidades, rupturas, transformações e criações*” (Wachtel 2001: 29). Esta perspectiva nos oferece elementos sobre a história dessas populações engajadas à força no processo de conquista colonial e explica em parte porque foram desprezados pelos estudiosos.

A uma perspectiva centrada na definição dos grupos e das suas fronteiras (Barth 1998), adequada quando da aplicação de um conhecimento antropológico para elaboração de laudos técnicos, preferimos para a ocasião, uma abordagem mais próxima de uma antropologia dos sistemas simbólicos, na qual os acontecimentos históricos servem a discussão dos elementos salientes da cultura. Pois, por enquanto, no RN, não existe ainda nenhum movimento significativo de reivindicação étnica, apesar dos múltiplos indicadores da existência de identidades diferenciadas. Aqui, são avaliados, em conjunto, o papel da memória na definição da identidade individual e da diferenciação dos grupos entre si, bem como são procurados a ‘emergência’ dos atores marginalizados nas formas discursivas. Isto é, queremos focalizar o estudo nas representações do tempo e das marcas culturais inscritas na paisagem: monumentos históricos – as famosas ‘casas de pedra’, nome genérico para todas construções coloniais cuja elevação é geralmente atribuída aos holandeses - ou lugares definidores de identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas, etc.) por se encontrarem ‘habitados’ pelos

espíritos dos seus antigos donos, sejam eles indígenas, negros ou brancos. Na ocasião, podemos propor uma reflexão sobre os mecanismos de rememoração, pois o monumento ou o objeto fixa e reativa a memória – produtora de ‘identidade’ –, seja ela individual, familiar ou do grupo (Pollack 1989). Precisa então relativizar a teoria dos limites étnicos e adaptá-la à realidade vivida por grupos que não levantam a bandeira da etnicidade nas suas reivindicações políticas ou para indivíduos que não se reconhecem como um grupo homogêneo – como é o caso dos ‘índios urbanos do censo’ que nem sequer se conhecem – ou ainda para os descendentes das populações autóctones que não se reconhecem como índios (Barth 1998). Se as fronteiras étnicas são ao mesmo tempo mantidas e ultrapassadas, pois tratam-se, antes de tudo, de representações simbólicas. As separações entre grupos permitem estabelecer limites de identificação socialmente significantes, e, ao mesmo tempo que separa, a fronteira produz um fluxo contínuo de indivíduos atravessando cotidianamente os limites. Barth abre a via para uma análise das relações entre grupos, concebidas como sistemas de forças sociais, políticas e econômicas, mas esquece um pouco a dimensão simbólica que é o fermento das ações humanas. Fundamentando as identidades coletivas, a memória se transforma em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias, escolhendo num registro memorial e num repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que lhes são úteis naquele momento. É importante analisar as narrativas no sentido da compreensão das mudanças históricas no meio de uma sociedade colonial, mas não podemos esquecer que são produções simbólicas e, pelo tudo que indica, encontram-se fortemente marcadas pelo que poderíamos chamar uma ‘concepção ameríndia do mundo’; inspirando-se de estudos realizados em outras regiões da América, reconhecemos aqui também o poder das ‘almas’ e dos ancestrais na vida dos humanos e uma intensa comunicação entre as diferentes ordens da natureza (Castro 2002; Cavignac 1997; Galinier 1997; Reesink 1997). Com isso queremos esboçar as vias de explicação do passado e os modelos de apreensão do mundo, comparando as narrativas locais e as versões mais oficiais da história. Ao se discutir questões relacionadas à etnografia e à história, abrem-se novas perspectivas que permitem entender como se elaboram os processos identitários conjuntamente à reiteração de uma cultura nativa através da tradição oral (Carvalho s.d.;

Cunha 1992; Wachtel 1993; 2001). Podemos aproximar esta perspectiva à de Nathan Wachtel (2001: 32), quando ele propõe a abordagem da “*problemática da construção da identidade nas suas relações com a memória coletiva*”. Para isso, é preciso utilizar os recursos tradicionais da literatura, as formas discursivas da história e da antropologia , principalmente, no tocante à pesquisa empírica. Finalmente, uma discussão nesses termos, longe de se opor a outras perspectivas e ir ao encontro do interesse das chamadas populações tradicionais, reforça a legitimidade das reivindicações identitárias e territoriais dos grupos historicamente marginalizados (Arruti 1997). São freqüentes as críticas virulentas acerca dos movimentos políticos que envolvem esses grupos e do engajamento. No Rio Grande do Norte, muitos grupos podem, com toda legitimidade, acionar uma ou outra identidade; para isso, não é necessário que haja interesses econômicos, nem uma doutrina ou organização política guiando as ações, pois como se explicaria, então, a “emergência étnica” dos índios urbanos e invisíveis do IBGE? A redescoberta de uma história coletiva é antecipada, neste caso, por uma tomada de consciência individual. De um modo geral, os ‘emblemas culturais’ retomados pelos descendentes das populações indígenas nas suas práticas rituais, ou nas ‘brincadeiras’, sejam elas ligadas ao Carnaval ou a festas de santos, são formas de afirmação de uma identidade diferencial e de uma consciência histórica que está visível, por enquanto, apenas nas estatísticas. Assim, os dados recentes nos ensinam que há, como no resto do país, um “despertar étnico” no Rio Grande do Norte e que precisamos encontrar um meio de interpretá-los.

Um tal estudo parece uma via fecunda a partir do momento em que, explicitando as mudanças ao longo do tempo, se recupera a versão da história contada pelos seus atores e descendentes, deixando um lugar privilegiado para a análise de suas representações; registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação. Assim, pensamos que é necessário reavaliar as perspectivas investigadas até então. Propomos realizar pesquisas que contemplem ao mesmo tempo o ‘patrimônio cultural’ – seja ele construído ou não - e a consciência étnica da população local. Para isso, é preciso tr uma idéia da representação das figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os ‘índios’ ocupam um lugar interessante nas representações do passado, no imaginário coletivo, sendo marginalizados do ponto de vista da sua atuação no espaço

geográfico e social. Esses indivíduos, famílias ou comunidades que vivem em ambientes rurais – ou que foram absorvidas recentemente pelo mundo urbano -, sobrevivem realizando atividades geralmente ligadas à agricultura e à criação de animais, inseridas na economia da região, comercializando produtos fabricados por eles mesmos nas feiras livres. Apesar das dificuldades econômicas, tentam conservar a terra em que vivem, sendo muitas vezes o único bem que possuem, o lugar onde está ‘enterrado’ o passado: espaço ainda habitado pelos ancestrais e pelos espíritos sobrenaturais. Mesmo quando são reconhecidos pela população vizinha como “caboclos”, é interessante observar que os integrantes nem sempre se percebem como são designados. Apareceria aí a marca da sua maior resistência? Assim, queremos abordar a questão étnica na ocasião da investigação dos elementos da tradição oral, da vida cotidiana, das práticas religiosas etc.; elementos que informam sobre a configuração simbólica da cultura dos grupos estudados. Desta forma, aparece importante reavaliar o legado das investigações em antropologia que dedicaram-se ao estudo da tradição oral, sejam elas clássicas ou contemporâneas.

ANTROPOLOGIA VS NARRATIVAS

Sem querer refazer uma história da disciplina, é sempre bom lembrar que foi a antropologia que iniciou a reflexão sobre o tratamento dos depoimentos orais e as narrativas colhidas em campo.

Podemos citar, entre outros, B. Malinowski, que “inventou” e sistematizou o método da etnografia; a observação participante supondo um conhecimento da língua nativa, uma estadia prolongada, levando à familiaridade e à confiança com os nativos e a utilização de entrevistas semi-diretivas. Método bastante cobiçado por outras áreas e reificado pelos autores pós-modernos, a etnografia é tida como sendo o que possibilite a diferenciação entre a antropologia e as outras ciências humanas. Também, a antropologia foi uma das primeiras disciplinas a explorar o universo da oralidade: o mito é objeto clássico das investigações antropológicas desde o nascimento da disciplina. C. Lévi-Strauss mostra um grande refinamento metodológico e conceitual na análise estrutural das narrativas americanas nos volumes das Mitológicas. Partindo de uma crítica da perspectiva clássica e criticando em particular a noção de Lévy-Bruhl de mentalidade primitiva, ele elabora o

conceito bucólico de pensamento selvagem, muito próximo do pensamento mítico de Maurice Leenhardt.⁵ Difere do pensamento "dos selvagens", categoria que não é mais utilizada na antropologia moderna. Oriundo, antes de tudo na oralidade, o conceito designa a atividade espontânea do espírito humano, um pensamento altamente simbólico que revela a diversidade da cultura humana – arte, jogos, culinária, hábitos corporais, religiosidade, organização social, etc. – ao mesmo tempo que aponte para existência de universais, regularidades no funcionamento do espírito humano. Daí aparece a definição do mito como uma criação simbólica atemporal e universal pois é uma das maiores expressões do espírito humano.

Com a crítica do estruturalismo e do seu método e nas vertentes da antropologia pós-moderna, é possível perceber a introdução de uma reflexão sobre a elaboração das etnografias como construções literárias que levam em conta a presença e a percepção do observador (Geertz 1989). Mesmo se as críticas feitas à etnografia tradicional são legítimas, encontramos limitações no que diz respeito a esses estudos: constatamos a impossibilidade de generalização e de conceitualização dos resultados. Além da perspectiva universalizante adotada pelos estruturalistas, a outra grande crítica é ligada à visão estática da cultura humana. A entrada das questões ligadas à historicidade e às temporalidades diferenciadas como o tema da mudança cultural após o contato nas sociedades colonizadas acompanha-se de uma multiplicidade de estudos integrando a dimensão diacrônica; perspectiva que lembra o caminho feito pelos historiadores em sentido contrário.

A questão da narrativa, no Brasil e sobretudo no Nordeste, foi abandonada aos folcloristas e aos historiadores amadores, sendo possivelmente considerada como objeto indigno de uma investigação sociológica. O estudo foi duplamente dificultado porque ele foi tocado para sempre pelo estigma dos pioneiros: Euclides da Cunha para o sertão, Sílvio Romero e Luís da Câmara Cascudo para um estudo romântico da literatura oral. Assim, o sertão parece ser eternamente ligado aos assuntos clássicos: a seca, o fanatismo religioso, o cangaço, etc. (Cavignac 1994). Por outro lado, e de um modo geral, o conceito de “oralidade” é utilizado há bastante tempo sem que os pesquisadores se interessem em

⁵ Para uma análise específica da obra dos primeiros antropólogos franceses, ver: Grossi, M.; Motta, A.; Cavignac, J. (org.), *Antropologia Francesa do Século XX*, Recife, Massangana, Mec, 2006.

definir os limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada pelos antropólogos que a utilizam junto ao conceito de tradição. O conto popular, o gênero mais estudado de todos pelos folcloristas, aparece desde então como uma obra anônima, porque nasce da memória coletiva e pertence a todas as camadas sociais. Descrito como singelo e revelador de um estado de inocência, o conto não parece tão digno de estudo hoje em dia. Além disso, o fenômeno da oralidade agrupa um grande número de fatos culturais: a literatura oral nas suas diferentes formas – em verso ou em prosa, cantada, declamada, improvisada, etc. -, as genealogias, os rituais – sobretudo as fórmulas mágicas -, costumes, receitas e técnicas, transmitidas pelas gerações passadas. O estudo da oralidade possibilitaria então voltar até as origens da sociedade estudada, sendo esta considerada como uma sobrevivência do passado. Os textos narrativos orais ajudariam a manter a memória coletiva, explicariam o presente e permitiriam perceber as mudanças culturais. Da mesma forma, a atualização das narrativas pela performance oral possibilita compreender a continuidade das tradições narrativas (Zumthor 1983: 53). Fora os textos ‘ensinados’ que dão uma explicação da história - mitos de fundação, lendas históricas ou as crônicas – os mitos e os contos, juntos aos ritos e os costumes, constituem uma herança oral integrada “retrabalhada” a cada geração. Assim, não podemos esperar encontrar o reflexo fiel do passado nas produções literárias de um grupo particular; é preciso analisar um discurso formalizado culturalmente, levando em conta a liberdade criativa do contador, sem esquecer que se trata de obras de ficção. O conto poderia então ser definido como uma categoria do discurso nativo, uma narrativa etnográfica determinada permitindo atingir não uma realidade presente ou passada, mas a sua modelização; a oralidade sendo determinante na perpetuação deste discurso formalizado.

Os estudos clássicos sobre a poesia popular do Nordeste brasileiro não conseguem aprisionar a riqueza do material encontrado numa perspectiva teórica, deixando mais registros e antologias do que análises consistentes.⁶ Assim, como dar conta da multiplicidade dos gêneros poéticos? O poeta de cordel pode ser ao mesmo tempo cantador de viola, glosador, contador de estória, cantor, decorar romances e dramas, etc. Ele passa de um gênero a um outro sem nenhuma dificuldade; gêneros que são tipos poéticos e literários

⁶ Podemos reconhecer Luis da Câmara Cascudo (1952) como pioneiro de uma tal perspectiva.

distintos e que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico. O pesquisador interessado nos contos maravilhosos deve jogar fora tudo que não for pertencer à categoria do 'conto'? Se, junto ao conto, encontra-se lendas, provérbios, parlendas, cantigas de roda, canções, romances da pura tradição ibérica, fica bastante difícil reconhecer as fronteiras entre os gêneros narrativos. Em outras palavras, e para retomar uma discussão clássica, onde devemos situar os limites entre o mito e o conto? Os dois podem ser definidos como ficções narrativas, o segundo sendo geralmente descrito como uma degenerescência do primeiro. O conto, então, seria de uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada à cada enunciação, a estória perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que essa distinção aparece pouco explicativa; os gêneros literários correspondendo à categorias próprias da sociedade investigada ou à do pesquisador (Belmont 1986: 56; Boyer 1982: 6; Goody 1979: 210; Propp 1983: 27; Lévi-Strauss 1973: 140; Zumthor 1983).

Os trabalhos pioneiros de Propp (1965) que insistem sobre a recorrência formal dos contos de encantamento e sobre a possibilidade de utilização de uma perspectiva comparativa, inspiraram diretamente Lévi-Strauss (1974: 235-265) na elaboração do seu método.⁷ Porém, mesmo se o próprio Lévi-Strauss demonstrou a possibilidade da utilização do seu método para outras narrativas que não sejam os mitos, poucos estudiosos seguiram os seus ensinamentos (Belmont 1970, 1986). Parece que a literatura oral foi apagada pela análise estruturalista, por considerá-la como '*parent pauvre*' do mito. A perfeição e a amplitude do modelo estrutural inibem qualquer um! De um modo geral, parece que pelo menos na antropologia, a análise narrativa foi 'esmagada' pela explicação estruturalista preocupada em primeiro lugar em procurar esquemas universais do pensamento humano, separando assim as sociedades das suas produções literárias. Durante década, o mito era, dentro das produções orais, o único objeto legítimo de investigação antropológica, revelando as elaborações simbólicas mais profundas das populações estudadas (Lévi-Strauss 1974: 235-265). Atualmente, com a crítica da pretensão

⁷ O método de Propp inspirou outros estudos sobre os contos, sobretudo que tratam da literatura oral e da mitologia africana (Paulme 1976; Griaule e Dierterlen 1965) e até mesmo estudos sobre o cordel (Slater 1984).

universalista do estruturalismo e com a abertura da disciplina à outras vias de explicação, torna-se possível adotar uma perspectiva pluridisciplinar, voltada para a sociedade produtora da sua história⁸; a antropologia tendo eliminado as visões românticas associadas às sociedades primitivas e os estudiosos tendo constatado a presença da história e da antropologia num mesmo campo da pesquisa – a da memória.

Uma outra via – mais recente - de apreensão da literatura oral é pelo estudo da *performance* das produções literárias e poéticas, que supõe um estudo preliminar da língua. A etno-linguística, que estuda as relações entre uma língua determinada, a cultura e a sociedade que a ela estão ligadas, é a disciplina que se aproximaria mais do estudo das produções discursivas de um grupo de um ponto de vista antropológico. Considerando a importância dos modos de transmissão, os “novos *folklorists*” americanos, elaboram um método de investigação fundado na performance (Bauman 1975; Tedlock 1971, 1983, 1988). Por outro lado e seguindo o caminho aberto por Claude Lévi-Strauss, muitos antropólogos recorrem também à semiótica, centrada na análise do discurso e das operações cognitivas; a investigação das estruturas discursivas profundas permitiria a aparição de uma significação. Essas perspectivas, que fornecem um método de investigação preciso, no entanto, são bastante técnicas e centradas principalmente na língua e nas técnicas de transmissão do saber. Mesmo que associando os aspectos sócio-culturais das produções linguísticas, elas não conseguem fazer uma boa integração do estudo dos sistemas de signos ao do material etnográfico e, sobretudo, não levam em conta a especificidade da análise das produções literárias que adotam uma forma narrativa. O termo etno-literatura seria mais apropriado, mas não foi erguido em especialidade e, ainda assim não é suficiente para tratar das especificidades da narrativa – por exemplo, a utilização de fórmulas, a repetição ou as ligações do oral com o escrito, etc.

Concebido como suporte da memória do grupo ou das suas produções simbólicas, o texto oral vai ganhar novos adeptos com o *revival* dos anos setenta e a crise de objeto da antropologia. Ao mesmo tempo que são redescobertas as tradições das populações camponesas europeias, - que eram até então estudadas pelos folcloristas -, novos estudos

⁸ História com H designa a disciplina para diferenciar da História (oralidade).

aparecem ao nível das jovens nações, tendo como enfoque principal as modificações ocorridas durante o processo colonizador. Assim, as sociedades exóticas tornam-se os campos de investigação 'naturais' dos antropólogos europeus e americanos, principalmente a partir da generalização dos movimentos de libertação das antigas colônias e com o surgimento de uma antropologia nativa, e às vezes, nativista. Com o retorno dos antropólogos ocidentais no velho terreno dos folcloristas, a disciplina teve que elaborar novos instrumentos de investigação para estudar a tradição oral. Uma das vias mais ricas – que, às vezes, integra o estudo do texto literário – resulta da aproximação da antropologia e a história (Le Goff 1996; Mattoso 1999). Podemos perceber este movimento com o surgimento dos trabalhos da história oral e dos estudos com o objetivo explícito de resgatar a memória dos excluídos; histórias de vida adaptadas pelos pesquisadores que eram apresentadas como autobiográficas.⁹ Inventado na França, o termo 'etno-texto' designa qualquer produção discursiva – independentemente da sua forma – elaborada pelo grupo e que visa reforçar a sua identidade através da rememoração (Bouvier 1992).¹⁰ No Brasil, poucos antropólogos seguiram essa pista; os especialistas da literatura, adotando os métodos e os conselhos dos antropólogos, investigam há décadas o estudo da tradição oral – sobretudo nordestina. Na sua grande parte discípulos de Paul Zumthor (1983), eles apontam para a vocalidade das literaturas orais, adotando os métodos e as perspectivas das ciências humanas (Ferreira 1996; Santos 1997; Santos in Bernd e Migozzi: 1997, 35-37).¹¹ Destacam-se três tipos de problemas colocados ao antropólogo “em campo”, na hora da coleta e da análise do material. Há poucos estudos etnográficos sobre o Nordeste, sobretudo do interior. Também existe uma indeterminação terminológica ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.). A terminologia utilizada pela antropologia para designar o campo de estudo da narrativa oral não é satisfatória – a tradição oral, como o folclore, não propõem conceitos operatórios –, nem existe uma teoria unificada para o estudo das tradições orais: cada disciplina tenta elaborar seus próprios

⁹ Ver uma discussão mais detalhada em Cavignac 1997a: 208-213.

¹⁰ Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos in Bernd e Migozzi (1995).

¹¹ Para o estudo dos folhetos de cordel do ponto de vista sociológico ou histórico, podemos lembrar os legados importantes de Arantes (1982), Menezes (1977), Slater (1984), Terra (1983).

instrumentos e métodos de análise, ignorando os resultados da outra. Enfim, na antropologia “clássica” e deixando a obra de Lévi-Strauss de lado, há uma ausência de estudos teóricos sobre a “matéria narrativa” (Lévi-Strauss 1996: 153).¹² No nosso caso, a análise das narrativas deve ser feita em conjunto à revisão das fontes documentais e à observação das práticas cotidianas.¹³

Finalmente, e lembrando autores que estudam as representações do passado e a consciência histórica contida em formas narrativas, partindo do ponto de vista do nativo, aparecem temáticas onde estão relacionadas a memória e a identidade, enriquecendo o diálogo entre antropologia e história (Pollack 1989; Price 1994, 1998; Wachtel 1990; 1993; 2001). A existência de uma história não consciente, subterrânea, invisível e não oficial nos levam para a investigação das representações nativas do tempo e do espaço.

PASSOS METODOÓGICOS: história, memória e narrativa.

Ao longo das investigações realizadas no Rio Grande do Norte desde 1990, aparecem temáticas e representações bastante coerentes (Cavignac 1997). O que tínhamos percebido no sertão apareceu com mais clareza nos nossos percursos pelo litoral e nas zonas urbanas - no que diz respeito à mobilidade da população, às narrativas escritas e orais

¹² Já que para ele não haveria uma diferença de natureza entre o conto e o mito, podemos incluir o mito na tradição oral das populações estudadas. Assim, os pesquisadores devem recorrer à História oral, à teoria da literatura ou à linguística e a semiótica, etc. para dar conta do recado. Para mais detalhes, cf. Cavignac 1997a: 192-203 e 1999.

¹³ É a via escolhida nas investigações empíricas realizadas por nós e nossa equipe composta por alunos de graduação e de pós-graduação em ciências sociais e em antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Na sua maioria, são também integrantes do Projeto de extensão *Tapera: em busca dos lugares de memória* vêm discutindo, de modo sistemático, desde 2001, as questões ligadas à memória, ao patrimônio, à tradição e à etnicidade, centrando suas atenções no Rio Grande do Norte. Foram realizadas visitas aos monumentos, sítios arqueológicos e algumas comunidades a serem estudadas. Destas viagens exploratórias, surgem alguns contatos com os responsáveis e os moradores, possibilitando o nascimento de novas pesquisas em nível da graduação e pós-graduação. Uma das produções recentes do projeto é a realização de uma exposição sobre a "casa de pedra" em Pium que foi apresentada na comunidade em 2005. A [exposição propõe chamar atenção tanto para um monumento histórico esquecido quanto para a necessidade de uma valorização da cultura e da memória local](#), com [a realização de futuros estudos arqueológicos e etnográficos](#). Ainda em 2005, foi criado o Núcleo C. Cascudo de Estudos Norte-Rio-Grandense - NCCEN ao qual o projeto *Tapera* é associado. Enfim, em maio de 2006, foi iniciado um mapeamento do patrimônio cultural do Seridó num esforço conjunto de alunos e professores da UFRN (CCHLA e CERES), numa parceria com o NCCEN. Para mais informação sobre os projetos, ver a home-page: <http://www.cchla.tapera.ufrn.br> e <http://www.redecascudo.reitoria.ufrn.br/Nucleo.htm>.

e, finalmente às representações simbólicas, sobretudo em relação ao passado. O tempo passado parece se esconder nas entranhas da terra ou nas águas - lagoas, poços, túneis, fontes, etc. Essa pesquisa pode ser estendida aos monumentos históricos ou aos sítios arqueológicos: marcos da memória e sinais de resistência de uma história que não foi escrita nem considerada digna de interesse pelos estudiosos. O universo maravilhoso, descrito nas 'estórias de trancoso', nas histórias de encantamento, nas lendas de fundação das cidades, ou ainda, nos registros narrativos menores, que informam sobre as representações nativas do passado colonial e a configurações simbólicas da cultura, como a atribuição sistemática da autoria de construção dos monumentos históricos aos Holandeses: a ponte de Igapó, o Forte dos Reis Magos, as "casas de pedras", etc.

Quando examinam-se as representações do passado nas narrativas, exemplificamos os aspectos etnográficos da criação narrativa, no que diz respeito à criação de uma “nova história local”. Isto através da leitura de textos formalizados em narrativas, bem como na avaliação de registros ligados ao tema, espalhados nos discursos das pessoas entrevistadas. Logo, em um momento inicial, podemos analisar como as narrativas vão se adaptando a uma nova realidade para se constituírem em tradição: novos personagens e novas situações encontram-se revestidos com as velhas estruturas narrativas, retomando temáticas conhecidas (encantamento, mistério, subterrâneo, a escuridão, a natureza, etc). Pouco a pouco, foi se constituindo a certeza de que as imagens relativas a um passado comum aparecem com regularidade e homogeneidade em todo o Estado - quadro que, poderíamos avançar até mesmo para o Nordeste. Essas imagens encontram-se inscritas, sobretudo, mas não somente, nas narrativas pertencentes a um *corpus* importante e pouco investigado pelos antropólogos: o que Vladimir Propp (1965, 1983) chama de “contos maravilhosos”. Desde o século passado, no Nordeste, eles foram coletados, inicialmente, pelos folcloristas, e publicados junto a outras formas literárias: canções, cantigas, romances, poesias, etc. (Santos 1997). Algumas lendas de fundação foram anotadas por historiadores amadores, cuja proposta era resgatar a cultura e a história locais. As 'estórias' das cidades podem servir de ponto de partida para discutir a questão da identidade e a evocação do passado.

Num outro registro, percebemos, no discurso cotidiano, a repetição de um detalhe pertencente a um acontecimento histórico – que geralmente difere da versão dos

historiadores. Notamos também o ‘deslocamento’ de um monumento para uma outra época – como é o caso das obras deixadas pelos Holandeses – ou, enfim, encontramos o relato da presença de monstros subterrâneos (aquáticos ou terrestres) povoando o subsolo das igrejas, das montanhas e das lagoas. São temas recorrentes e dinâmicos que formam os elementos díspares de uma visão bastante instigante da história local. Se analisarmos as narrativas à luz das práticas rituais, podemos avançar numa via já clássica; pois reunidos,

“(...) Os mitos e os ritos oferecem com valor principal de preservar até a nossa época, sob uma forma residual, modos de observação e de reflexão que foram e, sem dúvida, ficam exatamente adaptados a descobertas de um certo tipo: as que autorizavam a natureza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível” (Lévi-Strauss 1989: 29-30).

A busca de uma cosmovisão com um substrato autóctone deixa aparecer forças, espíritos que entram em comunicação com os vivos, formando um conjunto onde espíritos, seres vivos e natureza comunicam (Castro 2002; Galinier 1997).

Parece, então, possível reconstruir os elementos de apreensão do mundo através da análise das suas produções narrativas. Aqui, a natureza não habitada torna-se o "lugar de vida" do sagrado autóctone e o revelador de um passado longínquo. O subsolo contém também os seres ligados ao fim do mundo - sobretudo serpentes e animais aquáticos como baleias e peixes gigantes - almas ou seres humanos encantados, no caso das princesas adormecidas. Assim, a descrição minuciosa deste mundo repleto de monstros, de espíritos e de santos, que surgem como os primeiros colonizadores da região, é relatada pelos moradores das cidades históricas através dos discursos narrativos: textos míticos, “histórias de almas”, milagres, romances de cordel, ou estórias de trancoso. Graças a este conjunto narrativo podemos traçar os contornos de uma cosmologia local. Reencontra-se, então, uma representação do mundo onde o espaço sagrado segue de perto os limites do mundo habitado pelos homens. O espaço sobrenatural se iniciaria, deste modo, na fronteira da cidade, ao entrar no cemitério ou numa casa abandonada. Ao atravessar qualquer zona deserta, os homens devem proteger-se contra as agressões dos agentes do mundo extra-humano ou ainda, devem procurar ganhar os seus favores, realizando rezas, práticas mágicas, oferendas, ou mesmo súplicas, no caso das aparições de Nossa Senhora. Esta representação da natureza como lugar do sagrado, associada a um passado longínquo, pode

ser também vista como o resultado de uma resistência de uma memória oprimida por vários séculos de dominação de todo tipo. O passado, localizado no subsolo e nas águas foi "encoberto", aterrado com os testemunhos da história sangrenta. Temos, então, a convicção que essa representação do mundo natural-sagrado se apresenta, de um modo metafórico, como a colonização. Podemos então começar a enxergar a amplitude do fenômeno. Como é demonstrado para outros países latino-americanos, sobretudo no México (Galinier 1997; Gruzinski 1988; Wachtel 1991), o invasor conseguiu tomar posse de terras, eliminar fisicamente as populações nativas e impor, simbolicamente, contando com a ajuda da Igreja, uma legitimidade da ocupação colonial. Podemos avançar que é possível aplicar esta análise ao contexto nordestino. Ao mesmo tempo, essas narrativas nos ensinam que a elaboração da autoctonia passa necessariamente por uma reinterpretação singular da história. Versão plausível do passado, mostrando que os homens continuam tecendo relações complexas e múltiplas junto aos agentes sobrenaturais, sejam eles considerado autóctones ou estrangeiros. Finalmente, essa análise visa, antes de tudo, demonstrar que é necessário reavaliar o estudo da narrativa e que este não deve ser limitado ao estudo formal. É preciso, então, entender os resultados da análise textual, à luz das observações etnográficas e dos dados históricos, para desenhar os contornos de uma cosmologia local. Produzindo afirmações historicamente possíveis para o Nordeste, os homens, contando estórias, repetindo anacronismos e fórmulas feitas, elaboram e reelaboram eventos passados e presentes, propondo uma reinterpretação local dos fatos reais, inspirando-se na "tradição".

Desta forma, parece cada vez mais difícil deixar de lado as múltiplas dimensões de um texto. Uma narrativa é antes de tudo um fato social, cultural, histórico, ideológico, etc., produzido num contexto e nas condições materiais específicas a uma época e a uma cultura. É preciso, então inverter a perspectiva clássica que privilegia o ponto de vista da produção. Apreender um texto a partir do seu 'público', seja ele leitor e/ou ouvinte, e analisar o seu uso facilita a recomposição da riqueza do contexto de enunciação. Faz-se necessário, então, realizar o exame não somente do conteúdo da narrativa ou do fragmento discursivo, mas também do seu contexto e da sua recepção, como aconselha Roger Chartier (1987).

Comparando as diferentes expressões literárias nos seus contextos de produção, podemos avaliar também a transformação de uma cultura, chamada tradicional. As metamorfoses ocorridas tornam-se visível na composição do *corpus* narrativo: memorização ou esquecimento da estórias da “tradição”, criações poéticas e narrativas, sumiço dos folhetos de cordel, etc. Também, através do relato das vidas pessoais, é possível perceber as mudanças ocorridas na vida cotidiana. De um outro lado, é a ocasião de propor uma leitura cruzada dos textos orais e escritos, da realidade cotidiana dos moradores, dos seus discursos e das suas narrativas, sublinhando a importância do *corpus* narrativo na elaboração de uma identidade e, através desta, uma apropriação da História do lugar e do espaço. A pesquisa pluridisciplinar auxilia a realização de uma leitura antropológica da realidade.

Seguindo ainda os ensinamentos de Claude Lévi-Strauss (1974), pensamos que não podemos deixar de analisar as diferentes expressões narrativas, e sobretudo, as ‘variantes’ das Histórias, sejam elas escritas ou orais, eruditas ou populares. Por exemplo, torna-se possível analisar o romance d ‘*A pedra do Reino*’ de Ariano Suassuna (1971) à luz dos romances de cordel, pertencendo à literatura popular e às ‘Histórias de encantamento’, do domínio da tradição oral (Santos 1997: 139). A metodologia adotada pode ser definida como sendo o esforço comparativo das diferentes formas discursivas no sentido de entender a produção e a transmissão dos textos e, de um modo geral, o que eles nos ensinam sobre as representações simbólicas da cultura. Longe de serem o simples reflexo da realidade social, como pensavam os funcionalistas, as produções narrativas informam sobre as formas de resolução de problemas lógicos, existenciais e até filosóficos, do tipo "Porque somos na terra?", "Porque existem pobres e ricos?" ou ainda "Há uma força maior do que os homens?", etc. Questionamentos universais estudados pela antropologia clássica e contemporânea que continuam a serem pertinentes.

Referências

- ANDRADE, Manuel Correia de. 1990. *A produção do espaço norte-rio-grandense*, Natal, cooperativa cultural, 2ª. Edição.
- ANDRADE, Pedro Carrilho de Andrade. 1912. Memória sobre os índios do Brasil, *Revista do I G H R N*, vol. VII, Natal.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*. [online]. out., vol.3, no.2 [citado 25 Julho 2003]: 7-38. <<http://www.scielo.br/scielo>>. ISSN 0104-9313.
- AUGUSTO, José. 1954. *Seridó*, Rio, Borsoi ed.
- BARRETO filho, Henyo Trindade. 1994. Tapeba, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica, *Série Antropológica*, 165, Brasília, Departamento de Antropologia, UNB.
- BARROS, Paulo Sérgio. 1998. Idolatrias, heresias, alianças: a resistência indigna no Ceará colonial, *Ethnos*, ano II, 2, jan-jun. (www.biblio.ufpe.br/libvirt/revistas/ethnos/barros.htm)
- BARTH, Frederick. 1998. *Grupos étnicos e suas fronteiras*, in: POUTIGNAT, Philippe (org.), S. Paulo, Unesp: 185-228.
- BERNAND, Carmen; DIGARD, Jean-Pierre. 1986. De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelle, *L'Homme*, 97-98: 54-71.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. s.d. "De índios 'misturados' a índios 'regimados'". In: M. Rosário de Carvalho & E. B. Reesink (orgs.): *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade*: 82-99 (no prelo).
- CASCUDO, Luis da C. 1949. *Os holandêses no Rio Grande do Norte*, Natal, Departamento de Imprensa.
- CASCUDO, Luis da C. 1955. *História do Rio Grande do Norte*, Rio, Mec.
- CASCUDO, Luis da C. 1985. *Tradições populares da pecuária nordestina*, Recife, Asa Pernambuco, 2ª. ed.
- CAVIGNAC, Julie. 1994. *Mémoires au quotidien. Histoire et récits du sertão du Rn. (Brésil)*, Université de Paris X, Nanterre.
- CAVIGNAC, Julie. 1995. A índia roubada: Estudo Comparativo da História e das Representações das Populações Indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte, *Cadernos de História*, UFRN.
- CAVIGNAC, Julie. 1997. La littérature de colportage au nord-est du Brésil. Du récit oral à l'histoire écrite, Paris, CNRS.
- CAVIGNAC, Julie. 2000. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia, *Mneme – Revista de Humanidades* [On-line]. Disponível em <URL:<http://www.seol.com.br/mneme>>.
- CAVIGNAC, Julie. 2003. A etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte, *Mneme*, vol. 5, n. 8 (maio/julho) <http://seol.bcom.br/mneme> .
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org). 1992. *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras.
- DANTAS, Manoel. 1941. *Homens de outrora*, Rio, Pongetti.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L. e CARVALHO, Maria R. G. 1998 (1992). Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um espaço histórico, In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras: 431-456.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. s. d. *Novo dicionário da língua portuguesa*, Rio, ed. Nova fronteira.
- FREYRE, Gilberto. 1974. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.
- GALINIER, Jacques. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des indiens otomi*, Paris, Puf.

- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1996. A tradição como pedra de toque da etnicidade, *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 115-134.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2001b. A construção da imagem dos 'bravios' e a memória Atikum, *Anuário antropológico* 98, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 97-107.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^o-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. 1992. La redécouverte de l'Amérique, *L'Homme*, 122-123: 7-38.
- GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. 1993. *Histoire du Nouveau Monde; les métissages*, Paris, Fayard, vol.II.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1988. *Raízes do Brasil*, Rio, José Olympio, 20^a. ed.
- ISA – Instituto Socioambiental. 2000. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, S. Paulo, Brasília, S. Gabriel da Cachoeira, ISA.
- JOFFILY, Geraldo Irineu. 1977. *Notas sobre a Parahyba. Seleção das crônicas de Irineu Joffily (1892-1901)*, Brasília, Thesaurus, 2^a. ed.
- KOSTER, Henry. 1978. *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Recife, Secretaria de Educação e cultura, governo de Pernambuco, trad. Luis da C. Cascudo.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1991; 2000. *Censo demográfico do Brasil (Características gerais da população – população por cor, raça e sexo segundo as Mesorregiões, as microrregiões e os municípios)*.
- LAET, Jean de. 1640. *L'histoire du Nouveau Monde ou description des Indes occidentales*, Leyde, chez A. et B. Elseviers, imprimeurs ordinaires de l'Université.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento selvagem*, São Paulo, Papirus.
- LIMA, Nestor. 1990 [1937] *Municípios do Rio Grande do Norte*, Coleção Mossoroense, serie C, DXCVI.
- LEITE, Ilka Boaventura (org.). 1996. *Negros do sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*, Florianópolis, Letras contemporâneas.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 2002. Marrons, colons, contrebandiers, reseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla), *Journal de la société des Américanistes*, 88: 179-201.
- LOPES, Fatima Martins. 1999. *Missões religiosas. Índios, colonos e missionários na colonização do RN*, Recife, UFPE - Mestrado em Historia.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2000a. A escravidão no Seridó: um olhar sobre as fontes judiciais de Caicó e Acari, *Mneme*, 1, 1 (ago-set.)
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2000b. Quando o Sertão se descobre: os documentos pombalenses e a redescoberta da História do Seridó Colonial, *O Galo. Jornal Cultural*, Natal: Fundação José Augusto, ano XI, 4, abril/maio: 19-22.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2001. A escravidão no Seridó: um olhar sobre as fontes judiciais de Caicó e Acari, *Mneme- revista de humanidades* – <http://www.seol.com.br/mneme>.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2002. Vivências índias, mundos mestiços: relacionamentos interétnicos na freguesia da gloriosa senhora santa Ana do Seridó entre o final do século XVIII e início do século XIX, Caicó, Monografia de final de curso (História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, CERES.
- MACEDO, Muirakytan K. de. 1998. *A penúltima versão do Seridó – espaço e história no regionalismo seridoense*, Natal, Dissertação (Mestrado de Ciências Sociais), Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1981. *Velhas famílias do Seridó*, Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1984. *Índios do Açu e Seridó*, Brasília, Senado Federal.

- MEDEIROS filho, Olávo de. 1987. *Os holandeses e a serra do João do Vale*, Mossoró, col. Mossoroense.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1988. Os Tarairius, exintos tapuias do Nordeste, *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 358: 57-72.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1993. *O engenho Cunhaú à luz de um inventário*, Natal, Fundação José Augusto.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1997. *Aconteceu no Rio Grande do Norte*, Natal, Depto. Estadual de Imprensa.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 2001. *Notas para a história do Rio Grande do Norte*, João Pessoa, Unipê.
- MONTEIRO, Denise Mattos. 2000. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*, Natal, EDUFRN.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). 2002. *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*, Rio, ed. da Fundação Getúlio Vargas, Associação Brasileira de Antropologia.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos 'Índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, 4/1, Rio de Janeiro: 47-77.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). 1999. *Ensaio em Antropologia histórica*, Rio de Janeiro, ed. UFRJ.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 2001. *Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico*, Rio, Relatório encaminhado à FUNAI em cumprimento do contrato de consultoria DGEP 30/2000 (mimeo).
- PAVÃO, João Bosco. 1981. *Politique des langues au Brésil, avec le cas spécifique des indiens du Nordeste*, Paris, Univ. de Paris V, René Descartes, Sorbonne, thèse de doctorat de IIIe. Cycle (Sciences Humaines).
- PINTO, Estevão. 1935. *Indígenas do Nordeste. Edição ilustrada*, São Paulo, cia. Ed. Nacional.
- POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento, silêncio, *Estudos Históricos* 3, Memória, Rio de Janeiro, 2, 3: 3-15 (<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>).
- PORTO, Maria Emília Monteiro. 2000. *Jesuítas na Capitania do Rio Grande do Norte. Séc. XVI-XVIII. Arcaicos e modernos*, tese de doutorado, Univ. de Salamanca.
- PORTALEGRE, Maria Sílvia. 1998. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas, *Ethnos*, ano II, n. 2 jan.-jun. (www.galindo.demon.nl)
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvania; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Goís (org.). 1994. *Documentos para a história indígena do Nordeste: Ceará, Rio Grande e Sergipe*, S. Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo, Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado do Ceará.
- PROPP, Vladimir J. A. 1965. *Morphologie du conte*, Paris, Seuil (réed.).
- PROPP, Vladimir J. A. 1983. *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, 2e ed., traduction de Lise Gruel-Apert, Préface de Daniel Fabre et de Jean-Claude Schmidt.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A guerra dos bárbaros*, S. Paulo, Edusp, Hucitec.
- RAMINELLI, Ronald. 1996. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio, Jorge Zahar ed.
- REESINK, Edwin. 1997. *Alteridades substanciais. Apontamentos diversos sobre índio e negro*, Salvador, trabalho apresentado no V Congresso Afro-brasileiro, mimeo.
- SILVA, Elizabeth Lima da. 2001. Remanescentes de quilombos, in: "Negros e negras: diferentes sim, desiguais não", Natal, *Dito e feito*, 5: 35-42.
- VALENCE, R. P. Apollinaire de. 1888. *Histoire de la mission du P. Martín de Nantes, capucin de la Province de Bretagne chez les Cariris, tribu sauvage du Brésil (1671-1688)*, Rome, Archives générales de l'ordre des Capucins (1707).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. Etnologia brasileira, In: MICELI, S. (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, Antropologia, São Paulo, Anpocs, Sumaré: 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*, S. Paulo, Cosac e Naify.

WACHTEL, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.

WACHTEL, Nathan. 1996. *Deuses e Vampiros. De volta a Chipaya*, São Paulo, Edusp.