

Considerações sobre “Reserva Indígena Thá-Fene: uma ação indígena educacional na Grande Salvador”

Larissa de Jesus Nascimento***

RESUMO

A Thá-Fene é uma reserva indígena localizada em Lauro de Freitas, Bahia, cujos índios fundadores são Kariri-Xocó e Fulni-Ô, deslocados, respectivamente, de Alagoas (Sementeira) e Pernambuco (Águas Belas). A partir da Thá-Fene os fundadores prosseguem estabelecendo contatos com os seus grupos étnicos, bem como atraindo para a nova reserva outros Kariri-Xocó e Fulni-Ô. Assim, a partir desta reserva, eles expandem suas relações, criando um novo contexto de relações interétnicas. Neste contexto, “aprender”, “ensinar” e “trocar” tornaram-se palavras-chave. As atividades da Thá-Fene, dentro e externamente, estão voltadas sobretudo para o público não-indígena, para a afirmação das suas identidades indígenas específicas. O presente texto, baseado na monografia que produzi em 2013, concerne a um caso de agência indígena, como outros não relatados pela história tradicional, mas que os índios insistem em nos mostrar e que, aqui, concerne à Thá-Fene e suas especificidades. Pretendo, preliminarmente, apresentar a sua formação, abordando um pouco a sua história a partir de uma Organização Indígena que a precedeu e exerceu fundamental importância para a sua constituição. Em seguida, descrever as atividades por ela realizadas e quem delas participa e analisar as evidências etnográficas reunidas no decorrer do trabalho de campo. Posteriormente, procuro entender melhor os mecanismos e elementos implicados no contexto da reserva. E, por fim, apresento os resultados alcançados, como forma de demonstrar ao leitor a minha compreensão desta reserva. Uma compreensão sem dúvida ainda parcial, mas que deverá ser alargada com futuras investidas de campo. Palavras-chaves: Thá-Fene, agência indígena e identidade étnica.

* * * *

Povos indígenas, no Brasil, há muito carregam consigo uma imagem confinada a características limitadas àquelas conhecidas comumente no Brasil de 1500 ou ainda,

* Graduada em Ciências Sociais com concentração em Antropologia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

* * Este texto é uma síntese da monografia apresentada pela autora em 23 de abril de 2013, denominada Reserva indígena Thá-Fene: uma ação indígena educacional na Grande Salvador.

num âmbito mais geral, à do índio norte-americano. Isto é, contemporaneamente a sociedade em geral continua identificando os índios como indivíduos que se pintam, usam adornos particulares, falam uma língua específica e vivem em um meio ambiente predominantemente rural. Não há a percepção de que tais traços podem mudar (como constantemente mudam) de acordo com o tempo e o espaço. Assim, à luz desse tipo de percepção equivocada têm transcorrido as relações entre os povos indígenas e os segmentos não indígenas. (“Nós não temos forçosamente a mesma religião, nem certamente as mesmas técnicas, nem os valores de brasileiros de há cem anos. A língua que hoje falamos diverge significativamente da que falavam nossos antepassados.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987 [1986]). Não são os traços culturais, afinal, que identificam e estabelecem uma relação de continuidade de um determinado grupo ou povo com o mesmo grupo ou povo de antepassados. Desconsidera-se, portanto, no reconhecimento de um indígena aqueles elementos que lhes são mais fundamentais como pertencentes a um determinado grupo étnico. Assim, vale lembrar que índio é todo indivíduo que se identifica como membro de uma organização social e é identificado como tal pelos outros membros dessa mesma organização, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem.

No Nordeste brasileiro, a dificuldade de reconhecer o índio tal como acima definido é ainda maior. Pois foi nesta região que ocorreram os primeiros contatos com os colonizadores, cujos efeitos gerados foram os mais drásticos. A violência (física e simbólica) sofrida provocou, em alguns casos, mais do que medo, dificuldade de auto-reconhecimento, o que vem sendo positivamente alterado. Após um período de apatia aparente, a partir da década de 1980 este cenário vem sendo progressivamente modificado através de lutas e resistência para garantir os direitos indígenas, a afirmação étnica e a preservação da diversidade linguística e cultural. Enfatizo este comportamento como usual, em contraste com o que mostra (ou com o que quer mostrar) a historiografia tradicional, mas em plena sintonia com as pesquisas desenvolvidas no Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), os atores indígenas são apresentados, aqui, como sendo dotados de agência e resistência. Apesar de, em alguns casos e períodos históricos, determinados povos indígenas terem ocultado sua identidade étnica, em outros casos e períodos eles foram altamente combativos frente ao poder de grupos dominantes, como podemos constatar mediante a leitura de documentos, em grande parte do Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) e outros lugares, como a Fundação Biblioteca Nacional (FBN),

trabalhados a partir do Projeto Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (FUNDOCIN). A esta altura, na monografia que elaborei destaco um trecho de um destes documentos da FBN, de meados do século XIX, que constitui bom testemunho do que estou afirmando. De acordo com o documento, a igreja da Aldeia da Pedra Branca, símbolo especialmente importante de uma aldeia missionária, estava em poder dos Kariri-Sapuyá, e aberta a todos.

Pois bem, é esse comportamento ativo dos índios que, afinal, pretendi abordar na monografia a partir do contexto contemporâneo e em sua forma criativa com a Reserva Indígena Thá-Fene. Trata-se de uma aldeia formada por índios Kariri-Xocó e Fulni-Ô deslocados, respectivamente, de Alagoas, Aldeia Sementeira, e de Pernambuco, Aldeia de Águas Belas. Desde então, a partir de Salvador, eles mantêm contato constante com essas aldeias, seja mediante o deslocamento dos membros fundadores da Thá-Fene para lá, seja com o deslocamento de outros Kariri-Xocó e Fulni-Ô para a Thá-Fene. Deste modo, meu esforço inicial, na monografia, se concentrou na tentativa de reconstituir a história de formação da Reserva, mas, além deste, meu objetivo foi entender se, em um contexto distante das aldeias de origem, o grupo ali estabelecido forjava uma identidade local, em estreita articulação com as identidades étnicas específicas. Tratar-se-ia, então, caso a hipótese se confirmasse, de uma identidade operacional e estratégica aos objetivos relacionados à fundação da Thá-Fene. Uma fonte de jornal indicou as precárias condições da região de procedência de parte desses índios, onde está localizada a aldeia Kariri-Xocó, a aldeia Sementeira, e afirmou a busca de melhores condições de vida como um motivo importante para o deslocamento. Outras fontes textuais, como a dissertação de Mendes da Cunha, bem como o relato contemporâneo deles, enfatizam como um outro fator importante a presença dos Bahá'ís nessa aldeia indígena, i. e., entre os Kariri-Xocó (AL). Esta religião promovia o deslocamento de índios de alguns grupos indígenas para disseminá-la. Em suas atividades com os Bahá'ís, vale ressaltar, não eram proibidos de se apresentar como índios. Isto despertava o interesse e a curiosidade das pessoas que lhes pediam para realizar apresentações culturais e mesmo palestras, inclusive em escolas. Daí seus primeiros contatos. O primeiro integrante fundador da Thá-Fene que veio para a Grande Salvador através dos Bahá'ís foi Wakay. Ele veio participar dessas atividades, mas veio anteriormente incentivado por seu tio Thydyo, Kariri-Xocó de Alagoas, que já tinha se deslocado previamente, através dessa mesma religião. Neste local, eles encontraram outros índios, de mais dois diferentes grupos étnicos, os Kiriri (BA) e os Pankararu. Todos, juntos,

resolveram formar uma Organização Indígena, a Águia Dourada, voltada para a capacitação de índios, tanto para os membros da Organização quanto para outros, nas aldeias. Mas também realizavam atividades com o público não-indígena, para “educá-los” e “divulgar a existência dos índios”. A ideia foi de Iraci Sousa, uma não indígena que ofereceu moradia e educação para os índios. Outros não indígenas participaram da formação da ONG, como Débora Fontes, mediante a realização de projetos educacionais. Os índios, então em Salvador, completaram seus estudos no ensino médio, como foi o caso de Wakay, Kétsa e Lymbo.

Em 1996 houve uma proposta de doação de terreno, por parte de Débora Fontes, para o estabelecimento desses índios, que só foi concretizada em 1997. Logo depois, com o falecimento de Iraci, a Águia Dourada se “dissolveu” e, em 2002, se “transformou”, nas palavras de Lymbo, que entram em acordo com as de Wakay, no que hoje é a Thá-Fene – só construída com o royalty da fábrica de brinquedos Rosita. Desta nova organização participaram apenas Kariri-Xocó e Fulni-Ô. A Thá-Fene se constituiu, portanto, a partir da Águia Dourada e prosseguiu dando continuidade a alguns trabalhos desta primeira organização indígena, da qual ela se originou e é um prolongamento. Realiza palestras e apresentações de Toré para um amplo público, sobretudo não indígena, visando à afirmação e valorização étnicas, e oferece, paralelamente, outras atividades. À semelhança da Águia Dourada capacita, assim, os índios e educa o nãoindígena. Diferentemente da Águia Dourada, a Thá-Fene não teve condições de manter muitos índios na Grande Salvador e oferecer atividades educativas nas aldeias de origem; por outro lado, afirma Lymbo, os membros da Thá-Fene possuem autonomia e agilidade para resolver questões burocráticas. Na Reserva Indígena Thá-Fene, além de Lymbo e Wakay, estão presentes, de forma mais permanente, Kétsa, que é irmã de Lymbo e companheira de Wakay, e as 3 filhas do casal.

Feita estas observações, prossigo descrevendo as ações realizadas pela Thá-Fene voltadas para o público não indígena. São vivências, palestras, apresentações musicais e música-terapia. As mais comuns, e para as quais mais fui convidada, foram as palestras, dentro e fora da Thá-Fene. E são elas que eu descrevo, com a possível precisão, como, em geral, elas acontecem. São voltadas, em geral, para o público da escola, iniciadas por uma apresentação musical feita por Wakay. Segundo ele, essa é uma técnica da música-terapia ali aplicada para acalmar o público e concentrar a sua atenção para a palestra que será proferida. Neste momento, ele se apresenta e à Thá-Fene, bem como aos dois grupos étnicos que a constituem (Kariri-Xocó e Fulni-Ô),

traça a distinção entre ser e não ser índio e, em seguida, abre para o público. Depois, se Lymbo estiver, passa a palavra para ele. De forma complementar a Wakay, Lymbo fala de sua cultura. Apresentando-se sempre pintado, na mesma fala ele busca dialogar com o público, formulando perguntas e, às vezes, interagindo, para o que usa algum artefato indígena.

Finalizadas as 2 apresentações, de Wakay e de Lymbo, em geral, separadamente, e nessa ordem, os dois, juntamente com outros índios Kariri-Xocó e Fulni-Ô, caso estejam na Thá-Fene – como acontece no mês de abril e, às vezes, no mês de maio – e, a depender da disponibilidade, outros membros, tais como Kétsan, Ytsamir, Háira e também Leviane e Írmã, apresentam o Toré na parte externa da casa, no interior de um espaço circular, delimitado por uma cerca de madeira e ocas.

O público destas apresentações, um público escolar, sempre existiu, desde a Águia Dourada, e, com a lei n.º 11. 645/008 parece ter aumentado. Mas, como sabemos, essa lei foi uma conquista e, portanto, nem sempre foi do modo como hoje estamos testemunhando. Estou pensando, aqui, na *identidade étnica como ideologia*, assim como foi desenvolvida por Cardoso de Oliveira (1976) e desdobrada por Carneiro da Cunha (1986), como forma de esclarecer este processo que, em certa medida, persiste. Carneiro da Cunha desenvolve essa ideia a partir das mudanças ocorridas com as populações indígenas no Brasil devido a diversas interações induzidas, isto é, devido a estímulos à miscigenação, por motivos variados ao longo da história. Destaco aqueles motivos políticos, fomentados a partir do século XVII, tais como alianças entre negros e índios incentivadas pelos senhores de engenho, com a intenção de atrair os índios como mão de obra. No século subsequente (século XVIII), práticas promovidas já pelo próprio Estado (“em toda a legislação pombalina”), que recomendavam “casamentos de brancos e índias e até favorecendo-os com regalias” para que, assim, construíssem uma “população homogênea e livre” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987 [1986], p. 114).

A miscigenação, tal como dito anteriormente, oficialmente estimulada, foi usada, mais tarde, com o intuito de satisfazer outros interesses, ao entrar em vigor, em 1850, a Lei de Terras. Procurava-se, então, deslegitimar certos grupos sociais enquanto grupos indígenas, conferindo a outrem os direitos que lhes pertenciam, principalmente os referentes à terra, ainda hoje motivo de acirrada disputa nos países capitalistas em desenvolvimento, como o Brasil. Nesta tentativa de deslegitimação dos índios enquanto tais e, portanto, enquanto portadores de direitos étnicos e congênitos, é que a identidade é reivindicada, conforme afirmei acima, como ideologia. Uma vez que o processo

ideológico tem a capacidade de distorcer o real, ele realiza, na verdade, um afastamento ou deslocamento do real, neste caso, do que significa e expressa “ser índio”.

Em face destas condições, a sua estigmatização poderia conferir, e em certos casos confere, uma conotação negativa para os outros (estigma) e para si (identidade negativa, o que em geral desencadeia um efeito ainda pior), mas o que vemos em autores como Barth (1969), Cardoso de Oliveira (1976) e Grossi (2004) é que, comumente, certos sinais diacríticos são acionados (através da valorização de alguns traços culturais) para a afirmação de sua identidade étnica e simultâneo combate aos sinais estigmatizantes. No nordeste brasileiro, os rituais do Ouricuri e Toré, por exemplo, são acionados com esse fim. Mas outros traços culturais também são identificados e selecionados como afirmadores da sua distintividade enquanto grupo étnico. E são exatamente estes traços que pretendo analisar, a seguir.

Tanto Wakay quanto Lymbo e os índios que visitam a Thá-Fene, em geral, pintam-se, com variações de intensidade, nas apresentações, usam adornos e os instrumentos musicais produzidos por eles e usados também na aldeia. Assim, com menor ou com maior expressão – no vestuário (com a pintura e o adorno), na música (com os instrumentos), no discurso (em Yathê), etc., como vimos – os sinais diacríticos¹ estão sempre presentes nas apresentações (de músicas, palestras e de toré) e vivências da Thá-Fene. Fredrik Barth (2000 [1969]) explica que é justamente na situação de contato, no caso, interétnico, que as diferenças, sob a forma de sinais marcadores da identidade, se tornam mais visíveis, porque elas são percebidas relacionalmente, justamente porque são selecionadas em presença de outrem, de acordo, portanto, com o grupo ao qual se busca opor. É na situação de contato interétnico (e, portanto, com as diferenças significativas de parte a parte) que se constrói e se mantém a identidade, apreendida, assim, em processo, como aponta Cardoso de Oliveira (1976). É importante notar, como o faz Barth, que essas diferenças não são radicalmente opostas, antes são complementares e podem ser interdependentes, portanto, constituem diferenças interrelacionais. É desse modo que se dá a constituição do sistema interétnico e, subsequentemente, a articulação entre os diferentes grupos étnicos que compõem o referido sistema. São esses limites que tornam estáveis as relações interétnicas, característica de toda vida social organizada. “Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente este tipo de estrutura de interação: um conjunto de

¹ Nem sempre os sinais diacríticos selecionados provêm do repertório dos povos indígenas aos quais os componentes da Aldeia estão vinculados. Alguns deles constituem apropriações de outros povos, nacionais ou não.

prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividades específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações [isto é, são padrões, estereótipos acionados] de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação.” (Barth, 2000 [1969], p. 35) São sinais marcadores da identidade que se tornam rígidos e simples, não constituindo, portanto, o que exatamente define suas identidades. O que as define não muda no tempo, nem no espaço, como acontece com estes sinais, como, por exemplo, com a língua, como explicado no início do texto. Os sinais (as diferenças manifestas) não os definem etnicamente mas apenas os representam, pois em algum nível fazem parte de seu grupo étnico, além de serem reconhecidos e legitimados socialmente. É fazendo, pois, dessa lógica cultural, uma lógica política, isto é, uma estratégia, que eles se apresentam, sinalizando suas identidades e demarcando sua distintividade étnica.

Deste modo, mais do que mostrar e afirmar sua identidade, nestas apresentações eles parecem querer “ensinar” sua identidade aos não índios ou àqueles que assim se autoidentificam. Assim, eles parecem usar os denominados sinais diacríticos como um convite a um olhar mais cuidadoso sobre o que é ser índio, marcando, num primeiro momento, as diferenças que contrastam a sua identidade com a identidade dos não indígenas e, atraindo-lhes a atenção, “ensinam”-lhes o que é ser índio. Esse esforço para, simultaneamente, revelar e ensinar quem são eles, verifica-se também na decoração da casa. No banner e nos vários quadros expostos nas paredes. Há um especialmente grande e colorido, instalado em um lugar visível, principalmente nas apresentações, que relata a história da Thá-Fene.

Wakay e Lymbo, assim como outros indígenas, não somente ensinam, mas também aprendem e afirmam isso constantemente. A rigor, aprendem e, na sequência, ensinam, em um movimento relacional interno e externo. Iraci é pessoa marcante neste aspecto. Foi ela quem os ensinou a “falar”, a “comunicar-se” com os “brancos”, segundo eles. Foi ela também que os ensinou a dominar a burocracia, formando, por exemplo, a ONG Águia Dourada. Não que eles já não se apropriassem do repertório cultural dos “não indígenas”. Isso já acontecia. Mas receberam capacitação de Iraci.

Segundo eles, deve-se estar atento para que os novos aprendizados não os dominem, mas ocorra justamente o contrário. Eles devem saber operá-los, à semelhança do que ocorre com os traços objetiváveis tidos como indígenas. É nesse sentido que, em uma entrevista, ao referir ao computador, Lymbo revelou o seguinte: “Não, eu tenho

medo dele roubar meu espírito”. Mais adiante ele conclui: “A gente tem que aprender ele, sem ele ter que dominar a gente. É isso que tem que acontecer. Então, é assim que a gente tá fazendo.” Estabelece, deste modo, um movimento de via dupla. Assim como lhes foi ensinado, através de Iraci e outros não indígenas, agora eles ensinam o que é ser índio.

Busquei apresentar, até agora, quase todas as atividades da Thá-Fene que eu acompanhei, dentro e fora da aldeia, e que são direcionadas, sobretudo, para os não indígenas. Resta-me abordar, agora, o que denomino de “troca”. Trato, a seguir, da *troca de objetos, ao mesmo tempo material e simbólica* e da troca no sentido mais convencional, da ajuda mútua. Colares, brincos, anéis, flautas, cachimbos, cocares, CD’s, livros, uma infinidade de artefatos Kariri-Xocó e Fulni-Ô são expostos à troca. Wakay atentou para a comunicação de objetos materiais e, ao mesmo tempo, simbólicos, pois, segundo ele, não seria realizada uma venda, mas uma “troca”. Afinal, o trabalho da Thá-Fene não deve ser voltado apenas para a subsistência, mas deve ser realizado como uma troca também no plano interétnico. Ele afirmou que se deve ter cuidado para “não transformar o objeto trocado em mercadoria”. Lyombo, em uma entrevista, complementou e ilustrou esses aspectos da troca. Ele fala de forma a dar a entender que houve, por parte dos índios, uma incorporação de “mecanismos”, mas não exatamente sob os mesmos valores, ou seja, sempre buscaram preservar o que os define enquanto índios.

Como espero ter sido possível entender até o momento, um conjunto de elementos aponta para a conformação daquela Reserva como uma espécie de instituição de ensino: as atividades que, como já enfatizado, ensinam aos não indígenas quem são eles, os índios; o banner explicativo da Thá-Fene e dos grupos étnicos que a compõem, disposto na frente da casa; as fotos e quadros pendurados ao longo da extensão da parede da sala. Nesses momentos, tem-se a impressão de que Wakay está “catequizando os brancos”, tal como lhes aconteceu nos primeiros contatos. Ensinar, divulgar a existência de grupos indígenas e atrair mais pessoas para conhecê-los é o que eles pretendem e têm, crescentemente, atingido.

É desta forma também que eles estabelecem relações de troca, tanto material quanto simbólica, assegurando, por sua vez, a sua reprodução física e simbólica. Ao contrário do que supõe o senso comum, entendi que as relações por eles estabelecidas com os brancos afirmam, e fortalecem, a sua identidade, do mesmo modo que o fluxo entre Salvador e as comunidades étnicas de origem nutre o polo complementar do

sistema interétnico no qual eles estão imersos.

O fortalecimento dessa política "para fora", i. e., para os não indígenas, responde à política vivida "para dentro": Lymbo sintetizou, em uma dada ocasião no transcorrer do trabalho de campo, a sua trajetória de deslocamento para Salvador. "Eu vim, de repente. E comecei a estudar. Comecei a trabalhar aqui também pra me manter. E depois, trabalhar com a cultura, que é o que me faz feliz, mais alegre... E seguro." De forma similar e mais clara, este argumento foi desenvolvido pelo colega Hugo Pedreira, em uma conversa, ao falarmos das nossas respectivas monografias. A aldeia por ele pesquisada – Aldeia Velha, no extremo sul da Bahia – realizava, no período em que ele se encontrava em campo, atividades para conquistar o respeito das outras aldeias Pataxó. Ele entendeu que "o engajamento no movimento de revivência cultural que tem em vista o fortalecimento da identidade 'para fora' responde, também, à política vivida 'para dentro', entre as aldeias. A questão do reconhecimento pode, assim, no caso da Aldeia Velha, e para efeito deste argumento, ser deslocada de sua acepção marcadamente interétnica para recuperar o seu sentido intraétnico." Tal questão está igualmente clara em uma passagem da entrevista com Lymbo, quando ele refere às atividades praticadas na Thá-Fene: "a gente vai capacitar também o índio, mas também educar ele nos costumes dos índios pra que a gente não perca".

É interessante notar o estabelecimento de mecanismos dinâmicos, internos ao grupo étnico que, não obstante as mudanças sociais, econômicas e ecológicas, operam no sentido de viabilizar a sua reprodução biológica e social. "Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo" (SAHLINS, 1997, p. 52). Ao contrário do que era suposto pela Grande Narrativa ocidental, os grupos étnicos não estão sendo varridos do planeta. Estão, ao contrário, demonstrando, justamente, a sua continuidade. E desenvolvendo, ao mesmo tempo, uma integração global e uma diferenciação local. Isso mostra, portanto, que estes dois movimentos não são excludentes, antes se articulam e reforçam, mutuamente. É o que constatamos, aqui, com a Thá-Fene: o desenvolvimento de mecanismos dinâmicos que articulam as duas sociedades nas quais os seus componentes transitam. É com a aplicação política daquilo que faz parte de sua lógica cultural (os sinais demarcadores de sua identidade), juntamente com o estabelecimento de trocas e alianças, que os membros da Thá-fene interagem com os não indígenas (dentro e fora desta aldeia), articulando-se à sociedade mais ampla. As tensões existem e os conflitos eclodem, sob novas bases, porém, que asseguram a comunicação e a negociação.

É desta forma que compreendo a Thá-Fene, cabendo ressaltar, ainda, a sua configuração enquanto uma solução criativa para os problemas individuais e coletivos. Meu objetivo de pesquisa – além de compreender como se deu a formação da Thá-Fene e de identificar quem são os índios ali estabelecidos e articulados – foi perceber como se tem processado a construção da identidade do grupo que a fundou e continua em sua órbita, observando, para tanto, a sua organização social. Como as atividades às quais tive maior acesso foram aquelas voltadas, diretamente, para os não indígenas, logrei realizar minha pesquisa de campo e, suponho, alargar paulatinamente a minha percepção. Percebi, assim, que a afirmação da sua identidade étnica faz-se por meio de, e em articulação com, os não indígenas, com quem eles aprendem e, simultaneamente, ensinam, o que tem permitido o estabelecimento de relações menos assimétricas.

REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense (S.A.). 2ª edição, 1987 (1ª edição 1986).
- GROSSI, Gabriele. “*Ici nous sommes tous parents*”: Les Pataxó de Barra Velha, Bahia, Brésil. 2004. 331 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – Escola de Estudos em Ciências Sociais. Orientador: Prof.º Dr.º M. Marc Auge.
- HERCOG, Bruna. Índios Kariri-Xocó lutam pela valorização de sua cultura. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/noticias/782787>>. Acessado em 2011.
- Lei Nº 11.645, de 10 de março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acessado em: 29 de março de 2013.
- MENDES DA CUNHA, Leonardo. *Toré – Da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na Grande Salvador*. 2008. 249 f. Dissertação – Faculdade de Música, Universidade Federal da Bahia.
- SAHLINS, Marshall. O “*pessimismo sentimental*” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). 1997. 32 f. Revista Mana.