

---

## **PROCESSOS INTERCULTURAIS**

---

### **DE IDENTIDADE RELIGIOSA:**

---

### **O MUNDO FULNI-Ô**

---

SERGIO NEVES DANTAS

Resumo: *apoiando-se no pano de fundo geopolítico e histórico do Nordeste, brasileiro o autor desvenda a complexa gramática inter-religiosa que envolve o mundo indígena Fulni-ô e o contexto amplo do catolicismo popular, cristianismo oficial e diversas outras religiões mundiais, como judaísmo, islamismo, budismo e baháísmo. Sugere amplificar a matriz inter-religiosa restrita ao plano ideológico etnocêntrico numa inflexão transubjetiva e transcultural.*

Palavras-chave: *inter-religiosidade, tradição, transculturalidade*

**N**este artigo busco refletir criticamente sobre processos interculturais de formação religiosa envolvendo uma tradição indígena e seu entorno geopolítico e histórico, à luz do dinamismo proporcionado pelo encontro da memória afetivo-narrativa e a história. Dirijome, em especial, ao contexto cultural do Nordeste brasileiro, particularmente representado pela sociedade indígena Fulni-ô, no interior de Pernambuco, para dar relevo à complexa gramática inter-religiosa constituída em diversos níveis narrativos – o cultural-ideológico, o mítico-profético e o simbólico-afetivo.

Convém, de início, elucidar o entorno geopolítico e histórico que emoldura os temas, percepções de campo e abordagens gerais. Na apreciação das demandas em jogo, notem-se as múltiplas solicitações do ambiente que incidem sobre o Nordeste indígena contemporâneo, segun-

do as sintetiza João Pacheco de Oliveira, antropólogo de capital influência sobre os trabalhos ali dirigidos. Esse autor ressalta a importância de incorporar a dimensão histórica às análises, como princípio de divisão do mundo social e de estabelecimento de fronteiras. Destaca a formação de uma consciência de povo diferenciado ou “etnia” como sendo fruto de desdobramentos históricos (sobretudo de violências materiais e simbólicas), consciência esta assimilada pelas sociedades indígenas como recurso de sobrevivência. Ao utilizar a metáfora “viagem da volta” com referência aos índios do Nordeste, esse autor chama atenção ao fato de que a população atual das diversas denominações indígenas na região são, na verdade, resultado de vários movimentos de territorialização e casamentos interétnicos entre nativos de diferentes línguas e culturas, que eram reunidos em antigos aldeamentos missionários. Migrações sucessivas desses antigos aldeamentos e a aproximação com comunidades negras descendentes de quilombos teriam produzido, noutro momento, grupos dispersos referidos pelas autoridades como “remanescentes” ou “descendentes”. Há uma aproximação semântica, que resiste aos dias atuais, entre os termos “índios misturados” ou “aculturados” e “caboclos”, denotando um enfraquecimento das raízes indígenas “puras”.

Condenados oficialmente à “mistura” e diante de mudanças na jurisdição e no indigenismo oficial, um processo de emergência étnica, dirá Oliveira, será então desencadeado – impulso natural de afastar-se da condição “índio misturado”, ou “caboclo” para afirmar-se como “índio”. É um processo que se dá tardiamente, pois, além de as populações do Nordeste apresentarem “visibilidade cultural tênue”, quando comparados às populações indígenas da Amazônia, a região não conta com recursos naturais estratégicos para a nação, tampouco constitui área fronteira, sendo portanto, objeto de consideração secundária por parte das políticas estatais. Daí se explica, conclui esse autor, por que o órgão indigenista oficial (SPI e posteriormente FUNAI) não ter concentrado no Nordeste suas ações, estando estas sempre defasadas dos prazos constitucionais de demarcação de terras indígenas (OLIVEIRA, 1993a).

Com a implantação de postos indígenas em diversas áreas do Nordeste, fruto da mudança na política indigenista que tem efeito a partir da década de 20, esses povos receberiam “etnônimos” que os identificavam e os diferenciavam coletivamente. Nesse processo, a política indigenista oficial exigiria uma “prova de indianidade” mediante

a apresentação/exibição, pelos índios, de “sinais diacríticos” que os distinguíssem dos outros regionais (OLIVEIRA, 1998).

Ao promover o encontro entre Antropologia e História, esse autor ultrapassa determinantes reducionistas suscetíveis à dicotomia instrumentalismo/essencialismo tratando de restituir a complementaridade de aspectos culturais-simbólicos e político-instrumentais do fenômeno étnico. Uma indianidade mítico-religiosa no Nordeste, dirá o autor, se engendradora historicamente e resolvida na fronteira com diversos “outros étnicos” – legítimo recurso aos canais abertos pela nova jurisdição da tutela –, agregaria, noutra plano, um sentimento étnico elaborado simbolicamente, numa indianidade/identidade re-construída a partir do sobrenatural (via ritual do Toré, Praiá, Ouricuri, etc)<sup>1</sup>. Ou seja, se as emergências de novas denominações indígenas surgem a partir de vantagens políticas estratégicas, estas só seriam plenamente reconhecidas e legitimadas internamente ao grupo via o sobrenatural: “Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados”<sup>2</sup> para afastar-se da condição de mistura em que foram colocados” (OLIVEIRA, 1998, p. 61).

A diferenciação étnica e as estratégias utilizadas pelas sociedades indígenas nordestinas para tornarem-se visíveis, a despeito desse pano de fundo comum, são peculiares a cada contexto. No caso Fulni-ô, tal visibilidade cultural realiza-se, segundo crêem, no seu reverso – a invisibilidade, o segredo. Uma metáfora-síntese desse movimento pode caracterizar-se enquanto “expansão e contração do segredo”, uma relação recursiva com duplo ponto de partida.

O primeiro – de expansão – dá-se na amplificação de participação Fulni-ô no mundo cultural do “branco”<sup>3</sup>. É o segredo que migra personificado no dia-a-dia Fulni-ô através do não-dito: o silêncio, o tom enigmático do discurso, ações segredadas, etc. Ou seja, há um segredo cultural que se expande em sentido de troca intersubjetiva em vários níveis: no intercâmbio entre crença ancestral e simbologias religiosas outras que perfazem a totalidade da experiência do sagrado Fulni-ô, entre seu mundo social e o envolvente, na atuação política, enfim, quando o segredo da crença torna sua cultura fonte inesgotável de atenção e atração.

O segundo ponto de partida – de contração – tem seu curso na barreira instituída à entrada na aldeia do Ouricuri e no ritual secreto de

mesmo nome que, teoricamente, protege os Fulni-ô de danos externos: invasões e representações burlescas sobre seu modo de vida. Aldeia secreta que, no entanto, abre suas portas ao público, excepcionalmente durante a celebração/missa de abertura, marcando a entrada no ritual. Assim, assumido e anunciado coletivamente, o secreto ritual completa o círculo tornando-se público, noticiável, de certo modo, visível.

Enfim, para resumir, considerem-se as seguintes demandas que incidem sobre essas sociedades, sob o campo de visão do antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999): a) As demandas indígenas no sentido do reconhecimento oficial de suas diversidades, e a conseqüente reelaboração cultural acionada no interior dos grupos como recurso legítimo ao encontro de canais abertos pela nova jurisdição e tutela, e b) Um estado predominante de suspeita e cobrança por parte da opinião pública, quanto à “indianidade” dos índios do Nordeste, condição esta que acarreta aos índios constante vigilância no sentido de manutenção da linha fronteira com outros regionais.

A despeito de uma justificada cumplicidade acadêmica frente ao direito étnico em favor da alteridade, procuro aqui demonstrar a necessidade de uma amplificação dialógica amparada nos elos de interlocução entre demandas pela fronteira e propensões à semelhança. Fixar-se exclusivamente na descrição e ideação do étnico disjuntivo, no afã de satisfazer plenamente a realização da visibilidade dos índios do Nordeste, tem como efeito colateral alimentar o paradigma exclusivamente diferencialista, etnocêntrico, contrastivo e relativista, ainda contemporâneo do metiê antropológico. Os reflexos disso são sentidos, na prática, em diversos graus de intolerância crônica entre índios e não-índios.

Outros níveis de realidade, complementares e abertos ao exame etnográfico, problematizam o argumento, reclamam uma leitura em maior profundidade e abrangência. São os espaços da conjunção, da solidariedade, de aceitação e legitimação recíprocas do “outro”, a partir da convivência. A premência de se manter uma dinâmica permanente de manutenção de espaços de alteridade não inibe o impulso do conviver, do acolhimento – de afetos e vontades ontológicas de inclusão e semelhança.

O complexo cultural inter-religioso não se resume à práxis ou política da alteridade, mas envolve uma complexa gramática intersubjetiva, onde aspectos de alteridade, ipseidade, si-mesmo e outro associ-

am-se um ao outro para se estabelecerem. Relativizando espaços de primazia da identidade religiosa centrada na fronteira intercultural, os exemplos que seguem procuram evidenciar tendências marcadas na interdependência entre culturas: intrincadas vias intersubjetivas envolvendo conflitos, violências, e complementaridades simultâneas. Nas diversas leituras dos casos individuais, o singular etnocentrado desdobra-se num alargamento da crença do si-mesmo, que busca incessantemente universalizar-se na relação com outrem.

Como recurso extensivo ao ensaio como um todo, exploro a memória coletiva, as nuances mítico-proféticas, a arte narrativa, enfim, que em sua intimidade sutil, repõem o vigor e a complexidade do arranjo identidade-memória-imaginário religioso, relativizando e deslocando a identidade de uma matriz ideológica etnocêntrica, para exprimi-la amplificada, na projeção de um elo de pertença universal.

Nesse sentido, é oportuno registrar a emergência recente de provisões legais que sinalizam novos afrescos no tocante à esfera de interlocução entre culturas – a exemplo do decreto nº 6.040, da Presidência da República, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais<sup>4</sup>. Note-se, do escopo geral desse documento, a ênfase dedicada à inclusão social, à cidadania equitativa e à participação integral de comunidades tradicionais nos processos de desenvolvimento da sociedade maior e, em caráter particular, as seguintes diretrizes:

- Art.1º, alínea XIII: a erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa;
- Art. 5º, alínea I: [...] Planos de Desenvolvimento Sustentável [...] deverão ser elaborados com a participação equitativa dos representantes de órgãos governamentais e dos povos e comunidades tradicionais envolvidos; [...] participação de representantes dos povos e comunidades tradicionais nas instâncias de controle social;
- Art. 3º alínea V : garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade [...].

Este ensaio representa um esforço para se caminhar nessa direção por meio da reflexão crítica sobre um processo intersubjetivo de vivência e percepção religiosa numa área indígena, amparada em aportes do universo mítico-profético, etnohistórico e da memória afetivo-

religiosa, através de imagens que se desdobram do universo cultural etnocêntrico à inflexão transubjetiva e transcultural.

## MITOLOGIA PROFÉTICA E OURICURÍ SAGRADO

A dialogia entre etnohistória e imaginário mítico local revela-se útil enquanto preâmbulo aos tópicos centrais deste ensaio. Fatos trágicos da memória coletiva Fulni-ô compõem o cenário do inter-relacionamento entre índios e não-índios na cidade-aldeia de Águas Belas<sup>5</sup>, servindo de pano de fundo para percepções mítico-religiosas, inter-religiosas e múltiplos simbolismos tecidos no dia-a-dia urbano. Através desse pano de fundo geopolítico e histórico se estabelecerá a comunicação do mundo prático ao mito, à profecia, ao sagrado. Eventos gravados na historiografia regional e local alimentam o imaginário mítico, traduzido em lembranças de profecias de velhos ancestrais.

Recursivamente, a narrativa dos acontecimentos “concretos” não romperá vínculos com a memória mítica. Nesse nível do real, cenas e personagens ancestrais, portadores de sabedoria e visão, conservam vestígios de um cerco urbano sobre a aldeia, mas re-orientam o olhar através de uma liberdade de espírito que instrui e (re) cria uma condição peculiar de existência. De sorte que um cenário de lembranças mítico-proféticas torna-se incessantemente contemporâneo. Sob a moldura do dia-a-dia desse mundo projetado colocam-se personagens e heróis-narradores de visão aguçada, capazes de ver o tempo e sair dele para lembrar ao grupo princípios cíclicos, de tempo reversível:

*A aldeia poderá ser cercada por não-índios, levando princípios e energias diferentes, e podem fechar os espaços mais fortes do grupo [...] e o desaparecimento dos espaços na reserva. Se não souberem assegurar os ensinamentos de seus grandes troncos – que lhes fizeram milhares de revelações – poderão chegar a extinção (Antonio Jose Moreira – Tuni xisé)<sup>6</sup>.*

A memória profética, na descrição que segue, alude a pontos específicos da paisagem geográfica: “Um dos velhos índios profetizou o encontro de duas pedras para o final de direito e merecimento dos índios. Outro velho previu a pedra cercada de muitas casas, o que na verdade não deveria acontecer” (Marilena).

As pedras em questão, lugares sagrados para os Fulni-ô, inserem-se ao perímetro atual da reserva, localizadas no espaço urbano e rural. Marcos da memória espacial, são matéria-prima para um número de profecias. A pedra dentro da cidade é conhecida como Tatka Klidjoõkya, “a pedra do Cruzeiro”: “porque no Sábado de Aleluia de 1900”, conta Marilena, “o padre da época, José Antônio Cavalcanti convencera os índios a pregar uma cruz em seu topo, onde permaneceu”. Na área rural, Tatká-tokthuldjoõkya, conhecida por “Lagoa da Pedra”, situa-se na divisa da cidade, próximo à rodovia. “Há esta profecia”, contam Vanide e Marilena, “... de que num futuro próximo estas duas pedras iriam se juntar.” Na trama entre passado presente, fantástico e real, a visão profética fundamenta a perspectiva maleável do agora. A profecia foi mal entendida, dizem as amigas, “as pessoas não entenderam o seu sentido”, interpretando as palavras no seu sentido literal: de que de algum modo uma pedra viria na direção da outra. Hoje, com a crescente urbanização da cidade, entende-se o caráter real da profecia: as ruas se multiplicariam, “unindo” as duas pedras à malha da cidade, fato prestes a se consumir. Não sem conseqüências: segundo narrativas ancestrais “... não se deveria construir nenhuma casa do lado da pedra.” Em 1960 “foi criado ao lado direito da pedra do cruzeiro, um ambiente de prostituição, por um senhor de nome “Zé Pretinho”; a pedra servia de recinto para os amantes noturnos que freqüentavam o cabaré, construído bem ao lado.” No resgate da palavra profética de *Tuni-xise*, Marilena acentua:

*[...] caso isso viesse a se concretizar, poderão desaparecer os grandes mistérios presentes neste sagrado local. O mesmo acontecerá com os índios: a aldeia poderá ser cercada por não-índios, levando princípios e energias diferentes, fechando os espaços mais fortes do grupo, podendo inclusive dominar as forças misteriosas dadas pelo criador aos nativos de Águas Belas. As coisas ruins são os círculos fechando os espaços das pessoas, misturas, mortes.*

A expressão grifada une o topográfico ao ontológico. Essas pedras sagradas, prossegue: “... são marcos de grandes revelações para os Fulni-ô ... fizera ver o que não viam, ouvir e palpar o que os seus juízos não alcançavam.” Pedras tomadas como símbolos de ação espiritual, objetos de *devoção e adivinhação*, hierofanias análogas às estu-

dados por Mircea Eliade (1998) no contexto religioso de muitos povos. Através delas lia-se os segredos do destino, dos fatos desejáveis e indesejáveis. Outro evento tomado a um passado antigo, confirma a profecia dos velhos que contaram o que viram com auxílio das pedras: profundas imagens de pesadelo e desagregação espacial, conflito cujos desdobramentos explicariam a razão do isolamento da aldeia sazonal do Ouricuri.

Trata-se de evento provavelmente ocorrido em 1916<sup>7</sup>, envolvendo antepassados que habitavam o antigo aldeamento junto a Serra do Comunati. Os Fulni-ô foram expulsos em meio à disputa de coronéis pela posse da terra. Note-se que, na trama entre narrador e narrado, à entrada das falas, os verbos no presente referem à dor de outrora como presenças fortes no espaço do agora. São imagens/valores de solidariedade grupal. Recordam D. Lourença e D. Valentina:

*É uma veia que dói dentro da gente; não se pode nem re-lembrar que ainda dói na gente. Esses índios mais velhos não tinham um espaço como os de hoje. Quando a família branca se aproximava era para correr com eles. Vinham com a polícia para xingar, queimar as palhoças, chutar as panelinhas de barro que eles tinham no fogo. Os indiozinhos botavam a sua trouxinha, iam se esconder nas matas. [...] Essa minha vó, quando se viu perseguida, foi para uma tribo pelo lado de Arcoverde, Vila de Cimbres, Santana, Poço, Bom Conselho, por esse mundo caboclo era espalhado (D. Lourença).*

*Casa de palha..., tocavam fogo e faziam o povo correr de noite, de dentro das casas.... Perderam aquela menina..., que morreu dentro da rede. A bichinha..., dentro do fogo. As mães correram e deixaram a menina dentro da rede, morreu..., queimada. Era assim esse povo da rua (Dona Valentina).*

Cenas de casas de palhas de Ouricuri sendo queimadas e o desterro para territórios circunvizinhos são imagens recorrentes, marcos da memória coletiva que repercutem na composição de arte indígena. No trecho da letra da música “Índio é Terra” (CD recente de grupo de jovens da “Banda Fulni-ô”), note-se a interessante combinação desses temas de injustiça, piedade e desabafo, com a história da conquista da América portuguesa, integrando a sagrada canção do degredo:

Tedoyadekasê<sup>8</sup> (Sem dó):

*Quando os brancos chegaram / No seio dessa terra! Não tiveram dó.  
Foi nos vendo como crianças! Que nos enganaram...  
Como pode se dizer! Que a causa desse problema! Tenha sido por meu  
pensamento?! O meu sentido?  
Como contar agora! Sobre nossas casas de palha...  
Que não existem mais.*

É importante notar que devido a determinações geográficas, principalmente a não disponibilidade de vastos territórios inabitados (como é o caso da Amazônia), os Fulni-ô não puderam deslocar-se em grupo para se reorganizar noutro ambiente. Os sobreviventes teriam se dispersado pela região como única alternativa de fuga.

Na narrativa dos eventos “reais” da tragédia entram em cena personagens ancestrais, emprestando ao vivido uma atmosfera mais densa de valores, sentidos e nuances. “Num momento seguinte”, conta Marilena: “foram guiados espiritualmente. Os troncos<sup>9</sup> foram chamando, um a um, atraindo-os para um mesmo local e, a partir desse primeiro encontro, se reagrupando aos poucos. Combinavam o dia certo para as reuniões, baseando-se na posição das estrelas.”

Este local de refúgio corresponde ao da atual aldeia sazonal do “Ouricuri”, acrescenta Marilena, quatro quilômetros distante da aldeia grande na cidade. É ali que os Fulni-ô realizam anualmente, seu ritual sagrado impreterivelmente a uma mesma época do ano e durante três meses.

No que o espaço emana à lembrança e à imaginação, o Ouricuri é esse passado de violência, seguido de redenção e poder, *locus* favorável ao adensamento de valores sagrados ligados às idéias de privativo, refúgio, esconderijo, secreto.

Como epicentro do sagrado Fulni-ô contemporâneo, a temática do Ouricuri, bem como a da caminhada anual rumo a esse espaço sagrado, são bastante apropriadas para ilustrar as reflexões que seguem, dedicadas à consideração mais total de uma consciência religiosa. Trata-se de considerar impulsos que ministram ao movimento do espírito ambiência no plano da transubjetividade, quando “si-mesmo” e “outro” acham-se imbricados no imaginário mítico e no cotidiano. É a esfera da troca, do diálogo paradoxal entre sagrados: movimento de permuta de imagens, gestos, ritos e símbolos bilaterais,

que convergem para semânticas complexas. Um novo movimento na cultura descortina-se nessa ambiência concomitante de rupturas, violências e contrastes, por um lado, e de entrelaçamentos, projeções, e pertencimentos ampliados, por outro.

## TRILHA DO OURICURÍ – JUAZEIRO SAGRADO E INTER-RELIGIOSIDADE

Os amigos Fulni-ô gostam de enfatizar um fato peculiar: se durante a convivência na cidade (aldeia grande) não raro se testemunha animosidade interna, conflitos e diferenças inter-pessoais, ao se chegar ao Ouricurí, para os três meses de ritual, tudo isso misteriosamente cessa. Ali deverá reinar, afirmam, “o respeito, a unidade, a obediência, uma ampla reconciliação”.

Reconciliação é um tema que, na sua dimensão mais sensível, designa o âmbito total da experiência do sagrado. Vale notar que reconciliar, como “ligar, juntar ou unir”, nos diz Campbell (1995), aproxima o sentido da raiz sânscrita Yuj, de onde deriva Yoga – núcleo da experiência espiritual de base oriental. Do mesmo modo, no mundo sagrado ocidental, continua, a palavra “religião”, do latim re-ligio, designa “ligar de volta ou atar”. Também Eliade (1998) identifica sentidos análogos no simbolismo mágico-religioso universal, à maneira de uma escalada através de um eixo ligando regiões cósmicas. A ascensão rumo à realidade absoluta (Deus), instaura um retorno (re-união) às condições paradisíacas perdidas.

Um eixo, uma linha, ou “escalada ao divino”, sentidos avizinados ao termo “trilha sagrada,” que de início me ocorreu para nomear a experiência de caminhada anual rumo ao Ouricurí. Tudo se passa como se uma caminhada mágica operasse na intimidade do ser que se transporta na ventura de trilhar, numa fusão da alma com o caminho. Dona Lourença assim o expressa, antecipando sua peregrinação, como num insight em poema: “O Ouricurí está lá, mas deixa que está aqui, porque é nosso, está dentro da gente.”

Assim, “reconciliação” é um impulso que se realiza no encontro da fenomenologia com a história. Um caminho produzido no imaginário histórico e sensível repõe o pleno sentido de liberdade outrora reconquistado no lugar. Realiza a vitória do espírito através do “reto caminho”, movimento salutar de peregrinação ao “centro do sagrado”, tal e quais as imagens de ascensão, em Eliade, à re-

gião primeva, celestial. Michael Taussig, noutro contexto, descreve a experiência da seguinte maneira:

*Impregnar uma paisagem com significado moral e até mesmo redentor é, para a maioria de nós, nada mais do que fantasia romântica. Existem, porém, ocasiões em que viajar através de uma paisagem significa fortalecer-se, ao levantar seu significado. Transportado adiante, em uma linha no espaço, o viajante percorre uma história. A linha apreende o ímpeto do poder da ficção, enquanto a flecha do tempo avança através do espaço fora do tempo, imóvel, primevo e divino (TAUSSIG, 1993, p. 318).*

Quando pela primeira vez percorri á pé o caminho rumo ao Ouricuri, escrevia:

*Os sinais de vida da cidade vão minguando cedendo a outros que se insinuam na paisagem por força de uma sugestão de sonho e abstração, inspirada na etnohistória do lugar. Não fosse assim nada se mostraria tão vivo naquele cenário pardo e solitário de cerrados beirando os lados da estrada, num solo de brejo seco prenunciando o sertão. De sorte que toda uma topografia simbólica toma corpo: pedras, arbustos espinhosos, cactos, mandacarus, cruz em beira de estrada..., cada vista do cenário rústico do brejo adensando uma vegetação tão seca e tão viva no sonho e na memória; enfim, em tudo aparentemente inerte paira uma força e a sensação de imergir numa corrente de fé e sonho, desejos de milagre e transcendência, numa trilha sagrada, enfim, aberta com história e mistério.*

Esta marcha coletiva, sobretudo mística e íntima em direção ao Ouricuri, sugere a “via sacra”, judaico-cristã, trilhada com símbolos fortes. Em nosso contexto leia-se “jornada ritual de transição”, do aprisionante mundo urbano, para a libertação sagrada, reunificada, reconciliada: Ouricuri.

Via sacra ou trilha sagrada indígena, quiçá idêntica força de peregrinação tenha transportado um frade para este reino do refúgio, proteção e milagre. Quem nos conta é bem familiarizado com a linguagem do catolicismo. Vicente (Fulni-ô) é um caso raro na aldeia de alguém versado na espiritualidade indígena, tanto quanto na teologia cristã. Como ex-seminarista, almejava servir a seu povo como padre indígena. Na véspera de São Pedro de 2001, revelou:

*O Frei encontra-se em missão na paróquia de Águas Belas. Fez uma promessa com o Ouricuri. Pediu para que os santos do Ouricuri trabalhassem em prol dele de modo que o chefe provincial aceitasse seu pedido de ficar aqui conosco, celebrando em nossa capela na aldeia. Como este aceitou, a promessa foi paga. Fez uma caminhada daqui para o Ouricuri, com o povo, descalço, e foi celebrar lá. Levou umas fitinhas, mandou amarrar no santo juazeiro. A fitinha se amarra no galho da árvore. Do mesmo jeito que o povo da cidade amarra nos santos católicos.*

A visita do Frei ao reino do Ouricuri constitui significativa e intrincada exceção, já que a presença de não-índios somente é permitida no dia da entrada oficial do ritual, em cerimônia aberta ao público. Durante esse breve espaço anual celebrativo sagrado indígena e catolicismo popular citadino se recriam, nutrindo-se reciprocamente de seus sistemas simbólicos. Produz-se um fortalecimento recíproco da crença do si-mesmo no reconhecimento implícito da fé do “outro”.

As fitas amarradas ao Juazeiro sagrado é um exemplo marcante dessa gramática do sagrado intersubjetivo, durante a celebração; ocasião permeada de flagrantes isolados e gestos aparentemente secundários, mas de grande significação simbólica. Para entendê-los, convém esclarecer demandas e motivações em jogo. A força universal do milagre e redenção recobre ali mútua causalidade envolvendo a aldeia do Ouricuri (que tem no centro do pátio principal do ritual um pé de juazeiro) e a cidade de Águas Belas: espaços de luz e sombra, um em relação ao outro, quando considerados, sob o ponto de vista indígena ou não-indígena. O Ouricuri/juazeiro sagrado é o espaço do exótico, do ponto de vista da crença cristã, lugar do mistério, recôndito hermético e proibido de Águas Belas. Interessante o comentário de um amigo da cidade, de que “todo juazeiro tem longos espinhos, mas no juazeiro sagrado dos índios não há um sequer, é um mistério”. A cidade, por sua vez, é espaço memorial da desordem, do conflito por terras, se vista pela ótica da aldeia. Sublinhe-se que caos e ordem participam do arquétipo da criação. O par ordem/desordem se completa na relação aldeia-cidade, nessa ambivalência de luz e treva, morte e vida, ingredientes necessários ao milagre.

Nesse contexto, produzem-se configurações intersubjetivas que transfiguram as identidades em jogo: a conjugação “eles” transmuda-se

na percepção de um “nós” onde não há mais certezas absolutas, nem identidades simples, mas cogitos ampliados. É quando vemos fervorosos católicos citadinos se aproximarem do limite do pátio que abriga o juazeiro sagrado, espaço reservado ao mundo masculino indígena. Na corda fronteira onde somente homens Fulni-ô podem avançar, um índio caminha em direção ao branco (que o aguarda do outro lado da corda) para ouvir o que já presume. Da mão do “branco” recolhe uma fita colorida e um pedido (promessa) regado à fé, que acolhe e guarda em segredo. Segredo que, desta feita, não os divide, mas os tem em partilha. Dirige-se, então, ao juazeiro e amarra a fita a um ramo da árvore.

Repete-se um gesto que ao longo do tempo vem constituir rito lacônico, co-operado, estabelecendo um canal entre sagrado indígena e catolicismo popular. A promessa amarrada à árvore sagrada é um misto de magia e religião popular. Na fita registra-se o pedido ou milagre alcançado, à maneira de voto/ex-votos: representações regionais por imagem, inscrição, órgão de cera, tábuas pintadas, etc., que se oferece e expõe numa igreja ou capela, em comemoração de voto ou promessa cumprida. Práticas comuns no campo do imaginário popular católico; trata-se, noutro nível, de afrescos simbólicos que fixam o voto através do gesto de fé, à espera do milagre, ou ex-votos, em atendimento a graças alcançadas.

O juazeiro é o epicentro do sagrado Fulni-ô. É o índio, vale notar, que conduz o voto do branco para amarrá-lo a seu próprio centro de forças. No gesto de acolhida do índio, duas crenças reconhecem-se. Em particular, fortalecida e legitimada nesse reconhecimento, a crença indígena afirma-se através da fé do branco.

#### O COMPLEXO MUNDO DA CRENÇA FULNI-Ô: DO ECUMENISMO ETNOCÊNTRICO À INFLEXÃO RELIGIOSA TRANSCULTURAL

Inúmeros outros exemplos de vivência e convivência inter-religiosa na aldeia encontram paralelo num movimento geral de abrigar-se em si e abrir-se à convivência para ampliar-se no todo. Note-se, de passagem, que em “História de Lince” Levi-Strauss (1983) já sugeria uma disposição de espírito indígena de transcendência via “abertura ao outro”. Em cada situação e contexto revelam-se nuances e significações peculiares desse movimento geral.

Do contexto Fulni-ô, documentos e falas indicam um abrir-se etnocêntrico que pode ser concebido enquanto reação às arbitrariedades e tensões sociais que remontam os primórdios da colonização. Vejamos alguns exemplos ligados ao cristianismo missionário da conquista. Reminiscências da implantação do catolicismo no Brasil colonial tornam-se incessantemente contemporâneos, repercutem na disposição Fulni-ô de diálogo com confissões religiosas outras que mantém contato.

O padrão desse diálogo afigura-se resposta assemelhada às violências simbólicas em que os indígenas eram submetidos. À época do Concílio de Trento, tipologias oficiais reduzem a crença indígena a idolatrias, heresias, e cerimônias diabólicas. Com a proposta de renovação da Igreja católica, oficializada nos concílios Ecumênicos (Vaticano I e II), as visões atingem a contemporaneidade com afirmações sobre um possível caráter indígena inclinado à rebeldia, à inaptidão de tornar-se homem universal, ecumênico, de resistência, enfim, a um catecismo universal<sup>10</sup>. Esse viés de leitura do sagrado indígena torna-se parâmetro geral radicado nos meios eclesiásticos, a julgar pelo trecho do relatório do vigário de Águas Belas Emílio Lins, em visita a aldeia Fulni-ô, em seis de janeiro de 1931: “Realizou-se, com alguma pompa, a festa dos caboclos da aldeia desta paróquia. Nenhuma religião ali encontrei e ‘Deus scit [Deus sabe] o que seja aquilo’”<sup>11</sup>.

Analogamente, o historiador Mário Melo, ao descrever as tradições dos Fulni-ô (antigos Carnijós), reproduz a abordagem que caracteriza o índio como um ser que voluntariamente se isola num retiro solitário e hermético, privando-se do caráter cristão ecumênico: “Os carnijós não sabem do seu passado remoto. Não têm idéia de como veio o homem ao mundo. Ignoram o relato bíblico do dilúvio”.

A dimensão intersubjetiva do sagrado Fulni-ô, na relação com denominações religiosas de fora, requer, num primeiro plano, tal contextualização histórica, quer dizer, a compreensão do movimento narrativo que Walter Benjamin (1985) exprime como “histórias contadas à história”. Os depoimentos que registrei recentemente, que integram a narrativa bíblica Fulni-ô do dilúvio, re-enviam à História a verdade bíblica, desta feita às avessas, como se para subverter a insinuação de uma suposta inaptidão para o ecumenismo. A narrativa indígena espelha, num nível, a máxima religiosa ocidental – símbolo expresso, na referência ao ecumenismo, de aber-

tura eclesiástica no mundo moderno. Na interlocução com o catolicismo, os Fulni-ô demonstram, não somente uma disposição de afirmar-se ecumênico, como invertem etnocentricamente a questão do homem universal e a suposta falta de um passado. Narram, teatralizam e escrevem, suas memórias, situando o dilúvio universal no centro mesmo de sua origem ancestral. No enredo mítico que sumariamente reproduzimos abaixo, os brancos contracenam em papel secundário, já que a narrativa consagra os índios como os primeiros seres humanos a serem reconhecidos por Deus:

*Contava-se que na criação e renovação da humanidade, o índio sabia que a humanidade tinha sido extinta pelo dilúvio. Para a humanidade renascer foi necessário que o índio fosse submetido a provas, testes espirituais, ele foi um privilegiado escolhido por Deus, que se fez homem para vir à terra e testar a capacidade indígena de adorá-lo. Alguns rastros de gente Ele seguiu, e foi identificando. Ele sabia que aqueles homens eram índios, mas os índios não sabiam que aquele homem estava se fazendo de homem, sendo o próprio Deus! Então começou a testar, indagar o índio, perguntou várias coisas: o que ele fazia, o que ele queria, como iria adorá-lo, se sabia da existência de Deus, o que necessitava para viver... E tudo o que o índio propôs ao Homem que perguntava, foi aprovado. [...] Ele continuava a perguntar: Como é que você vê a pedra, como é que você vê o mar, como é que você vê o peixe, como é que você viu esse mundo que se acabou? O índio respondeu que tinha visto o mundo que se acabou porque não haviam mais possibilidades. Não haveria possibilidade para o mundo existir porque este estava desobediente aos princípios de Deus. Então, aqueles que sobrassem, seriam aqueles com a obrigação e o compromisso para com Ele, perante Sua criação. Então, o próprio Deus que se fez homem para testar, disse: 'Sim, você está certo. Tudo isso ficará para você, seus filhos e seus netos, e para toda a geração que vier depois de você' (Marilena).*

O impulso à transcendência universal dá-se etnocentricamente, a partir de símbolos de fora, recriados a partir do repertório inerente à crença, como reação à discriminação. O diálogo inter-religioso traduz-se numa condição de excelência Fulni-ô perante as múltiplas experimentações religiosas que mantem contato. Nos exemplos que seguem destaque exemplos característicos da interlocução Fulni-ô com as grandes religiões universais, para abranger, em seguida,

campos de aproximação com o Catolicismo popular.

O Sr. Nézio (compadre Nézio) lembra que “... há muito tempo, um tal de Dom Anúncio, a segunda pessoa do Papa, veio de Roma visitar somente nossa aldeia, no Brasil”.

Marilena diz que a religião indígena é a base de todas as outras:

*É uma fonte que se expandiu de várias formas para alguns povos, por isso todas as religiões se relacionam. Quando nós conversamos a respeito da nossa religião tem um pouco da história de Noé, um pouco de Maomé, cada um de uma maneira diferente. Quando entra para o Catolicismo tem a história de Caim, de Abel, e estas coisas se relacionam, em detalhes pequenos, mas tem um relacionamento. Em todas essas formas de religião, em todas as coisas que eu leio, o Mórrom, o Protestantismo, o Budismo, etc., têm uma variedade de semelhanças pequenas.*

Quando examina os escritos bahá'ís<sup>12</sup> Marilena é levada a concluir que os Fulni-ô já eram bahá'is desde o princípio: “os índios foram no início bahá'ís. Os verdadeiros bahá'ís. Hoje eu percebo que os índios agem, inconscientemente, de maneira bahá'í. Quando eles seguem os princípios religiosos deles, eles são bahá'ís”.

Bahá'u'lláh, mensageiro fundador da Fé Bahá'í, já teria possivelmente se revelado aos Fulni-ô, segundo Marilena, muito antes de consagrar uma nova era aos brancos. Veio através de uma figura ancestral, adverte, segundo o que se pode deduzir do relato de um velho índio da aldeia:

*Foi Corí, um brasileiro, que me contou sobre a Fé Bahá'í, tinha um outro que era persa. Eu os recebi na minha casa e tratei de conversar e perguntar sobre o Bahá'í, e comecei a ler pequenos textos. Veio-me o desejo de entender mais sobre Bahá'u'lláh porque eu pressenti que um velho índio já tinha me contado uma história sobre Bahá'u'lláh, com um nome diferente, na língua indígena, Yathê. E ele começou a prever os tempos.*

Semelhante propensão em torno da própria experiência como eixo de excelência do sagrado, marca as declarações que seguem, com respeito a imagens emblemáticas do catolicismo popular. Dona Eulina narra que Padrinho Cícero visitou Águas Belas três vezes, se dirigindo exclusivamente à área indígena: à capelinha dos índios. Abaixo, a narrativa da segunda visita:

*A primeira vez que ele apareceu não é da minha lembrança, mas a segunda vez eu tenho uma lembrancinha porque eu estava com a idade de três anos. Ele apareceu com um jeguinho, um papagaio, e uma arara, em cima de um burrinho. Muitos pensam que ele era simplesmente padre, mas ele era um dos devotos que existiu na terra para fazer o bem e tinha uma missão com o povo, obrava milagre através da interseção divina. Ele veio com um manto branco, com chapeuzinho pequeno, ainda novo. Pediam a ele para fazer missa na Capelinha. Ele não fez missa mas reuniu com as índias. Evitou a missa para não juntar muita gente da cidade que não gostava dos índios. Realizou sua missão, fez umas práticas, recomendando os índios. Padre Cícero tinha a força e o poder de Jesus Cristo para curar as pessoas.*

Seguindo a trilha de interlocução indígena com o Catolicismo popular, destaque-se que a imagem de Nossa Senhora foi encontrada na lagoa, pelos Fulni-ô, símbolo histórico que lhes confere primazia. Examinemos esse caso em maior detalhe.

#### MARIA É YSAKLANELHÁ: UM MITO COMPARTILHADO

No plano mítico-histórico a figura milagrosa de Nossa Senhora insere-se ao episódio de fundação de Águas Belas, daí manifestar-se um sentimento Fulni-ô de direito de posse sobre a cidade. Dois sentidos de posse se superpõem. O primeiro traduz-se na fala de Sr. João Pontes (cacique): “a cidade, infelizmente talvez, é filha da área indígena, porque uma légua em quadro aqui é nosso, pertence ao índio”. À percepção objetiva, de que os limites da cidade estão compreendidos em território indígena, alia-se o imaginário mítico: os Fulni-ô vêem-se como atores principais no mito de fundação da cidade. Por um lado, Nossa Senhora da Conceição, santa padroeira de Águas Belas e da aldeia, é a mãe universal no sistema da crença indígena; por outro lado, a imagem foi encontrada pelos Fulni-ô próximo à lagoa onde atualmente ergue-se a matriz da cidade. Sua aparição é associada a uma imagem de madeira que os Fulni-ô afirmam ter sido achada por seus antepassados, na lagoa, e conduzida para uma capelinha construída na aldeia. Vicente Fulni-ô: “Eles diziam aos índios: – olhe, vocês vão adorar essa imagem que veio do céu, que ela veio proteger vocês, ela veio mandada por Deus! Só que dentro dos princípios indígenas, eles já sabiam a

forma de adorá-la”. Vicente, como ex-seminarista cristão e profundo conhecedor da religião Fulni-ô, detalha:

*Na religião indígena Maria é conhecida como Yasaklanelhá. Yasá significa ‘nossa mãe’, e Klane quer dizer ‘grandiosa’. Lha, como se fosse um pronome de tratamento. Seria então ‘nossa sagrada mãe grandiosa’. Na religião indígena ela é mãe de todas, como na religião católica, e é também irmã do próprio Deus. Às vezes torna-se também esposa do próprio Deus.*

A autenticidade canônica da santa é comprovada no mito a partir de recorrências milagrosas – legitimadas mediante um teste sanguíneo. Vicente:

*[...] a aldeia era ali, onde hoje é o centro da cidade, e onde está a igreja era uma lagoa. Alguns índios que foram para lá na lagoa encontraram uma bonequinha. Existe o fato de que eles a beliscaram e saiu sangue do dedo dela. E a levaram para casa e a colocaram numa bolsinha de palha, e a guardaram lá. E ao procurarem na bolsinha ela já não estava. Mais uma vez a encontraram na lagoa. Então a levaram de volta para a bolsinha. E outra vez sumiu e a encontraram na lagoa. Aí veio essa necessidade de construir uma casa para ela, ali mesmo na lagoa.*

Os desdobramentos seguintes culminam na doação de parte dos lotes à Igreja, em nome da santa, evento desencadeante do nascedouro do núcleo urbano. Assim, para o que nos importa, é por intermeio do índio que a cidade é erguida. Numa dimensão sensível: “a força da grande mãe, que veio com o nome N.S. da Conceição, se apareceu em nossa terra, nos pertence” (Sr. José Correa). É plausível supor, por extensão, que a bênção da “grande mãe” corre nas veias da tradição Fulni-ô, e zela pela cidade.

Assim, também os Fulni-ô devem zelar – seguir o exemplo da grande mãe padroeira. Considerando que a aparição da santa pertence à memória coletiva dessa sociedade, constituindo a base para surgimento da municipalidade, é compreensível que os Fulni-ô – tendo ali reconhecido raízes e nutrindo no plano místico-imaginário um sentimento de posse sobre a cidade – tomem para si responsabilidades pelos destinos da mesma. O amigo Vicente Fulni-ô narra uma passagem interessante:

*Em uma das missas aqui na aldeia, um branco veio sugerir que a gente se posicionasse junto com o povo católico da cidade e fosse à câmara dos vereadores pedir ao prefeito para mudar o nome da praça, e caso ele não aceitasse, que se fizesse um plebiscito popular, com uma eleição para a escolha do nome. Os Fulni-ô, naquela noite mesma se reuniram e concluíram: “não fomos nós que encontramos a santa? Então devemos nos unir para que o nome da praça seja Nossa Senhora da Conceição!*

A decisão relatada por Vicente veio a termo. Em doze de junho de 2001, dia anterior à celebração nomeada “Emancipação Política”, que abre a festa do São João do Município de Águas Belas, testemunhei um grupo formado de índios e não-índios, liderado por dois padres locais, reivindicando ao prefeito a mudança de nome da praça principal. Sob consenso: “Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas”, faria jus aquele evento primordial, sacralizado pela Igreja, eternizado pelos índios. A aparição de Nossa Senhora na lagoa consagra o local onde mais tarde se ergueria a igreja matriz e a cidade.

Sob as hostes da mesma padroeira, cidade, paróquia e aldeia se pertencem no plano mítico; fronteiras geométricas são jogadas para o plano do relativo e do complexo. Não sem antagonismos. Evento generativo, a aparição da santa evoca sentimentos difusos, valores e símbolos ambíguos e contraditórios. São muitas as versões indígenas cujas interpretações nem sempre carregam apreciação positiva e otimista. Não há consenso quanto à natureza milagrosa da santa. Reproduzo abaixo uma versão indígena da história mítica da santa, narrada em Yathê, e legendada em Português, no filme: “Cantos e Lágrimas da Natureza”<sup>13</sup>. Do relato, destaque-se que a idoneidade da Igreja é abalada mediante a evidência de uma prática estratégica de erguer falácias com Deus para fins materiais. Ao final, paira a idéia de poder, por parte dos Fulni-ô, ao desvendarem a verdade. É Sr. Francisco, ancião, “conhecedor da verdade dos fatos”, que fala pelos Fulni-ô:

*Um dia umas índias saíram para procurar lenha, e perceberam perto de um lago, ao pé de um imbuzeiro, uma forma estranha, que parecia com um pequeno ser humano. Eles chamaram os homens brancos. O branco que foi ver não viu nada, mas disse que era, com certeza, um mistério,... vindo do céu para os índios. Toda vez que os índios iam cortar lenha eles viam aquela coisa, que parecia com gente, mas era muito pequeno. Na*

*verdade era apenas uma estatueta. Então os brancos disseram que era um mistério ... 'alguma coisa' enviada por Deus para os índios, e que era preciso construir uma casa para aquela imagem, bem ali no lugar onde eles a haviam encontrado. Hoje esta estátua é a santa padroeira da cidade de Águas Belas. Ela permitiu que os brancos construíssem uma igreja aqui. A cidade cresceu em volta da igreja, bem aqui em nossas terras, no meio do território dos índios. Nós sabemos tudo o que aconteceu desde então, nós não vimos nada, mas nós sabemos, não é? Porque nós somos índios. Aqueles que estavam aqui no início nos contaram tudo.*

As múltiplas versões da história da santa compreendem narradores com pontos de vista difusos. Entre os Fulni-ô, um mesmo grupo alterna a conversação com interpretações tão diversas quanto ambíguas – ora a versão milagrosa, ora a política entra em cena. O que convém destacar, no entanto, é a idéia de co-pertencimento, no espaço, de duas realidades culturais distintas que se unem no plano mítico. Há uma dissolução, portanto, de fronteiras fáceis e geometricamente resolvidas no conflito, ainda que, tomando o ponto-de-vista indígena, isso signifique uma disposição latente de identificar o colonizador em si-mesmo, já que a cidade, como sub-produto da aldeia – enraizada num épico ancestral – representa o estrangeiro marginal e hostil, tanto no plano material – condição de cidadãos de segunda classe, como no espiritual – uma decadência de costumes identificados a uma apreciação da vida mediante uma filosofia sem alma do consumismo.

#### A ABERTURA EXISTENCIAL DO SAGRADO INTER-RELIGIOSO

Segundo o que tratei até aqui, a sintaxe do sagrado intersubjetivo foi descrita segundo níveis de realidade que evidenciam disposições pragmáticas de aceitação numa totalidade, como reação única e exclusiva à discriminação. Marcadamente ideológica, a inter-religiosidade foi abordada enquanto espaço de legitimação da alteridade – disso resultando uma crença afinada com a modernidade, que se coteja em magnitudes análogas à crença do branco para escapar ao preconceito.

Noutros termos, descrevi a vivência inter-religiosa na aldeia segundo um nível de realidade que evidencia um duplo movimento na cultura: de um lado, o impulso à excelência universalista e ecumênica, a

partir da assimilação de elementos simbólicos de fora, e de outro, uma inclinação vigilante quanto à manutenção da fronteira identitária – tão premente a realidade do Nordeste indígena. Tudo se passa como se um texto subliminar se instalasse às entrelinhas das falas, gestos e ações, para afirmar, no seu conjunto: “podemos ser iguais ou melhores que vocês, dentro de nosso próprio costume, diferentes mas iguais: temos a mesma padroeira, a mesma origem bíblica, os mesmos santos, somos bahá’ís desde o início”.

Partes constituintes da trama intersubjetiva, esses traços da retórica religiosa não se subsumem, entretanto, no terreno do pragmático-ideológico etnocêntrico, marcado no cotejo e confronto. Uma vez absorvidos na crença, os símbolos religiosos serão vividos intensamente, tornam-se elos legítimos ao mundo, ao outro. Realizam demandas de outra monta que são os espaços do acolhimento, da comunicação, do convívio e comunhão com o outro em planos de reciprocidade.

Nos seus aspectos sensíveis a “causa indígena” não é etnocêntrica. Dirige-se também “... ao mundo, inclui o branco, o negro, as demais etnias”, comenta Cícero Fulni-ô. Sr. Cláudio (pajé), enfatiza: “a minha missão não é só para o índio, é para o branco também. Quando o Pajé não trabalha bem, desencaminha tudo. A responsabilidade é muito grande! Se não for assim, não existe Pajé”.

Na interlocução Fulni-ô com a religião Bahá’í, motivações análogas se assentam no âmbito de atuação pública da Fé Bahá’í como Organização Mundial Não-governamental (Comunidade Internacional Bahá’í, sediada em Nova York com o nome BIC – Bahá’í International Community). Dentre planos e metas há um projeto global orientado para o estabelecimento de um estágio de unidade global em todos os níveis da sociedade, um movimento que é conhecido como “Causa Bahá’í”. Entre os amigos Fulni-ô, note-se que o conjunto de solicitações de ordem mística, que é acionado quando se fala na “causa bahá’í”, está intimamente relacionado com um corpo de expectativas, estímulos, aspirações e motivações associadas a “causa indígena”. Há uma série de elementos comuns às duas “causas”.

Não obstante estarem comprometidos com uma série de questões locais, como a luta pela terra, elemento básico estruturador do movimento indígena mais geral, os Fulni-ô vêm-se igualmente solidários a toda uma ordem de metas universalistas e espirituais. É característico do temperamento Fulni-ô um campo de preocupações, contestações e visões de futuro orientados para o mundo exterior à

aldeia, como se fossem eles mesmos porta-vozes de uma humanidade que urge por mudanças.

Os Fulni-ô que se declaram bahá'ís, como os bahá'ís do resto do mundo, almejam co-participar na construção de uma nova sociedade salva-guardada numa ordem de unidade mundial na diversidade cultural, através de princípios morais, espirituais e sociais, um verdadeiro movimento de regeneração planetária em todos os níveis da sociedade e da cultura. Essa grande causa representa, num plano prático, abertura para horizontes mais amplos de ação, gerando alianças que transcendem aquelas engendradas no contexto local da política indigenista para estreitar relações com outros povos indígenas e organizações não-governamentais. Vale registrar que os Fulni-ô mantêm uma Assembléia Local Bahá'í, formada por nove membros, eleita e re-eleita anualmente segundo um corpo de prescrições e regulamentações inerentes à ordem administrativa Bahá'í. Essa Assembléia local opera em sintonia com outros órgãos da administração bahá'í nacional e internacional gerando assim um vínculo sócio-religioso indígena transnacional. No plano místico, essa grande causa implica no próprio estabelecimento do “reino de Deus na Terra”.

Para o que nos importa sublinhar, a participação Fulni-ô em prol dessa nova ordem fomenta um senso de pertencimento no mundo, de co-responsabilidade pelo destino do planeta. Seu envolvimento nas atividades bahá'ís dá-se em campos de troca de experiências comuns, ou seja, num patamar equitativo de ser e conviver com o outro a partir da mesma caminhada pelo chão do mundo. Análoga distensão religiosa de acolhimento “do outro” em nome de uma causa maior dá-se na inter-relação da crença Fulni-ô com o Catolicismo. É o que destaco no bloco seguinte.

#### IDENTIDADES AMBÍGUAS NA MEMÓRIA AFETIVO-RELIGIOSA: “VOCÊ PODE SER UM DE NÓS SE QUISER”

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

Padre Alfredo Dâmaso, que assumiu a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas em 1920, dando assistência aos Fulni-ô de

1921 até a morte, é um personagem épico da memória religiosa Fulni-ô<sup>14</sup>. Rigorosamente, todos os amigos Fulni-ô que entrevistei são intérpretes e testemunhas de temas eternos que marcam a passagem desse vigário na aldeia, dos seus conselhos, gestos e exemplos; enfim, de uma personalidade capaz dos maiores prodígios.

O Sr. João Pontes (cacique) relata:

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

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

Na relação da memória com a identidade, os Fulni-ô falam sobre si mesmos e de sua religiosidade ao reconstruir Padre Alfredo. Todo um diálogo com o catolicismo se abre através da figura do padre. Sr. José Correa une o pendor político do padre ao sagrado: “Ele lutou para os direitos dos índios..., que os brancos não duvidassem mais. Foi ele quem mandou fazer essa Igreja na aldeia, para ninguém bulir com o índio, como uma proteção, para o índio ficar aí de século sem fim”.

Dona Valentina lança um olhar saudoso em suas recordações sobre o padre:

*Era um padre muito bom, decente. Vinha meia-noite, a gente trabalhando nos terreiros, tecendo esteira, ficava mais a gente, às vezes tomava café com a gente. Ali, meia-noite, madrugada, conversando..., a gente tecendo esteira e ele sentado, conversando.*

Destaque-se, para efeito de incursões transubjetivas, nesse jogo de recordar e existir que acolhe o “outro”, o valor da memória afetiva. A afetividade é um detonador de lembranças eternas. A autora de

“Os Mitos Platônicos”, Geneviève Droz (1992, p. 67) destaca o tema do “delírio amoroso”:

*a visão de uma beleza sensível desperta, reativa a emoção estética e provoca a lembrança da verdadeira beleza, [...] o sensível será ocasião de lembranças maravilhosas, de inefáveis transportes intelectuais e de impulsos em direção ao ideal. É no seio do amor mais ardente [...] que se realiza, à vista das belezas sensíveis, o reencontro com as belezas lá de cima.*

Dona Eulina:

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

Uma ampla via se abre para a transsubjetividade religiosa, quando a “verdade” dos afetos mais sublimes transporta a alma ao sagrado, elo primordial da experiência universal. Trata-se de uma “verdade” que joga com a identidade do si e a do outro, força convenções materiais estremecerem, fronteiras cederem. Na experiência narrativa da memória afetiva em planos numinosos, identidades de outro modo díspares e antagônicas totalizam-se. A descoberta afetiva joga com a identidade indígena e cristã, nas lembranças de compadre Nézio:

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

## ABERTURAS TRANSCULTURAIS FRENTE AO CATOLICISMO POPULAR NA ALDEIA

Experimentações intersubjetivas análogas decorrem da vivência Fulni-ô com o catolicismo popular. Dona Eulina vê através dos sonhos.

Quase sempre é Padrinho Cícero que aparece; marcara-lhe o destino tantas vezes, realizara indiscutíveis milagres, traz conforto em momentos difíceis. Milagres realizados e promessas cumpridas. Como exemplo, a instalação de um altar à entrada de sua casa com a imagem de Padre Cícero em tamanho natural esculpida em madeira. Dona Eulina dedica uma grande festa anual em comemoração ao passamento de seu Padrinho Cícero. E adora Igreja: “Eu sou uma católica que adora igreja, gosto de assistir a missa, de acompanhar, se eu pudesse, se tivesse tempo, todo dia eu ia, virava até andorinha dentro da igreja. Eu gosto da missa, de procissão, novenas, romarias...”

Do mesmo modo, Nossa Senhora, ou Maria, não é objeto puro e simples da retórica cultural-ideológica. Ela aproxima, traz o mundo para dentro da aldeia, lança as pessoas para além das diferenças, une corações ao abrigo de uma mesma humanidade. Maria também se manifesta em sonho, aparece à pessoa para orientar, explicar os acontecimentos – à exemplo das interrogações surgidas em tom de mistério e busca de significados, ligados à aparição mesma deste autor (um estrangeiro) na aldeia<sup>15</sup>. Narra Janelhê, sobre dois de seus sonhos onde aparece a imagem do visitante. Na mística do encontro, a necessidade de definir o “outro”. Minha vinda à aldeia aparece no sonho como uma pessoa enviada em missão. O primeiro sonho ocorre um ano antes de Janelhê conhecer-me e tem caráter premonitório e anunciador. As imagens são nítidas e mostram o autor, suas feições e trajas. O anúncio da mensagem de Nossa Senhora em forma onírica se confirma a partir do primeiro encontro, quando a figura do autor é reconhecida em detalhes. O segundo sonho ocorre ao tempo de uma amizade fortalecida, e vem em atendimento ao pedido de Janelhê à Nossa Senhora, rogando uma explicação sobre minha identidade: que deveria realizar (independente de um trabalho de pesquisa), tipo de ministério que deveria cumprir; enfim, o sentido mais profundo de minha estada.

Noutro contexto, em Janeiro de 2001, acompanhado por um grupo de Fulni-ô devotos de Padre Cícero, viajei em romaria à Juazeiro do Norte. Depois de despedidas na casa do Pajé, acercamo-nos do ônibus com bagagens. Não conhecendo quase ninguém do grupo foi difícil não me sentir intruso. Nesses momentos, frases e gestos de outro modo corriqueiros e despretensiosos, eternizam-se. À entrada do ônibus um ancião: “tome, esse cocar é seu, um presente dos caboclos,

assim você já vai de Fulni-ô”. A expressão, tão bem vinda à ocasião, vem à lembrança como aval de aceitação e inclusão. Parecendo adivinhar meu desconforto por ser o único não-índio do grupo, também uma velhinha acrescenta: “Sou Fulni-ô, meu branco, sente aqui”.

“Meu branco”: breve, e tão perene voz, pelo que representou ali e em diversas ocasiões em que me foi dirigida em sinal de amizade. Voz igualmente marcante como símbolo dos muitos temas aqui levantados – em que pese a ênfase dedicada à experiência de viver e conviver com o sagrado subjetivo, intersubjetivo, em unidade na diversidade da crença; como tentativa de demonstrar, enfim, uma identidade religiosa inclusiva, singular e larga. Finalmente, pelo seu poder de aflorar, na expressão viva do gesto amoroso, múltiplas sugestões de sentido para nossos conceitos tão frágeis, como identidade, alteridade, si-mesmo, outro.

Como os de Dona Eulina e Janelhê, outros tantos testemunhos ilustram a intrincada vida religiosa na aldeia: devoções singulares, simples e profundas, na constituição de uma fé em comunicação aberta com símbolos do mundo. Padrinho Cícero, Frei Damiano, Bahá’í, Nossa Senhora, São Sebastião, Padre Alfredo... estão nas paredes dos quartos da aldeia, na capela, nos corações; não só para serem vistos, mas também honrados, como hóspedes de proteção.

## Notas

<sup>1</sup> Toré, Praia e Ouricuri são rituais presentes na tradição indígena de diversas sociedades do Nordeste brasileiro.

<sup>2</sup> Encantado, nesse contexto, é um ancestral do bem, respeitado, celebrado e legitimado pelo grupo. Seria um anjo bom que corresponderia à figura do espírito guardião, uma entidade que segundo Eliade é típica, mas não exclusiva, da fenomenologia xamânica (OLIVEIRA, 1998, p. 126-7).

<sup>3</sup> Mantenho a designação “branco” em virtude de seu uso freqüente, pelos Fulni-ô, na caracterização de pessoas que não participam da tradição indígena.

<sup>4</sup> Para a íntegra do documento, consulte-se Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007)>. <2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 25 mar. 2007.

<sup>5</sup> A área Indígena Fulni-ô e o município de Águas Belas, no interior de Pernambuco, compreendem perímetros quase coincidentes. Daí coexistirem, num sentido, duas realidades culturais, dois mundos, coabitando um único espaço físico – qual camadas sedimentares formadas no fluir do tempo e num lugar de enraizamento comum a ambos.

- <sup>6</sup> Parte do depoimento colhido por Marilena A. de Sá (Fulni-ô), quando jovem, durante conversa com Tuni-xisé. e gentilmente cedido ao autor.
- <sup>7</sup> Baseio-me na confrontação entre datas aproximadas relatadas em entrevista com as de dados oficiais As Comunidades Indígenas de Pernambuco (1981, p. 72).
- <sup>8</sup> Escrita originalmente no idioma Yathê, por Mimo Fulni-ô. A tradução foi realizada pela professora indígena Ivanilde Lucio Lima (Vanide) sem qualquer preocupação quanto a transferência e equivalência de elementos de sonoridade, rima e ritmo da fonte original.
- <sup>9</sup> Nesse contexto, “troncos” são guias espirituais de ordem clânica ancestral
- <sup>10</sup> Uma retrospectiva crítica sobre o projeto missionário no diálogo com o sagrado indígena é o tema central do livro de Vainfas (1999).
- <sup>11</sup> Extraído da página 139 do Livro de Tombo I, Paróquia de N.S. da Conceição das Águas Belas, Águas Belas, PE.
- <sup>12</sup> A Fé Bahá’í é uma religião universal independente que, dentre outras denominações religiosas, tem preponderante influência na aldeia. Para os aspectos aqui reportados consulte-se *A Revelação Bahá’í: Seleção das Sagradas Escrituras Bahá’ís* (1976).
- <sup>13</sup> O autor, César Paes, teve seu filme premiado em vários festivais na Alemanha e Estônia. A versão original é em inglês: “Songs and Tears of Nature” (Cantos e Lágrimas da Natureza), NTSC 54, PAL 54 mm, Laterit Productions - 123 Rue Du Fbg Poissonnière, 75009 Paris, France.
- <sup>14</sup> Cf. Plano de Ação Pastoral Paroquial, Paróquia de Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas, Diocese de Garanhuns(PE), Pde. José Luiz Gomes de Vasconcelos, administrador paroquial (Org.). Águas Belas, 1999 (apostila avulsa).
- <sup>15</sup> Trata-se aqui de conexões imprevistas que marcaram meu convívio na aldeia constituindo irônicas inversões de expectativas: situações que me lançam na descrição do “outro” reportado a mim mesmo, na condição de entrevistado, observado, e aceito pelos Fulni-ô.

## Referências

A REVELAÇÃO Bahá’í: seleção das sagradas escrituras Bahá’ís. Tradução de Leonora S. Armstrong. Rio de Janeiro: Bahá’í, 1976.

AS COMUNIDADES indígenas de Pernambuco. Recife: Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco; Condepe, 1981.

BAHÁ’U’LLÁH. *A revelação Bahá’í*: seleção das Sagradas Escrituras Bahá’ís. Tradução de Leonora S. Armstrong, Rio de Janeiro: Bahá’í, 1976.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas, v. 1).

CAMPBELL, J. *As máscaras de Deus*: mitologia oriental. São Paulo: Palas Athena, 1995.

DANTAS, S. N. *Sou Fulni-ô, meu Branco*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais) –

- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.
- DROZ, G. *Os mitos platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora R. K.. Brasília: Ed. da UnB, 1992.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: M. Fontes, 1998.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: M. Fontes, 1998.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Edunesp; Paz e Terra, 1990.
- LEVI-STRAUSS, C. *História de Lince*. São Paulo: Cia. das Letras, 1983.
- LEVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- MELO, M. *Os Carnijós de Águas Belas*. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Recife, v. XXIX, n. 135-142, 1930.
- MORIN, E. A noção de sujeito. In: SCHITMAN, D. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- OLIVEIRA, J. P. de. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. Revista Tempo e Presença, jul./ago, 1993a.
- OLIVEIRA, J. P. de. *A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do nordeste: atlas das terras indígenas do nordeste, PETI –Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: PPGAS; Museu Nacional; UFRJ, 1993b.
- OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 43-53, abr. 1998.
- OLIVEIRA, J. P. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1999.
- VASCONCELOS, J. L. G. de (Org.). *Plano de ação pastoral paroquial: Paróquia de Nossa Senhora da conceição das Águas Belas: Diocese de Garanhuns (PE)*. Águas Belas, 1999. Apostila.
- TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- VAINFAS, R. *A heresia dos índios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

Abstract: *based on the geopolitic and historical frame of Brazilian Northeastern, the author reveals a complex interreligious grammar engendered on the dialog between Fulni-ô Indigenous religion and popular catholicism, Roman Catholicism and other diverse world religions such as Judaism, Islamism, Budism, and Bahaism. He suggests going beyond an ideological and ethnocentric approach on religion to consider transcultural dimensions.*

Key words: *interreligious dialogue, transsubjectivity, indigenous religion*

SERGIO NEVES DANTAS

Doutor e Mestre em Ciências Sociais (concentração Antropologia) pela PUC-SP, Brasil, e Dartmouth College, NH, Estados Unidos, respectivamente. Professor no Mestrado GDLS-FCAP/UPE da Universidade de Pernambuco. Consultor pedagógico/orientador de pós-graduação e extensão na AESGA/FAGA, Garanhuns(PE) e em diversas outras áreas do Nordeste brasileiro. *E-mail:* snowdantas@gmail.com