HAL
open science

Um cordel indigena : Historia dos dois ladrões que obrigou os indios roubar

Florent Kohler

To cite this version:

Florent Kohler. Um cordel indigena : Historia dos dois ladrões que obrigou os indios roubar. Congresso Internacional de Literatura de Cordel, Oct 2005, Poitiers, France. halshs-00263689

HAL Id: halshs-00263689

https://shs.hal.science/halshs-00263689

Submitted on 13 Mar 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Um cordel indígena : *História dos dois ladrões que obrigou os índios robar*

Florent Kohler
Université de Tours

Em dezembro de 2003, enquanto prosseguia minha pesquisa sobre a tradição oral entre os índios Pataxó do Monte Pascoal (comunidade de 3000 indivíduos numa TI de 8600 ha, inserida no Parque Nacional do mesmo nome), encontrei um caderno manuscrito e ilustrado nos arquivos de uma jovem professora indígena. A história contada, nas formas do cordel (setenta estrofes, sete versos regulariamente versificados), era a de um drama acontecido no ano de 1951, em que os índios foram expulsados de sua aldeia e disseminados pela região do extremo sul da Bahia. A dona do caderno me explicou que este provinha de um índio velho, oriundo de Barra Velha, mas refugiado havia quarenta anos em Itamaraju (100 km no interior).
Como eu estava interessado na tradição oral da própria Terra Indígena do Monte Pascoal, deixei esse caderno de lado, depois de ter feito umas cópias. Este congresso me deu uma oportunidade de olhar atentamente o relato que os índios chamam de "Fogo – ou Massacre de 51", tal como é narrado nesta única versão escrita, intitulada "História dos dois ladrões que obrigou os índios robar".

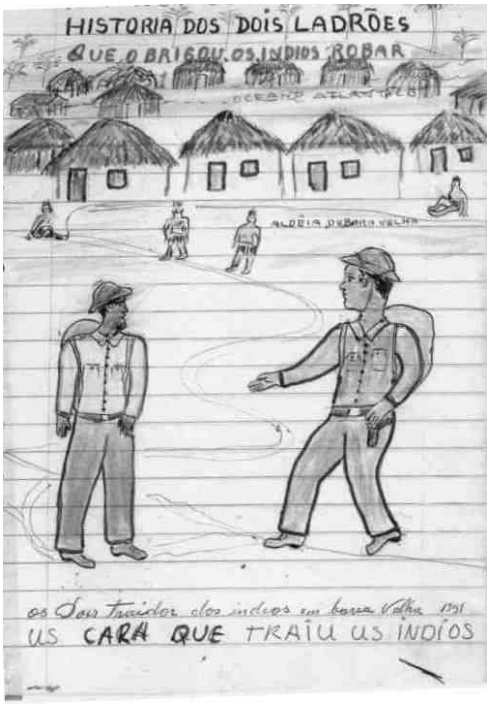

Figura 1: Pagina de Título

O texto começa de maneira emocionante, com uma apóstrofe aos irmãos índios (est.4):
Lembramos nestes momentos
Do nosso tempo comum
Do grande acontecimento
Do ano cincoenta e um
Fique sendo sabêdor
Destis versos que gravou
Demanhã sedo em gejum.
O contador se afirma assim, desde o início, como membro da comunidade destruída, e veremos como este estatuto evolui ao longo da narração.

Meu propósito aqui será, após ter exposto as principais conclusões sobre as versões orais deste relato, mostrar como as variações de enfoque traduzem o processo generativo da tradição oral, processo muito parecido com a evolução de uma língua: o isolamento provoca mudanças ou conservantismos que acabam se fixando, até uma versão dada adquirir sua coesão definitiva, de acordo com o contexto socio-cultural no qual foi produzida.

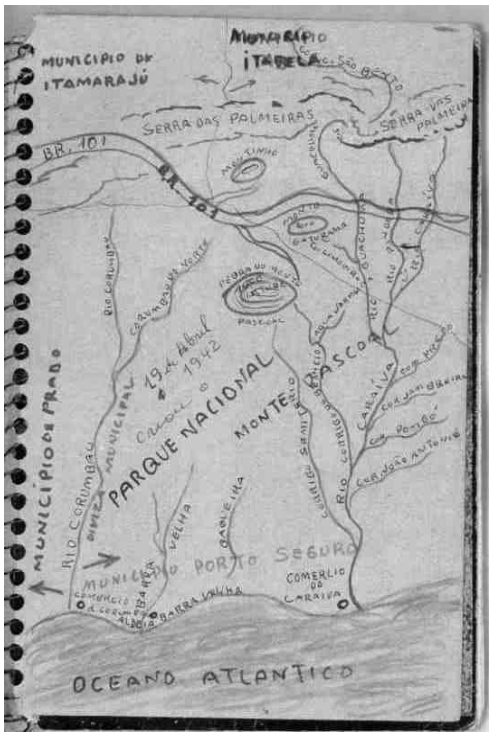

Figura 2: Mapa da região desenhada no caderno

O fogo de 51 na tradição oral: Barra Velha, Boca da Mata, Vila do Prado

Em 1951, apareceram na aldeia de Barra Velha dois homens que pretendiam ser funcionários do SPI, desejosos de ajudar os índios a defender seus direitos sobre a terra, ameaçada pela iminente criação de um Parque Nacional.

Figura 3: Os dois ladrões enganam os índios. Estes usam tanga, arco e cocar.

Tendo ganho a confiança dos moradores, os dois homens fomentaram um assalto contra um negociante da vizinhança, Teodomiro Rodrigues, com a ajuda dos índios. Após o assalto, cortaram os fios telegráficos que corriam ao longo do litoral, mas mesmo assim, o alerta foi dado, e nas noites que seguiram, vários destacamentos da Polícia Militar, saindo de Porto Seguro, Prado e Itamaraju, atacaram a aldeia e a incendiaram. Os índios capturados sofreram muito com as represálias: mulheres estupradas, crianças amarradas, todos chicoteados e levados até a cidade vizinha de Caraíva, onde sofreram as vaias dos habitantes não índios. A tradição oral evoca sistematicamente dois casos, bem identificados: um índio foi arreado com rédeas de tiririca, planta urticante, e cavalgado pelos soldados. Outro teve que carregar um porco de quatro arrobas ao longo dos 7 km que separam a aldeia da povoação de Caraíva.
Os índios que conseguiram fugir se refugiaram por parte no mato, onde sofreram do frio e da fome, comendo raízes cruas e plantas da mata, e por outra parte nas fazendas da vizinhança, onde muitos ficaram como empregados. Esse "fogo" marcou o fim da antiga aldeia, já que a maior parte dos habitantes nunca mais pôs os pés nessas partes, traumatizados. Assim começou a diáspora dos Pataxó. A aldeia atual é resultado da decisão corajosa de 4 famílias que decidiram enfrentar o ódio das populações vizinhas e as humilhações dos guardas do Parque Nacional recém-criado, comendo principalmente caranguejo e lambreta no mangue, às escondidas, até o reconhecimento final da Terra Indígena, que ocorreu em 1991, com a atribuição de um terço da superfície do Parque aos índios.
Esta é a história tal como me foi contada, ou como foi gravada por outros pesquisadores, entre 1975 e 2004[1]. A tradição oral em Barra Velha apresenta neste caso uma homogeneidade notável, e em outros trabalhos (Kohler, 2004, 2006) apresentei uma análise detalhada de como essa tradição cristalizou em vários episódios, num processo parecido com o de criação ficcional. Resumidamente, o ponto mais relevante do relato são os estereótipos que apontam para uma indeterminação da população original da aldeia, como se se tratasse de um mito de gênese: a população passa por uma prova dolorosa que consiste em ser reduzida ao estado animal, numa inversão permanente de estatuto: os homens são cavalgados, ou carregam porcos como se fossem jegues, e, na mata, sobrevivem comendo alimentos crus. Numa representação corriqueira entre os povos ameríndios, o fato de comer alimentos crus caracteriza os índios brabos, associados a bichos. Essa representação é ainda mais ativa entre os índios católicos, tais como os Pataxó. Minhas conclusões eram que a gênese da aldeia nova era fundada numa escolha primordial feita pelas famílias que voltaram: a escolha entre o regresso a um estado primitivo, o de índio brabo, suscetível de se transformar, segundo a tradição antiga em "onça pelada", e a escolha da "civilização", assumindo seu estatuto de índio católico, trabalhador, honesto, etc. que luta até conseguir seu direito.

Boca da Mata

Na terra indígena, existe uma outra aldeia, situada a quarenta km de Barra Velha. Esta aldeia, chamada Boca da Mata, está em relação estreita com a cidade de Itamaraju, de onde provém o caderno ilustrado, objeto desta palestra. Em Boca da Mata, o relato do "fogo de 51" apresenta uma variação interessante: quem me contou a história era nascido em Barra Velha, por isso ele conhecia a versão canônica que acabo de relatar. Mas meu informante, com setenta anos de idade, acrescentou um pormenor: mencionou várias vezes o capitão da polícia militar que pôs fim à repressão, o capitão Fernandes, de Itamaraju. E meu informante me explicou o seguinte: o capitão Fernandes recusou-se a executar o capitão da aldeia indígena, um chamado Honório, por serem ambos "capitães". Eis um excerto da gravação, feita em julho de 2003:

[1] Nossas fontes são as seguintes : Carvalho, 1977 (relatado por volta de 1974) ; Oliveira C.V., 2001 (relatado por volta de 1980) ; Pataxó K., 2000. Relatos recolhidos por mim em 2002-2003 foram os de Zé Baraiá (não gravado), Manuel Suia, Seu Benedito, Zé Coruja, e ultimamente, os de Dona Bernarda (Cumuruxatiba) e Manoel Santana (Boca da Mata). Relato de Tururim gravado por Ricardo Pamfílio em 2000.

"Capitão Fernandes disse : 'o Honório não mata não'. O Capitão Fernandes é capitão. O Honório era capitão. Então quer dizer que o Honório, era um capitão, mas capitão de uma bandeira de bicho do mato. Não tinha conhecimento. Aí é que está o negócio. Tem que trabalhar, tem que entender. Ele era capitão mas era um capitão bobo. O cara era bobo. Quer dizer, ele era capitão, mas era capitão do bicho do mato, do índio tolo do mato. É preciso trabalhar e assuntar as coisas, como que é. Ele fez isso tudo mas ele era assombrado por esses dois homens, caiu no bolso deles. Então o capitão Fernandes disse : 'Estamos numa guerra. Eu sou capitão, ele é capitão, como vou matar esse homem ? Pois se eu sou capitão'. Então quer dizer que é o seguinte : ele é capitão, mas é um capitão do mato. É um capitão que não conhece nada. No mato tudo tem capitão : anum tem capitão, macaco tem capitão, capivara tem capitão, papagaio tem capitão, mas a cidade é outra coisa. Não é pensar e fazer, tem que pensar antes de fazer."
"Honório era capitão de uma bandeira de bicho do mato": vê-se confirmado o teor dos outros relatos, que associam os índios antigos, os índios anteriores ao "fogo", aos bichos do mato. Com efeito, o coitado do capitão Honório, por ter sido tão bobo que deixou os ladrões fazer o que bem queriam, ficou estigmatizado na memória coletiva, e proibido de regressar na aldeia, transformando-se até, após sua morte, em espírito maldoso.

Prado
Na cidade do Prado, povoada por brancos, a versão, como bem pode ser imaginado, diverge consideravelmente: chama-se o episódio de "revolta dos caboclos", e cito ela pelo prazer de mostrar os vários pontos de vista, tanto indígena quanto não indígena. Meu informante no Prado, homem de 45 anos, trabalhador rural, me contou que o filho do já mencionado capitão Fernandes, lhe tinha narrado o seguinte: em 1951, os caboclos do Monte Pascoal se revoltaram, atacaram as fazendas vizinhas, prenderam os fazendeiros, e *crucificaram* eles na praia, esperando a maré encher para vê-los morrerem afogados – sadismo digno de um *western* americano dos anos 50.

Itamaraju
É tempo agora de nos debruçar sobre o caderno intitulado "História dos dois ladrões que obrigou os índios robar na ceca de 51" (título completo – V.1). Esta história não consta de autoria, mas está seguida por outra, mais curta, uma "História de nossos rios", onde uma mão alheia escreveu: "teoria de Hilário Rego de Souza, gravado em 31-3-99". Segundo o relato que me fez a professora indígena que me emprestou o caderno, foi o próprio pai dela, morador de Itamaraju, que insistiu junto a um velho índio, chamado Manuel Ribeiro, para que gravasse e escrevesse esta história. Depois conservou o caderno e o entregou à filha, para que ela o utilizasse nas aulas da escola indígena. O caderno passou então de mão em mão, de Manuel Ribeiro a Hilário de Souza, depois ao pai da professora, e finalmente a esta última. Convém observar, sem que seja necessário insistir neste ponto, o quanto a instituição escolar transforma as vias de acesso dos jovens à cultura oral, normalmente transmitida pelos velhos. São hoje os professores que detêm a "palavra autorizada" sobre o passado, e que concentram em suas mãos a matéria cultural transformada em material pedagógico.
O caderno, como foi mencionado, consta de 70 mais uma estrofes originais, e mais algumas que foram acrescidas pelo pai da professora. Este é um crente, afiliado à Igreja da Graça, e o teor dos acréscimos (perceptíveis pela letra) são de tonalidade religiosa, tal como neste exemplo:
"Quem morre de vei no mato
E quem sabe do passado
Quem nasse e morre de veio
sabe de cazo assombrado

Quem deve rezar ubucado
Que é de Deus não assombra
Pois Deus esta a seu lado"
O texto original tem estrofes numeradas, com sete versos heptassílabos (redondilha maior), e segue uma ordem rigorosa na versificação, ou seja: ABABCCB.
Eis, à guisa de exemplo, minha estrofe preferida, que conta como os dois homens – os "ladrões"- buscaram refúgio na fazenda de um chamado Vicente, onde os soldados, escondidos, iriam acabar com eles:
"Vicente dice muito bem
O que dezeija de mim
Um bom café você tem
Vicente falou que sim
Vicente dici pode entrar
Bom café vou aprontar
Maes foi um café ruim"
Vejamos agora a maneira como este relato diverge das versões orais recolhidas em Barra Velha.
Notemos desde já que meus informantes em Barra Velha, nos seus relatos, mantinham uma certa distância, e até certo desprezo, para com os índios envolvidos na história de 51, pelo fato de eles se deixarem enganar tão facilmente pelos dois ladrões. Hoje, dizem, isso não poderia acontecer, porque "o índio é mais sabido", os Pataxó de hoje não são mais aqueles índios "bobos".
A indeterminação predomina também na versão escrita, cujo título, aliás, designa como protagonistas, os "dois ladrões" : as únicas pessoas identificadas, além de uma índia (Iêda), são brancos: um dono de fazenda (Vicente), um morador de Caraíva, e o comerciante assaltado, Teodomiro Rodrigues. O narrador chega a confessar, evocando os dois índios que foram mortos junto com os bandidos:
"Os dois indios que morrêu
O nome deles eu não sei
Este caso acontecêu
Neste modo pensso êu
Os dois era apelidado
Seus nomes não foi gravado
Por isto o nome eu não dêi."
A maior divergência que aparece reside no fato que, a partir mais ou menos da trigésima estrofe, o ponto de vista começa a flutuar, e o narrador passa a defender, de maneira ambígua, a posição dos soldados e do guarda da linha telegráfica, que executou um índio:
"O inspetor de linha
O guarda como falei
Naquela mesma noitinha
Não saio fora da lêi
Agio com todo direito
Por isto teve aproveito
Di tudo que já contei

O soldado e o inspetor
Entimava o pessoal
Que por ali encontrou
Todos foram bem legal
Todos com arma na mão

Nesta noite di aflição
Todos eles estava igual."

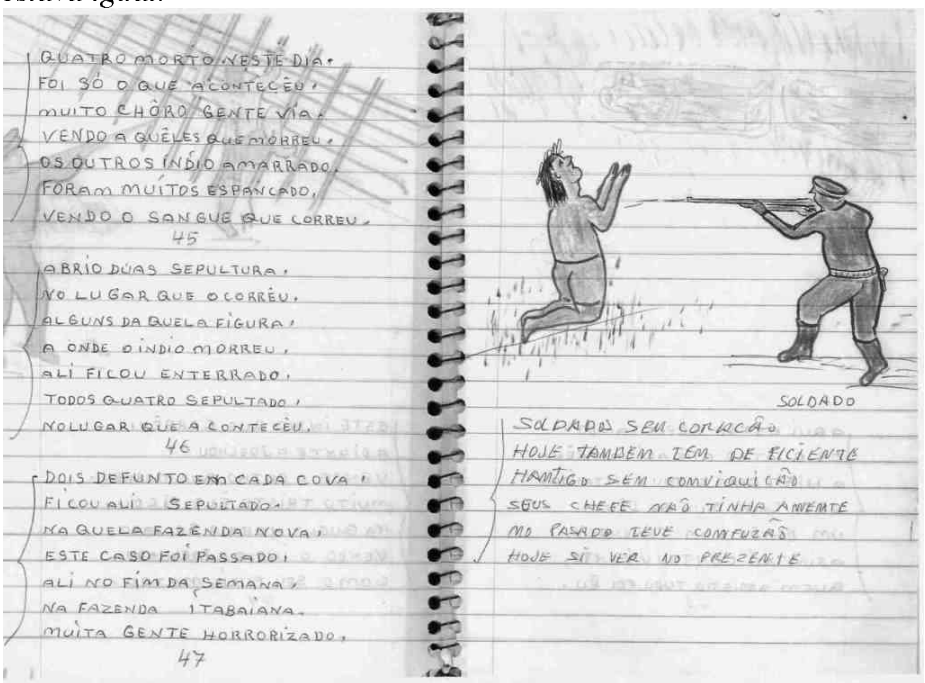

Figura 4: "Todos foram bem legais" - O guarda da linha executa um índio. Este usa cocar e bermuda.

Como interpretar esta aparente contradição: "Todos foram bem legal/Todos com arma na mão". Será que o narrador justifica a repressão contra os índios, mostrando que os soldados estão agindo dentro da lei? A posição dos índios, aos olhos do narrador, é bem fraca: é que, diz a estrofe 8, "Nenhum deles falou alto", isto é, nenhum deles resistiu aos bandidos. Se o autor compadece com os sofrimentos, não deixa de emitir um tipo de censura:

"Os indios que acompanhava
Sairo sem destino
Toda família levava
Homem mulher e menino
Mi faz pena até contar
Em que veio resultar
Foi um grande dezatino."

"Um grande desatino" – isto é, a culpa foi deles, por serem ignorantes e influenciáveis. Interessante como esse tipo de julgamento se encontra escrito em outro contexto. Trata-se de um relatório dos oficiais do então chamado IBDF (hoje, IBAMA) mandados, no final dos anos sessenta, para observar as condições de vida dos Pataxó que moravam na área do Parque Nacional. Eis a descrição dada pelo documento: *"Tímidos e influenciáveis, [os Pataxó] podem facilmente ser orientados para o bem (...) como para o mal."*[2]

Obviamente, a terminologia oficial, paternalista e moralista, contaminou o relato que estamos analisando – os índios foram manipulados, fizeram um "grande desatino", a culpa seria deles se eles pudessem ser culpados – mas *eles ignoram a distinção entre o bem e o mal*.

Percebe-se aos poucos o quanto os valores católicos servem de principal referência para avaliar o próprio passado. Neste aspecto, a versão escrita vem confirmar a tradição oral, por meios diferentes. Na tradição oral, a diferenciação com os índios do passado é afirmada pela assimilação destes a animais de carga ou índios selvagens/bichos do mato. A versão escrita

[2] IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal), 1969, *Relatório de inspeção ao Parque Nacional do Monte Pascoal*, p.9

não menciona esses episódios das chicotadas, do cavalgamento, ou da fuga na mata, para se concentrar na posição respetiva dos índios e dos soldados em relação à lei, à ordem. O relato, aliás, se orienta cada vez mais para o lado dos brancos, num procedimento característico do cordel, isto é, a construção de uma figura paterna, assumida em outros cordéis por Cristo, Carlos Magno, Getúlio Vargas ou o Imperador Pedro II (Dantas, 1992): trata-se da figura do major, conhecido como Capitão Fernandes.

O Capitão Fernandes é um personagem consensual na região: entre os brancos, porque reprimiu a rebelião, e entre os índios, porque pôs fim aos maus tratos que lhes eram infligidos. No presente relato, o capitão Fernandes – chamado de "major" (terá sido provavelmente promovido depois do acontecido), aparece na estrofe 55:

"Vendo os indios enssanguentado
Sentenciado a morrer
O major todo assustado
Queria todo saber
Por quer foi aquele ato
Foi por caso do assalto
Conte que quero entender."

O que caracteriza o major é o desejo de ouvir e entender, aliado a uma autoridade acima dos partidos. Ele manda um soldado atirar três vezes num rio para acalmar os seus homens. Três tiros na água – isto é, com vontade de não ferir ninguém, numa postura quase eclesiástica, braço dirigido para baixo.

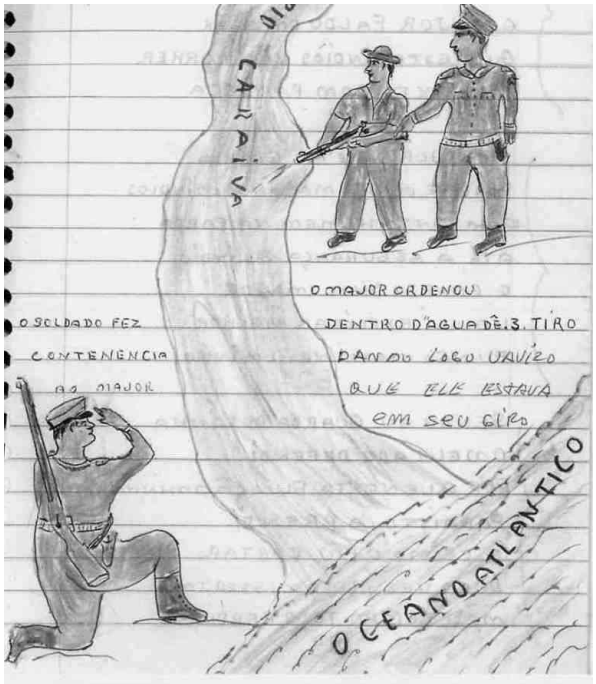

Figura 5: "Li fizero contenença". Atitude pacificadora do major, braço para baixo.

O efeito é imediato:

"Os soldados que estava
Segurando aquela guerra
Um com outro falava
Ali estar o major
Prostamo joelho em terra
Ali estar o major
Para nos tudo melhor

Ninguém maes vae para serra." (60)
A atitude respeitosa (joelho em terra) conviria mais para um prelado do que para um capitão do exército. O intuito aqui é evidenciar uma autoridade fundada na moral mais do que na hierarquia, como vem confirmado na estrofe seguinte (61):
"Foram buscar o major
Con toda sua dessença
Tudo aí ficou melhor
Li fizero contenença
O major falou por quer
Que estes indios vão morrer
Mi conte com passieça"
"Decência", "continência", "paciência": essas palavras caracterizam um ideal católico profundamente ancorado na mente das populações rurais chamadas de *caboclas*, sejam índios, índios misturados, ou simples posseiros. Por si só, pelos valores que ele encarna, o major restabelece o equilíbrio rompido pelo assalto dado ao comerciante Teodomiro, e manda prevalecer a lei e a benevolência. Nas versões orais de Barra Velha, apenas consta que o capitão Fernandes deu a ordem de cessar fogo, acabando com a repressão, sem no entanto adquirir relevo particular.

O último ponto que queria levantar aqui é a questão do estatuto dos índios entre o começo e o fim da narração. O texto conclui-se com uma estrofe que foi obviamente escrita depois de algum tempo, parecida com o que se chama um "*repentir*" na pintura. Com efeito, ambas as estrofes 70 e 71 são indicadas como sendo o "fim", entre parêntese. A estrofe 71 parece incoerente, já que retoma um assunto já tratado, o destino do capitão índio, isto é o Honório, refugiado em Juerana:
"O capitão foi embora
Levou a sua família
Sem fazer muita demora
Despedio de sua ilha
Passado alguma semana
Já morando em Jueirana
Quiz voltar na mesma trilha" (71)

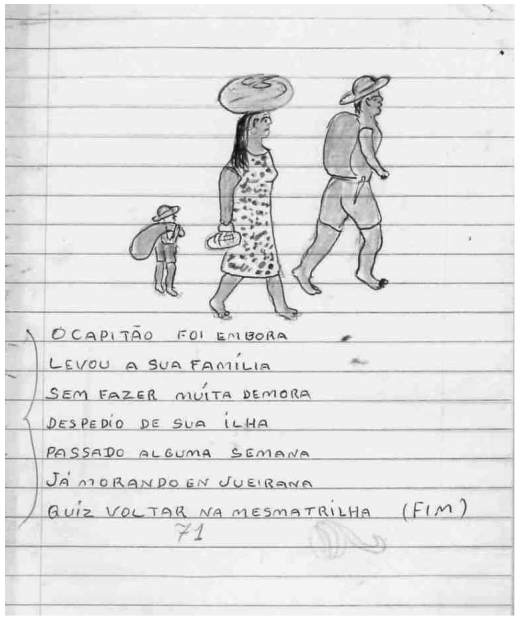

Figura 6: Fuga do capitão Honório. Os índios estão agora vestindo à paisana.

Note-se que esta conclusão seria mais o início de nova história, a da fuga do capitão, excluído pelos companheiros.
Na verdade, o maior sinal de evolução não está contido no texto, mas sim no desenho: vê-se a família do capitão, e ele próprio, vestidos à paisana, o capitão usando chapéu. Ora, esta visão contrasta violentamente com as imagens iniciais onde os índios estão vestidos de índio, com tanga, cocar, arco e flecha... Olhando bem, dá para reparar que nos meados do relato, os mesmos índios continuam com cocares, mas trocaram a tanga pela bermuda. Como interpretar tal contraste?
Na minha opinião, tal representação dos índios nos tempos anteriores ao Fogo de 51 combina com o fundo estereotipado apontado na tradição oral: os índios, antes de 51 eram índios selvagens, por isso foram levados "para o mal" pelos ladrões. A passagem da tanga e cocar a bermuda e chapéu traduz uma transição insensível entre tempos míticos e tempos históricos, também presente na tradição oral de Barra Velha, cuja maior prova no texto se encontra no anonimato dos índios: eles não tem nomes, apenas apelidos, e estes não ficaram "gravados".

À guisa de conclusão, gostaria de considerar a maneira como evolui uma tradição local dividida entre vários focos. Vimos como, na vila do Prado, o que sobreviveu do massacre foi uma agressão dos índios, percebidos como uma ameaça, percepção ainda vigente hoje já que os moradores brancos do Prado temem uma reivindicação territorial dos Pataxó sobre a vila. Na aldeia indígena de Boca da Mata, a meio caminho entre Barra Velha e Itamaraju, o capitão Fernandes tem papel relevante, mas o enfoque continua nos índios, vítimas expiatórias dos habitantes não indígenas.
As diferenças maiores surgem na confrontação entre as versões de Barra Velha, onde ocorreu o drama, e de Itamaraju, a uns cem quilômetros de distância.
Percebe-se claramente que em Barra Velha, os índios que sobreviveram contra ventos e marés, que lutaram e obtiveram a restituição de seu território tradicional, insistem na passagem do estado indeterminado de índio bobo, brabo, bicho, ao do índio civilizado, trabalhador, católico, etc. Foi uma luta, não só no terreno jurídico, mas também semântico, para serem chamados *índios*, e já não *caboclos*, *tapuios*, e outros nomes que lhes eram dados.[3]
Conseguiram esta transição através de um trabalho coletivo de "reescritura" do passado, graças a oralidade, forma evolutiva, maleável, adaptável às circunstâncias (Goody, 1977).
Percebe-se muito bem como o relato evoluiu seguindo uma lógica ficcional; por exemplo, o cacique da aldeia me contou como os soldados tinham "espetado os nenéns na ponta dos facões", visão de horror nascida da dinâmica da cena, e não da realidade. É a violência contida no ataque que gera esse detalhe. Pelos sofrimentos assumidos, reivindicados, os Pataxó de Barra Velha ganharam o poder de se autodenominarem "índios" quando esta denominação deixou de ser pejorativa, com a evolução do estatuto do indígena na legislação nacional. A "indianidade" passou a ser valorizada entre eles a partir do momento em que esta identidade lhes permitia reivindicar o direito sobre as terras. "O controle do passado, escreve Maria Hilda Baqueiro Paraíso, é um ato político que permite a essas comunidades dominar o presente e, portanto, a determinar sua forma de inserção na sociedade dominante." (1998: 818)
Na versão escrita, percebe-se que o autor, apesar de ser índio, ficou impregnado da representação da sociedade envolvente, isto é a cidade de Itamaraju, povoada por brancos. Do início até ao fim do relato, ele manteve um ponto de vista que traduz o que Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1998: 818) chamou de "introjeção negativa de sua auto-imagem". O autor destas estrofes, por se achar em situação minoritária, adotou a representação dominante, a dos

[3] Grossi, 2004, p.67, citando Bourdieu (1983: 65), afirma: "A luta pela identidade étnica ou regional constitui um caso particular de classificação, e deve ser entendida como "*uma luta pelo monopólio do poder de fazer ver e fazer acreditar*".

brancos, que relega os índios a um papel passivo, como se sofressem seu destino em vez de vivê-lo e decidi-lo. Além disso, a posição excêntrica de Itamaraju em relação ao foco de difusão da história do Fogo de 51 teve provavelmente um papel relevante no caráter "arcaico" da versão de Manuel Ribeiro, como acontece com os falantes de uma língua morando longe dos centros dinâmicos, que acabam falando uma língua cheia de conservantismos. Manuel Ribeiro, índio "isolado" entre os brancos, não participou do movimento de resgate cultural e de intensa criatividade pelo qual estão passando as etnias nordestinas – processo chamado de "etnogênese" ou "invenção da tradição" (Oliveira Filho, 1999; Grünevald, 2001) – qualificativos discutíveis aliás. Ele seguiu a versão que predomina em Itamaraju, que tende a valorizar a figura do capitão, depois major, Fernandes, figura paterna, representação do "protetor dos índios" à imagem de Rondon, que os índios modernos rejeitam para se assumirem como donos e atores de seu próprio destino.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO Pedro, 1980, « Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó », USP, Revista de Antropologia vol.XXIII, p.19-29

BARRETTO FILHO Henyo Trindade, 1999, « Invenção ou renascimento ? Gênese de uma sociedade indígena contêmporânea no Nordeste » *in* OLIVEIRA FILHO, 1999

BARTH Frederik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (Introduction), Londres-Oslo, George Allen and Unwin/Forlaget

BENSA Alban, 1996, « De la micro histoire vers une anthropologie critique », *in* REVEL J. (org), *Jeux d'échelle*, Seuil/Gallimard, p.37-70

BOURDIEU Pierre, 1983, « l'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, pp.63-72

BUCHILLET Dominique, 1997, « De la colonie à la République : images de l'indien, politique et législation indigénistes au Brésil », *in Cahiers des Amériques latines*, n°23, pp.73-93

CARVALHO Maria Rosário de, 1977, *Os Pataxó de Barra Velha : seu subsistema econômico*, Dissertação de Mestrado, PPGCS, UFBA, Salvador

CUNHA Manuela Carneiro da, 1986, « Etnicidade : da cultura residual mas irredutível », *Antropologia do Brasil*, SP, Brasiliense, pp.97-108

DANTAS Beatriz G., SAMPAIO José Augusto, CARVALHO Maria Rosário G. de, 1992, « Os Povos indígenas no Nordeste Brasileiro; um esboço histórico », *in : História dos Índios no Brasil*, SP, Cia das Letras, pp.431-56

GOODY Jack, 1977, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge, Cambridge University Press

GROS Christian, 1997, « Indigenismo y etnicidad : el desafío etnoliberal », *in : Antropología de la Modernidad*, M.V. URIBE, E.RESTREPO (coord.), Bogota, ICAN

GROSSI Gabriele, 2004, *Ici nous sommes tous parents, Fêtes et rituels chez les Pataxó du Mont Pascal,* Thèse de Doctorat, EHESS

GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo, 2001, *Os Índios do Descobrimento – Tradição e Turismo*, Rio, Contracapa

HOBSBAWM Eric & RANGER Terence (org), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press

KANÁTYO, MANGUADÃ, ANGTHICHAY, JASSANÃ, ARARIBY – Professores Pataxó, 1997, *O Povo Pataxó e a Sua História*, MEC/UNESCO/SEE-MG

KOHLER Florent, 2004, « Le massacre de 51 : un exemple d'élaboration de mémoire collective », *in : Histoire, Fiction, Mémoire*, cahiers du GRILUA, Université d'Angers, p.321-333

LEYENS Jacques-Philippe, YZERBYT Vincent, SCHADRON Georges, 1996, *Stéréotypes et cognition sociale*, Liège, Mardaga

OLIVEIRA Cornélio Vieira de, 2001, *Barra Velha - A Verdadeira História dos Índios Pataxó*, Juiz de Fora, éd. de l'auteur

OLIVEIRA Cornélio Vieira de, 1985, *Barra Velha – O Último Refúgio*, Londrina, ed. pelo autor

OLIVEIRA FILHO João Pacheco de (org), 1999, *A Viagem da Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio, Contracapa

PARAÍSO Maria Hilda Baqueiro, 1998, *O Tempo da Dor e do Trabalho : a Conquista dos Territórios Indígenas nos Sertões do Leste*, USP, Tese, Doutorado em História Social (5 vol.)

PATAXÓ Katão, 2000, *Trioká Hahão Pataxi (Caminhando pela história Pataxó)*, pub. SEBRAE

REESINK Edwin, 1983, « Índio ou Caboclo : Notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste », *Universitas*, 32, p.121-137

RIBEIRO Manuel e SOUZA Hilário Rêgo de, 1999, « Historia dos dois ladrões que obrigou os indios robar na ceca do ano de 51 » – Teoria em 71 trovas, Itamaraju, cahier manuscrit illustré par l'auteur

SAMPAIO José Augusto Laranjeiras, 1997, « Breve história da presença indígena no extremo Sul Baiano e a questão do território indígena do Monte Pascoal », Salvador, ANAÍ – BA, *in :* GAMBÁ

SANTILLI Márcio, 2000, *Os Brasileiros e os Índios*, São Paulo, SENAC