



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS

ROMÉRIO HUMBERTO ZEFERINO NASCIMENTO

ELABORAÇÕES MUSICAIS FULNI-Ô EM TRÂNSITO

SALVADOR - BA
2024

ROMÉRIO HUMBERTO ZEFERINO NASCIMENTO

ELABORAÇÕES MUSICAIS FULNI-Ô EM TRÂNSITO

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

SALVADOR – BA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

N244 Nascimento, Romério Humberto Zeferino
Elaborações musicais Fulni-ô em trânsito / Romério Humberto Zeferino
Nascimento, 2024.
364 f.: il.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Música – Aspectos sociais. 2. Índios Fulnió. 3. Comunicação intercultural.
4. Antiguidades. 5. Resiliência (Traço da personalidade). I. Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 306.09

ROMÉRIO HUMBERTO ZEFERINO NASCIMENTO

“Elaborações Musicais Fulni-ô em Trânsito”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais e, aprovada em quinze de maio de dois mil e vinte e quatro, pela Comissão formada pelos professores:

Documento assinado digitalmente



MARIA ROSARIO GONCALVES DE CARVALHO

Data: 19/06/2024 11:02:20-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (PPGCS – UFBA)
Doutora em Antropologia Social (USP)

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink (PPGA- UFPE)
Doutor em Antropologia Social (UFRJ)

Documento assinado digitalmente



ROSANGELA PEREIRA DE TUGNY

Data: 17/05/2024 16:03:38-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Rosângela Pereira de Tugny (IHAC - UFSB)
Doutora em Música e Musicologia (Université François Rabelais)

Documento assinado digitalmente



FELIPE MILANEZ PEREIRA

Data: 19/06/2024 16:25:22-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Felipe Milanez Pereira (Pós-Cultura/PPGCS-UFBA)
Doutor em sociologia pelo Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra)

Documento assinado digitalmente



ANGELA ELISABETH LUHNING

Data: 22/05/2024 10:16:51-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Angela Elisabeth Lühning (PPGMUS-UFBA)
Doutora em Musicologia Comparativa (Freie Universität Berlin)

À memória de Wadja (Marilena Araújo de Sá), uma querida amiga Fulni-ô, que ancestralizou, deixando um legado de muita resiliência. Dedico.

AGRADECIMENTOS

Expressar gratidão é, indiscutivelmente, um momento de profunda emoção na jornada de qualquer pesquisa. Ela canaliza nossas afetividades e razões através de experiências que, sem elas, deixariam o trabalho carente de nuances e da riqueza proporcionada pela convivência humana. Durante esse processo, a resiliência Fulni-ô foi a força que me impulsionou a perseguir e alcançar este momento.

Portanto, sou grato:

- Ao Cacique Djik, ao Pajé Edimar, ao Professor Ediraldo, à amiga Sônia e sua família, ao Mestre Xixiá, e a todos no Ouricuri Velho por caminharem comigo na construção deste trabalho.
- À amiga e educadora Marilena (Wadja, *in memoriam*), ao Pajé Awassury e seu irmão Siato, ao Cacique Itamar, à amiga Emany, ao antropólogo Maike Torres e a todos no Ouricuri Novo, por me ajudarem a tecer os fios do tempo pelos quais os Fulni-ô têm caminhado.
- Ao amigo Vinícius, por suas indicações de leituras que enriqueceram minha percepção no campo das artes e políticas culturais.
- À minha prima Quézia, seu companheiro Jorge e filho Kayodê, por me acolherem em Salvador e tornarem minha estadia mais agradável.
- À minha sobrinha Pétala, pela elaboração cuidadosa dos mapas deste trabalho.
- À professora e amiga Angela Lühning e à equipe da Fundação Pierre Verger por me acolherem durante nove meses, permitindo-me uma imersão na vida social e cultural da instituição.
- Ao companheiro Guga Sampaio, à companheira Jurema e a todos na ANAÍ por renovarem minha esperança em dias melhores para os povos originários.
- À amiga Jucélia e aos amigos Mário, Alê, Ricardo, e Fábio pelos afetos e torcidas constantes.
- Às amigas Leandra, Fabiana, Lú e Lêda, e aos amigos Chió, Antônio Ronaldo, Anselmo Alves, Anael, Joel, Alan Leonardo, Jaelson e Almir, por sempre estarem disponíveis e me socorrerem quando muito precisei.
- Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia por me receber.
- À minha orientadora, Rosário, pela confiança depositada neste trabalho e pelas reflexões, especialmente por meio do PINEB.

- À minha família, pela paciência e pelo acolhimento incondicional: minha sogra Marina, meu sogro Bertino, meus cunhados Léo e Alan, e minhas concunhadas Shirley e Michaely.
- À minha irmã Goretti, cuja vitalidade é uma fonte constante de inspiração.
- Ao meu irmão Rogério, por suas profundas reflexões sobre os Fulni-ô e por sua ajuda incessante.
- À minha mãe, Luzinete, cujo amor e força são a base da minha existência.
- À minha companheira, Valéria, e às minhas filhas, Lys, Dandara e Nalenkya, por embarcarem nesta jornada comigo e adaptarem suas próprias vidas em suporte a este trabalho. Vocês também são coautoras desta tese.

A vocês, meu mais sincero obrigado. Sem suas presenças e suportes, minha trajetória teria sido imensuravelmente mais difícil.

“Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente,
a gente passa a ser a gente e outra gente - a gente rende.”

(Antônio Bispo, em “a terra dá, a terra quer”)

RESUMO

Esta tese investiga os aspectos da resiliência Fulni-ô, cujas práticas sonoro-musicais estão intimamente interligadas à sua existência. Este povo, cuja cosmologia coexiste harmoniosamente com o bioma da Caatinga, tem seus principais núcleos habitacionais localizados no município de Águas Belas, Pernambuco, Brasil. A pesquisa, de caráter qualitativo, utiliza observação participante, entrevistas e análise documental para compreender as elaborações musicais Fulni-ô, considerando sua história, relação com o território, seus modelos de gestão e organização social, bem como sua luta por reconhecimento diante dos desafios contemporâneos. A cisão que resultou na formação de mais uma aldeia em Ouricuri (Território Sagrado) é analisada sob a perspectiva das transformações sociais e suas implicações nas práticas musicais. As teorias da experiência e da prática fornecem o arcabouço teórico, destacando a importância da vivência e da ação na construção do conhecimento e na trajetória social. O conceito de “musicar” é explorado, enfatizando a experiência musical como um processo ativo e relacional, e a arte como uma experiência estética que transcende o mero entretenimento. Os percursos musicais individuais, como o do Mestre Xixia na busca do fortalecimento do yaathê (idioma Fulni-ô) através do unakesa, assim como os grupos de cafurna-unakesa, a produção de músicas não indígenas e as músicas indígenas contemporâneas, revelam a importância da diversidade como ferramenta para potencializar a trajetória Fulni-ô e o diálogo intercultural. A pesquisa explora a relação Fulni-ô e Tarairiú a partir da obra “A Dança Tarairiú” de Albert Eckhout e do ritual Uxilnexa (Toré de Buzos Fulni-ô), evidenciando a ancestralidade compartilhada e a importância das sonoridades e dos ambientes vividos na manutenção dessas conexões. Este trabalho conclui que as elaborações musicais Fulni-ô se constituem não apenas a partir de suas ancestralidades, mas também nas relações com outros grupos sociais. As influências externas são incorporadas à tradição Fulni-ô ou ressignificadas conforme suas necessidades, demonstrando a complexidade e a potência desse povo.

Palavras-chave: Fulni-ô; Musicar; Ancestralidade; Resiliência; Diálogo Intercultural.

ABSTRACT

This thesis investigates the aspects of Fulni-ô resilience, whose sound-musical practices are intimately intertwined with their existence. This indigenous group, whose cosmology harmoniously coexists with the Caatinga biome, has its main settlements located in the municipality of Águas Belas, Pernambuco, Brazil. The research, qualitative in nature, employs participant observation, interviews, and document analysis to understand the Fulni-ô musical elaborations, considering their history, relationship with the territory, management and social organization models, as well as their struggle for recognition in the face of contemporary challenges. The split that resulted in the formation of another village in Ouricuri (Sacred Land) is analyzed from the perspective of social transformations and their implications for musical practices. The theories of experience and practice provide the theoretical framework, highlighting the importance of lived experience and action in the construction of knowledge and social trajectory. The concept of “musicar” (to make music) is explored, emphasizing the musical experience as an active and relational process, and art as an aesthetic experience that transcends mere entertainment. Individual musical journeys, such as that of Mestre Xixia in his quest to strengthen the yaathê (Fulni-ô language) through unakesa, as well as cafurna-unakesa groups, the production of non-indigenous music, and contemporary indigenous music, reveal the importance of diversity as a tool to empower the Fulni-ô trajectory and intercultural dialogue. The research explores the relationship between the Fulni-ô and Tarairiú people through Albert Eckhout's work “The Tarairiú Dance” and the Uxilnexa ritual (Fulni-ô Buzos Toré), highlighting shared ancestry and the importance of soundscapes and lived environments in maintaining these connections. This work concludes that Fulni-ô musical elaborations are constituted not only from their ancestries but also from their relationships with other social groups. External influences are incorporated into Fulni-ô tradition or reinterpreted according to their needs, demonstrating the complexity and power of this people.

Keywords: Fulni-ô; Musicar; Ancestry; Resilience; Intercultural Dialogue.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Nº ILUSTRAÇÃO	TÍTULO	PG
ILUSTRAÇÃO 01 –	MAPA COM NÚCLEOS HABITACIONAIS FULNI-Ô	16
ILUSTRAÇÃO 02 –	GRÁFICO PUBLICAÇÕES SOBRE FULNI-Ô	22
ILUSTRAÇÃO 03 –	GRÁFICO MEIOS DE INTERLOCUÇÕES	24
ILUSTRAÇÃO 04 –	ARTEFATOS ARQUEOLÓGICOS DA FURNA DO ESTRAGO	40
ILUSTRAÇÃO 05 –	FRAGMENTOS DE UMA ESTEIRA FULNI-Ô	41
ILUSTRAÇÃO 06 –	CORRIDA DE TORA KRAHÔ (TO)	53
ILUSTRAÇÃO 07 –	MAPA GEOAMBIENTAL PLANALTO DA BORBOREMA	55
ILUSTRAÇÃO 08 –	SERRAS E LIMITES DA TI FULNI-Ô	59
ILUSTRAÇÃO 09 –	SEU NÉZIO	61
ILUSTRAÇÃO 10 –	ENTRADA PARA ALDEIA SEDE	64
ILUSTRAÇÃO 11 –	ESTÁTUA DO PADRE ALFREDO DANTAS	72
ILUSTRAÇÃO 12 –	ANTIGO POSTO INDÍGENA DANTAS BARRETO	84
ILUSTRAÇÃO 13 –	PEDRA DO CRUZEIRO	91
ILUSTRAÇÃO 14 –	LAGOA DA PEDRA	91
ILUSTRAÇÃO 15 –	SERRA DOS CAVALOS	91
ILUSTRAÇÃO 16 –	ALTO DO SOHIN NA ATUALIDADE	93
ILUSTRAÇÃO 17 –	ALTO DO SOHIN ANOS 1930	93
ILUSTRAÇÃO 18 –	SEU IZAIAS E UM GRUPO DE CAFURNA-UNAKESA	98
ILUSTRAÇÃO 19 –	FAMÍLIA FULNI-Ô DE SERRA DO RAMALHO - BA	102
ILUSTRAÇÃO 20 –	CASA DOS HOMENS, JUAZEIRO SAGRADO E FITAS	136
ILUSTRAÇÃO 21 –	PÁTIO DO OURICURI VELHO	140
ILUSTRAÇÃO 22 –	PÁTIO DO OURICURI NOVO	140
ILUSTRAÇÃO 23 –	CALENDÁRIO DE ENTRADA E SAÍDA DOS OURICURIS	145
ILUSTRAÇÃO 24 –	GESTÕES FULNI-Ô	156
ILUSTRAÇÃO 25 –	GESTÕES PÚBLICA	157
ILUSTRAÇÃO 26 –	UNIDADE BÁSICA DE SAÚDE	159
ILUSTRAÇÃO 27 –	POSTO DE SAÚDE INDIGENA FULNI-Ô	160
ILUSTRAÇÃO 28 –	GRÁFICO DE FUNCIONÁRIOS FULNI-Ô NA FUNAI	161
ILUSTRAÇÃO 29 –	ESCOLA INDÍGENA MARECHAL RONDON	164
ILUSTRAÇÃO 30 –	ESCOLA INDÍGENA ANTÔNIO JOSÉ MOREIRA	166
ILUSTRAÇÃO 31 –	ESCOLA INDÍGENA AMBRÓSIO PEREIRA JÚNIOR	167
ILUSTRAÇÃO 32 –	CENTRO EDUCACIONAL ANTÔNIO CRUZ	175
ILUSTRAÇÃO 33 –	PONTO DE CULTURA FULNI-Ô	178
ILUSTRAÇÃO 34 –	ASSOCIAÇÃO MISTA CACIQUE PROCÓPIO SARAPÓ	178

LISTA DE ILUSTRAÇÕES (CONT.)

ILUSTRAÇÃO 35 –	XANDUCAS PARA COMERCIALIZAÇÃO	211
ILUSTRAÇÃO 36 –	PAISAGENS DA CAATINGA	230
ILUSTRAÇÃO 37 –	LOCALIZAÇÃO BIOMA CAATINGA	231
ILUSTRAÇÃO 38 –	DANÇA TARAIRIÚ	232
ILUSTRAÇÃO 39 –	INDÍGENA NA SERRA DO COMUNATY	234
ILUSTRAÇÃO 40 –	ALDEIA DO OURICURI	235
ILUSTRAÇÃO 41 –	INDÍGENAS ENTRE DOIS PÉS DE OURICURIS	237
ILUSTRAÇÃO 42 –	INDÍGENAS FULNI-Ô DANÇANDO O TORÉ DE BUZOS 01	242
ILUSTRAÇÃO 43 –	DANÇA TARAIRIÚ	242
ILUSTRAÇÃO 44 –	INDÍGENAS FULNI-Ô DANÇANDO O TORÉ DE BUZOS 02	243
ILUSTRAÇÃO 45 –	O FILME “XIXIÁ – MESTRE DOS CÂNTICOS FULNI-Ô	251
ILUSTRAÇÃO 46 –	APRESENTAÇÃO CAFURNA-UNAKESA 01	252
ILUSTRAÇÃO 47 –	APRESENTAÇÃO CAFURNA-UNAKESA 02	253
ILUSTRAÇÃO 48 –	CAPA DO CD “CAFURNAS FULNI-Ô	258
ILUSTRAÇÃO 49 –	FLUXOGRAMA CONEXÕES MUSICAIS FULNI-Ô	265
ILUSTRAÇÃO 50 –	CARTAZES PARA FESTA FULNI-Ô	268
ILUSTRAÇÃO 51 –	ARTESANATO FULNI-Ô	270
ILUSTRAÇÃO 52 –	MARCAS FULNI-Ô EM PRODUTOS	272
ILUSTRAÇÃO 53 –	YATET’XI - MAPA DAS EXPEDIÇÕES FULNI-Ô	275
ILUSTRAÇÃO 54 –	CARTAZ DA ALDEIA MULTIÉTNICA	277
ILUSTRAÇÃO 55 –	IMAGENS DA ALDEIA MULTIÉTNICA	278
ILUSTRAÇÃO 56 –	QUADRO POVOS INDÍGENAS E O TURISMO	281
ILUSTRAÇÃO 57 –	MAPA CAMINHOS CULTURAIS INDÍGENAS	282
ILUSTRAÇÃO 58 –	ESPAÇO FEÁ TXHÓLWA	283
ILUSTRAÇÃO 59 –	CANTO DOS GUERREIROS	283
ILUSTRAÇÃO 60 –	CONEXÃO MUSICAL FULNI-Ô	292
ILUSTRAÇÃO 61 –	BANDA SERIGUELA VERDE	294
ILUSTRAÇÃO 62 –	KIMIM EM SUA RESIDÊNCIA	296
ILUSTRAÇÃO 63 –	MAPA TRAJETÓRIAS MUSICAIS NÃO INDÍGENAS	297
ILUSTRAÇÃO 64 –	FLUXOGRAMA DAS FUNÇÕES DO MUSICAR FULNI-Ô	301

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. ORIGENS	33
1.1 O CAMPO PESQUISADO É O CAMPO HABITADO	33
1.2 TAPUIA-TARAIRIÚ-CARNIJÓ-FULNI-Ô E OUTRAS ANCESTRALIDADES	38
1.3 REACOMODANDO EM TERRITÓRIOS	54
1.4 CAMINHOS QUE SE INTRELAÇAM	63
1.5 PADRE ALFREDO DÂMASO	71
2. AS MUITAS VIVÊNCIAS	77
2.1. ENCONTROS E DESENCONTROS	77
2.2. “O TEMPO DO SAGRADO” E AS DIÁSPORAS	87
2.3. “SE NÃO FOR RECONHECIDO NÃO VAI SER RESPEITADO”	102
2.4. RECONHECIMENTO DA ETNICIDADE	108
3. ANCESTRALIDADE E TERRITÓRIO: CONEXÕES E CONFLITOS	114
3.1. SOCIABILIDADES	114
3.2. OURICURI: “EPICENTRO DA VIDA FULNI-Ô”	116
3.3. SIGILO: O DITO E O NÃO DITO	124
3.4. A CISÃO: OURICURI VELHO E OURICURI NOVO	137
3.5. ALGUNS MOTIVOS PARA A CISÃO	147
4. MODELOS DE GESTÃO INDÍGENA E RESPOSTA À COVID-19	155
4.1. GESTÕES	155
4.1.1. <i>Gestão Pública</i>	157
4.1.2. <i>Gestão Social</i>	175
4.1.3. <i>Gestão Tradicional</i>	179
4.2. ADOECER, TRATAR E CURAR: A COVID-19 E OUTRAS DOENÇAS	183
4.2.1. <i>Convivência de saberes na saúde: integrando o tradicional e o moderno</i>	183
4.2.2. <i>Enfrentamento à COVID-19</i>	191
5. ECOS DE ANCESTRALIDADE E PRÁTICAS MUSICAIS PARA A RESILIÊNCIA	200
5.1 ENTRE A CULTURA E A ARTE	204
5.2 “AUTENTICAMENTE INDÍGENA”	215
5.3 “DANÇA TARAIRIÚ” NO TEMPO	224
6. TRAJETÓRIAS MUSICIAIS	245
6.1 O MESTRE XIXIÁ E UM SONHO MUSICAL	245

6.2 O GRUPOS DE CAFURNA: UNAKESA E SAMBA DE COCO	254
6.3 O MUSICAR ENTRE ARTES, CULTURAS E MERCADO	265
6.4 AS EXPEDIÇÕES FULNI-Ô E OUTROS MOVIMENTOS	272
6.6 MÚSICA NÃO INDÍGENA	290
CONSIDERAÇÕES FINAIS	304
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	313
APÊNDICE 1 – REFERÊNCIA INTERLOCUÇÃO	330
APÊNDICE 2 – DADOS INTERLOCUÇÃO	342
APÊNDICE 3 – FULNI-Ô E AS MÚSICAS NÃO INDÍGENAS	354
ANEXO 1 – DESCRIÇÃO TOLÊ POR MARIO MELO	357
ANEXO 2 – PARTITURAS ESTEVÃO PINTO	359

INTRODUÇÃO

Os Fulni-ô, um povo indígena do Nordeste brasileiro, destacam-se pela sua resiliência frente aos processos de dominação colonial, que ainda persistem na contemporaneidade. As interações sociais desse grupo, tanto em momentos de aglutinação quanto de dispersão, têm sido essenciais para a preservação de laços ancestrais com sociedades e culturas pré-coloniais, ao mesmo tempo em que moldam novas trajetórias de engajamento com a sociedade globalizada.

O território, a língua e o yaathê (o idioma, que significa “nossa fala” em português), juntamente com seus conhecimentos ancestrais — que incluem práticas medicinais, ecológicas, rituais, organização social e as Aldeias Sagradas — são pilares fundamentais para compreender a resiliência deste povo. A importância desses aspectos foi reconhecida pelo Governo de Pernambuco na década de 1920, que oficializou a doação das terras do antigo aldeamento missionário de Ipanema, conforme documentos régios de 1700. Este ato representou um marco significativo no processo de territorialização e reafirmou o compromisso com a valorização da identidade e da autonomia cultural dos Fulni-ô (OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Suas manifestações culturais, que incluem canto, dança, música, narrativas e artes manuais, são intrinsecamente vinculadas às experiências estéticas e ancestrais e ganham importância adicional tanto em suas funções internas quanto nas interações com outros grupos sociais. Assim, a capacidade deste povo de estabelecer relações fora de seu território com indivíduos e grupos não indígenas, deve-se, em grande parte, ao impacto de suas expressões musicais (artísticas e culturais) que refletem sua singularidade sociocultural indígena.

O nome “Fulni-ô” foi descrito por Januacele F. da Costa¹ da seguinte forma: “A designação Fulni-ô – pronuncia-se hoje [fũni’o], devido à adaptação à fonologia do português – significa ‘o que tem rio’, de [‘fuli] ‘rio’; [ne] ‘expressão de posse’; [ho], ‘particípio agentivo’”. O rio a que se refere o nome é o pertencente à Bacia Hidrográfica

¹ A Dra. Januacele F. da Costa, natural e residente de Águas Belas, Pernambuco, mergulhou profundamente nos aspectos linguísticos do yaathê ao longo de sua vida. Criada próximo aos Fulni-ô, ela dedicou seus estudos acadêmicos de mestrado e doutorado em Letras na Universidade Federal de Pernambuco a esse mesmo povo. Sua imersão e compromisso com a língua e cultura Fulni-ô a levaram a uma carreira distinta como professora Associada I na Universidade Federal de Alagoas, onde deixou uma marca indelével no campo linguístico e educacional.

do Rio Ipanema². Mas, quando se referem a “si mesmos” para diferenciar dos “outros”, eles se autodenominam “Setso Fulni-ô”, isto é, índio Fulni-ô.

Habitantes do território que atualmente leva seu nome, os Fulni-ô foram historicamente conhecidos como “Carnijó” em documentos oficiais desde a primeira metade do século XVIII até o início do século XX. No entanto, ainda no século XIX, os próprios indígenas se autoidentificavam como Fulni-ô ou “Förniö”, e empregavam o termo “Iacotoá” para se distinguirem de outros grupos, conforme documentado por John Casper Branner (1887, p. 329). Maike Torres de Sá (2018, p. 43) reforça essa observação, indicando que “Yaktoá” traduz-se como “nós outros, nosso grupo”, uma autoidentificação Fulni-ô expressa em yaathê.

Max Henry Boudin (1949, p. 48) observa que os colonizadores portugueses referiam-se aos povos que hoje são conhecidos como Fulni-ô e Xucuru pelo nome “Carnijó”. Uma designação possivelmente derivada da proximidade de seus territórios ao rio Carnijó, conforme este autor, localizado nas adjacências do município de Bom Conselho, em Pernambuco. Esse apontamento histórico sugere uma partilha espacial e, possivelmente, de interações entre ambos os grupos nesse território.

É relevante observar que de modo correlato ao termo “Carnijó”, a história do Brasil apresenta os povos “Carijó”. No entanto, no contexto apresentado, “Carnijó” está associado ao estado de Pernambuco, enquanto “Carijó” tem uma conexão mais forte com as regiões do sul e sudeste do Brasil, conforme indicado nos “Apontamentos para o Dicionario Geographico do Brazil (A-E)” (1894, p. 472; 762). A partir desta publicação, seguem os verbetes com os seus respectivos significados:

- Carijó (Paraná): armação de varas nas quaes se suspendem os ramos da Congonha, com fogo por baixo, para effectuar a operação da sapeca, isto é, da chamusca.
- Carijó: Rio do Estado do Rio de Janeiro; atravessa a estrada de Nyteröi a Campos e banha o mun. de Saquarema.
- Carijós: Log. no mun. de Blumenau, do Estado de Santa Catharina, á margem do Benedicto Novo.
- Carijós: Nação indígena que habitava a zona compreendida entre Cananéa e Rio dos Patos (Santa Catharina), a qual confederou-se com os Tupis e parte dos

² A Agência Pernambucana de Águas e Climas descreve a localização da Bacia Hidrográfica Ipanema da seguinte forma: “A bacia hidrográfica do rio Ipanema está localizada em sua maior parte no Estado de Pernambuco, com sua porção sul no Estado de Alagoas, onde se estende até o rio São Francisco. Situa-se entre 08° 18’ 04” e 09° 23’ 24” de latitude sul, e 36° 36’ 28” e 37° 27’ 54” de longitude oeste”. Disponível em: <https://www.apac.pe.gov.br/bacias-hidrograficas-rio-ipanema/166-bacias-hidrograficas-rio-ipanema/195-bacia-do-rio-ipanema>. Acesso em: 01 fev. 2023.

Guayanazes para atacarem por diversas vezes aos povos de S. Paulo, Santos e S. Vicente [...].

- Carijó: Nome pelo qual era outrora conhecida a actual cidade de Queluz, no Estado de Minas Geraes.
- Carnijó: Província do Estado de Pernambuco, no termo de Jaboatão.
- Carnijó: Rio do Estado de Pernambuco, banhando o município de Bom Conselho e desaguando no rio Traipu, afluente do São Francisco.

Os verbetes acima possuem significados distintos e cada um está associado a espaços geográficos específicos, o que difere da interpretação de Max Henry Boudin (1949, p. 49), que os considera sinônimos. Este autor, simultaneamente, relaciona esses termos à “língua geral”, cujo significado evoca os escravos indígenas ou “índios amansados”, participantes das expedições do descobrimento lideradas pelos bandeirantes.

O Território Fulni-ô possui 11.505,710 hectares (ALCÂNTARA, 2017), inserido nos municípios de Águas Belas e Itaíba, Pernambuco, possuindo quatro núcleos habitacionais: Aldeia Sede, Aldeia do Xixiaklá, Ouricuri Velho³ e, mais recentemente Ouricuri Novo⁴. Porém, muitos Fulni-ô residem nas serras e terrenos rurais compreendidos nos limites do Território.

³ Conforme o Mestre Xixiá a aldeia do Ouricuri Velho foi precedida por outras. Esta afirmação pode ser percebida no seguinte trecho de um dos seus cânticos de unakesa :”Na Lagoa da Barriguda fizeram o Ouricuri. Fizeram ritual no Umbuzeiro e Juazeiro... Onde também fizeram o ritual? No Riacho do Mulungu. E onde eles terminaram? Na lagoa na Caboquinha, que está onde estamos. Ver: Canal Coletivo Fulni-ô de Cinema. **Xixiá o mestre dos cânticos Fulni-ô**. Youtube (14min33seg - 15min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oNtPwEfgWBI&t=12s>, Acesso em: 04 out. 2023. Disponível no drive: https://drive.google.com/file/d/1n_awSdj3TEP6ub5h3vfGdif6m0UAVnGL/view?usp=sharing.

⁴ O Ouricuri Novo está situado em um sítio conhecido como Imbuzeiro Branco, caracterizado pela presença de um antigo umbuzeiro ou imbuzeiro, como também é mencionado pelos Fulni-ô. Em yaathê, esse umbuzeiro é chamado de Txiane (n.c. Spondias tuberosa arruda). É importante salientar que especificamente este Imbuzeiro Branco era uma árvore considerada sagrada pelos antigos indígenas, e, conforme observado por Siato (WhatsApp, 17 de setembro de 2023), sua coloração possivelmente tornou-se embranquecida ao longo dos anos devido à idade.

É relevante destacar que, assim como no Ouricuri Velho, o Juazeiro Sagrado continua a desempenhar o papel principal no Ouricuri Novo, pois ambos mantêm a “base étnico-cosmológica-política, administrada por lideranças distintas”, conforme mencionado por Miguel Bittencourt (2022, p. 203). Portanto, para esclarecer a diferenciação entre as duas aldeias, os Fulni-ô utilizam os nomes Ouricuri Novo e Ouricuri Velho.

ILUSTRAÇÃO 01 – MAPA COM NÚCLEOS HABITACIONAIS FULNI-Ô



FONTE – Modificado do GOOGLE EARTH (2024)

O mapa acima, com as distâncias entre os núcleos habitacionais, apresenta os espaços onde os Fulni-ô residem de forma coletiva. A Aldeia Sede, mais próxima à cidade de Águas Belas, concentra a maior parte da população. A Aldeia Xixiakhla está próxima à Aldeia do Ouricuri Novo, enquanto a Aldeia do Ouricuri Velho está mais distante das demais. À exceção da Sede, que se encontra nos limites urbanos de Águas Belas, as demais aldeias estão localizadas na Zona Rural. Todas são habitadas ao longo do ano.

Otávio Rocha de Siqueira, ao abordar a ancestralidade territorial, defende a classificação da Terra Indígena Fulni-ô em Águas Belas como “ocupacional tradicional indígena”, contrapondo-se à noção de “dominial” que prevalece em certos

discursos acadêmicos (2017, p. 11)⁵. Esta conceituação ressalta a importância de reconhecer a ocupação e a relação ancestral dos Fulni-ô com suas terras, transcendendo meras concepções de propriedade para enfatizar a continuidade cultural e espiritual com o território. Logo, a ação pela resistência está intrinsecamente ligada ao convívio com a terra habitada.

Há divergências nos dados demográficos entre a FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o DSEI-PE (Distrito Sanitário Especial Indígena) e os próprios Fulni-ô. De acordo com Maíke Torres de Sá (2018, p. 47)⁶, os dados do DSEI-PE, que parecem corresponder ao período de sua pesquisa em 2017/2018, apontam uma população de aproximadamente 3.452 pessoas. No entanto, o mesmo autor, ao consultar outros indígenas, menciona um número superior a 6.000 pessoas. O site Terras Indígenas do Brasil reporta um total de 4.689 pessoas⁷, enquanto o IBGE, na atualidade, registra 5.278 indivíduos⁸.

Provavelmente, o desencontro nas informações decorre das variáveis metodológicas. Para esclarecer essa questão, é essencial compreender inicialmente quem pode ser considerado Fulni-ô, conforme a compreensão do próprio povo. Essa

⁵ Conforme o Parecer Técnico nº 450/2017-SEAP, de Gustavo Keener Alcântara (2017), a situação fundiária dos Fulni-ô está distribuída em quatro territórios:

- **Terra Indígena Fulni-ô:** Localizada nos municípios de Águas Belas e Itaíba (PE), esta área tradicionalmente ocupada é considerada um território “reservado”. Isso significa que está registrada no Cartório de Registro de Imóveis e na Secretaria do Patrimônio da União.
- **Terra Indígena Fulkaxó:** Situada no município de Pacatuba (SE), esta área ocupada é um território “requerido”. Isto implica que a reivindicação fundiária indígena está em processo de registro, mas não é reconhecida como uma área tradicionalmente ocupada.
- **Terra Indígena Serra do Ramalho:** Localizada no município de Serra do Ramalho (BA), esta terra está na fase de área reivindicada, com registro na Funai de reivindicação fundiária.
- **Terra Indígena Santuário dos Pajés:** Situada em Brasília (DF), esta área está em estágio de “em estudo” para demarcação. Isto implica que a área está em processo de identificação e delimitação conforme determinado por portaria da Presidência da Funai.

⁶ Mike Torres de Melo, que se autodenomina etnicamente como Witxo, atua nas áreas de xamanismo e artesanato. Formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco, ele defendeu o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Território e Territorialidade: mudanças na organização e consciência coletiva do Povo Fulni-ô, derivadas da transfiguração do seu Território” (2018). Mike foi um interlocutor essencial tanto durante minha estada no campo quanto no período pós-campo, mantendo contínuas trocas de mensagens através do WhatsApp.

⁷ TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL (ISA). Disponível em: <https://www.terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>. Acesso em: 9 março 2023.

⁸ IBGE. Indígenas. Estudos especiais, o Brasil indígena, povos/etnias. 2022. Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>. Acessado em: 22 jan. 2022.

categoria deve abranger aqueles que participam dos ritos das Aldeias do Ouricuri e pertencem aos grupos familiares Fulni-ô. A dúvida, no entanto, é se os Kariri-Xocó do município de Porto Real do Colégio, Alagoas, que participam do Ouricuri Fulni-ô, devem ser incluídos nesse censo⁹. Muitos deles, estabelecem relações matrimoniais e têm filhos com os Fulni-ô, além de residirem mutuamente em seus territórios.

De qualquer forma, o aumento da população Fulni-ô ao longo dos anos revela uma relação marcante entre as taxas de natalidade e mortalidade. A predominância da primeira emerge como um fator essencial para o seu crescimento, refletindo uma dinâmica comum a muitos povos indígenas no Brasil. Essa tendência ressalta a importância das políticas afirmativas, não apenas na promoção do crescimento numérico, mas também na renovação das espiritualidades, sociabilidades e territórios tanto desse povo quanto de outros. Aliás, a etnicidade Fulni-ô foi fundamental

para produzir um sistema de metáfora de reconversões da mistura, fruto dos cruzamentos interétnicos históricos, para ativarem o ato performático e místico de levantar aldeias e para consolidar a produção polissêmica do toré no Nordeste indígena brasileiro. (SECUNDINO, 2000, p. 45).

Sua população está inserida em um município com cerca de 40.000 habitantes, abrigando tanto indígenas quanto não indígenas, que se destaca pela rica diversidade cultural em áreas como música, dança, folguedos, culinária, eventos religiosos e feira livre. No entanto, dentro desse contexto, os Fulni-ô constituem um Povo vibrante em termos de diversidade cultural, englobando não apenas as suas expressões, mas também aquelas de natureza local, regional e global.

Esta pesquisa adotou como método a observação participante, desdobrando-se em quatro momentos distintos, porém interligados, a saber: — preparação para o campo; — pesquisa de campo; — organização e sistematização dos dados produzidos; — análise dos resultados.

⁹Para a obtenção de dados mais precisos, é fundamental implementar ações mais objetivas, tais como:

- Mapear a quantidade de pessoas que frequentam os Ouricuris anualmente.
- Levantar a quantidade de casas habitadas por Fulni-ô nas Aldeias Sede, Xixiakhla, cidade de Águas Belas e sítios.
- Coletar informações junto à Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas, responsável pela distribuição de carnes durante o Retiro nos Ouricuris.
- Realizar um levantamento dos Fulni-ô que residem em outras localidades. Essas medidas mais específicas podem contribuir significativamente para uma compreensão mais precisa dos dados demográficos e proporcionar uma base sólida para análises futuras.

- Preparação para o campo. Nessa fase, foram conduzidas ações no período de 2018 a 2020, antecedente à imersão no campo. Isso envolveu a realização das seguintes ações: conversas com os Fulni-ô, tanto virtualmente quanto presencialmente; participação em disciplinas do PPGCS (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFBA) e PPGA (Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFBA); revisão teórica e bibliográfica (com fichamento e anotações) sobre os Fulni-ô; análise e adequação do projeto de pesquisa.
- Pesquisa de campo. Essa etapa envolveu ações relacionadas à observação participante na Aldeia Fulni-ô durante os meses de dezembro de 2020, janeiro e fevereiro de 2021. Durante esse período, foram conduzidas entrevistas, mantido um diário de campo, realizadas anotações, captadas fotografias, efetuadas gravações em vídeo e realizados novos levantamentos bibliográficos.
- Organização e sistematização dos dados produzidos. Essa fase ocorreu no período posterior à pesquisa de campo, entre fevereiro de 2021 e julho de 2024. Nesse intervalo, houve a organização dos materiais coletados, a transcrição das entrevistas e novos contatos foram estabelecidos por meio de interações remotas (WhatsApp e telefone) para obter informações adicionais. Além disso, foram realizadas novas revisões bibliográficas, com fichamentos e anotações.
- Análise dos resultados. Essa etapa foi dedicada à redação do texto do Exame de Qualificação, visando à conclusão da Tese. Teve início em janeiro de 2022.
- Texto final: Após o exame de qualificação em 27 de fevereiro de 2023, dediquei-me à elaboração do texto final para a posterior defesa da Tese.

É relevante destacar a utilização de equipamentos específicos para documentação, sendo uma Câmera Fotográfica e Filmadora (NIKON D610)¹⁰, gravadores digitais da marca Zoom (modelo W200M)¹¹ e outro de menor capacidade (8 gigabytes, sem marca, de origem chinesa), um microfone (Tascan TM 2X)¹² e um notebook. Estes instrumentos desempenharam um papel crucial na obtenção de registros, os quais foram posteriormente submetidos a processos de transcrição, fichamento e análise. É válido ressaltar a inclusão de um gravador adicional como medida de assegurar maior segurança no processo de captação dos áudios. O notebook, por sua vez, foi utilizado para a redação dos diários de campo e serviu como recurso para apresentação de demonstrativos audiovisuais em momentos específicos durante as interlocuções.

¹⁰ Equipamento gentilmente cedido pela ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) para a realização dessa pesquisa.

¹¹ Equipamento gentilmente cedido pela professora Angela Elizabeth Lühning (UFBA), sendo o mesmo de uso particular seu.

¹² Equipamento gentilmente cedido pelo professor Fábio Leão (UFRB), sendo o mesmo de uso particular seu.

A observação participante desempenhou um papel essencial no levantamento de dados empíricos para esta pesquisa, possibilitado pela minha imersão na vida social dos Fulni-ô e residência em uma das ruas periféricas da Aldeia, na casa de Adelcina, uma indígena Fulni-ô. Para a coleta de dados, adotei roteiros para entrevistas abertas, delineando aspectos que proporcionassem respostas espontâneas dos participantes (GIL, 2008; GOLDENBERG, 2004; PROVDANOV, 2013).

Em junho de 2018, havia apresentado e entregue o projeto de pesquisa ao cacique João Pontes e ao pajé Gildiere, buscando autorização para realizar o estudo. A permissão foi prontamente concedida por ambos. Entretanto, com o falecimento do Cacique João Pontes em 2018 e a subsequente escolha de seu sucessor, somada à divisão dos Fulni-ô em dois grupos distintos – um representado por líderes da Aldeia do Ouricuri Velho e outro pelos da Aldeia do Ouricuri Novo – apresentei o projeto para essas novas lideranças, e a proposta foi aceita por todas.

As interlocuções foram conduzidas com indivíduos representantes de ambas Aldeias, escolha decorrente do fato de que esses espaços desempenham um papel fundamental na definição do pertencimento dos seus membros no âmbito desta sociedade. Houve um total de 39 horas, 46 minutos e 36 segundos de gravações com os interlocutores durante os meses de junho de 2018, julho de 2019, junho e dezembro de 2020, e janeiro e fevereiro de 2021. Até meados de 2022, a pesquisa contou com a participação de 49 interlocutores, os quais contribuíram em 76 momentos distintos de interlocução, detalhados no APÊNDICE 1. Esses registros foram posteriormente transcritos e fichados.

Após a fase de pesquisa de campo, diversos aspectos demandaram atenção, assim como houve a necessidade de abordar questões pendentes ou suscitadas após a estada no campo. Durante a transcrição dos áudios, consultei indígenas Fulni-ô para obter traduções de vocábulos do yaathê para o português, garantindo a fidelidade das informações.

Desse modo, a pesquisa estendeu-se para muito além da interação com os interlocutores. Tentei manter-me receptivo ao entorno, visando abordar de maneira abrangente os desafios do projeto. Nesse sentido, a imersão em aspectos que compõem a existência social de cada interlocutor e interlocutora, sejam eles humanos ou mais que humanos, foi fundamental.

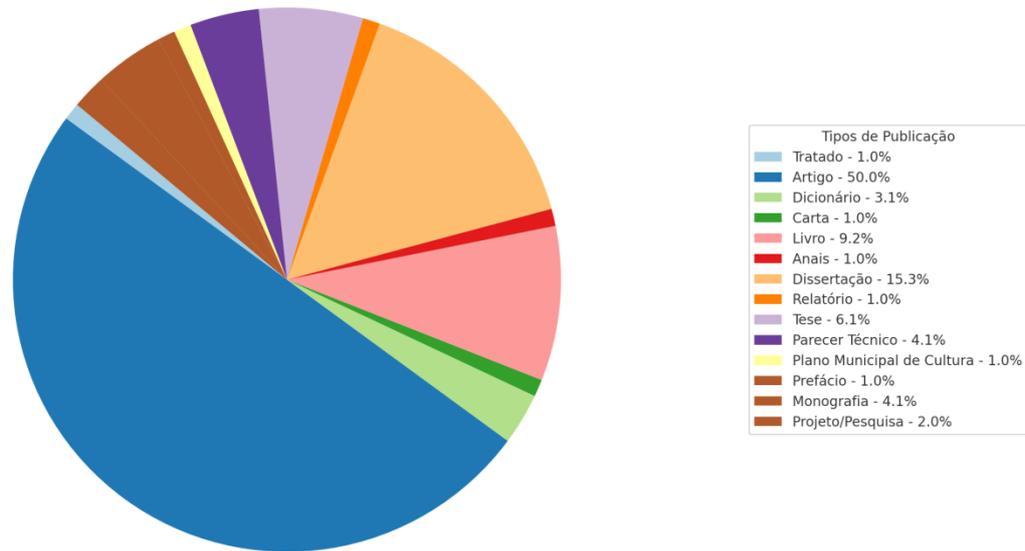
Nesse cenário, estava certo que o método qualitativo trilhou caminhos que o quantitativo não podia percorrer, uma vez que não seria possível mensurar sentimentos, motivações e crenças. Por conseguinte, sensações não podiam ser convertidas em medidas matemáticas ou consideradas uma força física, embora frequentemente gerassem alterações nos dados estatísticos produzidos. Por exemplo, o impacto de uma música nos sentimentos de indivíduos de diversos gêneros e classes sociais pode resultar em viralização nas redes sociais, traduzindo-se em curtidas ou não curtidas, chamando a atenção de analistas gráficos. Nesse sentido, conforme aponta Mirian Goldenberg (2004), ambos os métodos podem complementar-se mutuamente.

Através do método participativo, busquei confirmar e documentar a sociabilidade Fulni-ô em torno dos aspectos que configurassem elementos de sua resiliência. No entanto, como a sociedade pesquisada encontra-se dividida em participantes de duas aldeias de Ouricuris, o “chão” da pesquisa muitas vezes esteve movediço, uma vez que a passagem de um lado para outro foi realizada por uma ponte instável, sustentada por narrativas diversas que emergiram ao longo dos processos.

A coleta de dados destacou-se como uma das ações fundamentais neste estudo, possibilitando a obtenção de informações e delineando trajetórias em direção à compreensão da realidade investigada. Nesse contexto, além da pesquisa de campo, foram conduzidos estudos de revisão de literatura (DUTRA, 2012; PROVDANOV, 2013).

A revisão da literatura desempenhou um papel crucial na formulação da pesquisa empírica e na interpretação dos dados. Foram considerados documentos impressos e digitais relacionados aos Fulni-ô, tais como cartas, artigos científicos, monografias, dissertações, teses, livros, documentos oficiais (leis, ofícios e projetos), matérias jornalísticas, dicionários, enciclopédias, entre outros, totalizando 104 referências. Todas essas fontes foram registradas, fichadas, classificadas, categorizadas e organizadas por ordem cronológica.

ILUSTRAÇÃO 02 – GRÁFICO PUBLICAÇÕES SOBRE FULNI-Ô



FONTE: O autor (2022)

A tabela acima demonstra a quantificação e o percentual de cada tipo de publicação sobre os Fulni-ô utilizadas nesse trabalho. A maior parte delas são artigos, representando 50% do total, seguidos por dissertações (15,31%), livros (9,18%), teses (6,1 %). As demais abaixo de 5 %¹³.

Ocorreu um aumento significativo no número de publicações a partir da década de 1990, com uma variedade maior de tipos de textos, incluindo dissertações, teses, artigos, monografias, relatórios e pareceres técnicos. Provavelmente, esse crescimento pode estar associado a um interesse acadêmico crescente nos estudos indígenas, mas também relacionado ao próprio movimento de resiliência desses povos, cujos movimentos sociais, políticos e culturais fazem parte de suas histórias de lutas.

Na coletânea “Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô”, organizada por Peter Schröder (2011), o capítulo “Bibliografia Fulni-ô: um levantamento crítico” apresenta uma compilação cronológica e categorizada de

¹³ Para aqueles interessados em aprofundar seus conhecimentos sobre os Fulni-ô, informo que os estudos e escritos utilizados nesta pesquisa encontram-se disponíveis para consulta em minha biblioteca virtual. O acesso ao material pode ser realizado através do seguinte link: https://drive.google.com/drive/folders/1DkE5CFxlhs3P_Bi8XZW_ubefKJYJrITg?usp=sharing.

diversos textos sobre os Fulni-ô¹⁴. Entre 2013 e 2022, identifiquei 35 trabalhos sobre os Fulni-ô, incluindo artigos, dissertações, livros, monografias, pareceres técnicos, prefácios, projetos de pesquisa, teses, entre outros. Esses textos me forneceram informações atualizadas sobre os Fulni-ô, ajudando a evitar formulações imprecisas durante as entrevistas e proporcionando novos dados importantes.

As práticas e elaborações musicais Fulni-ô, em particular, revelaram-se essenciais no processo de minha reintrodução e rerepresentação no campo. Antes e durante minha pesquisa de campo informei aos Fulni-ô que o estudo exploraria significativamente esses aspectos, o que facilitou um diálogo mais direto e profundo sobre suas experiências musicais. Essas interlocuções revelaram um vasto campo de possibilidades sociais, onde os sons musicais estão profundamente conectados às suas existências

Assim, organizei gradualmente um calendário de encontros e selecionei interlocutores, escolhendo-os cuidadosamente com base em suas competências individuais que atravessam diversos âmbitos como a gestão pública e social, política partidária, produção cultural, educação e liderança, incluindo as esferas específicas da música e do artesanato. Reconheci que cada uma dessas áreas poderia oferecer *insights* valiosos sobre as elaborações musicais Fulni-ô, visto que tais práticas estão intrinsicamente inseridas e são influenciadas por todos os setores dessa sociedade.

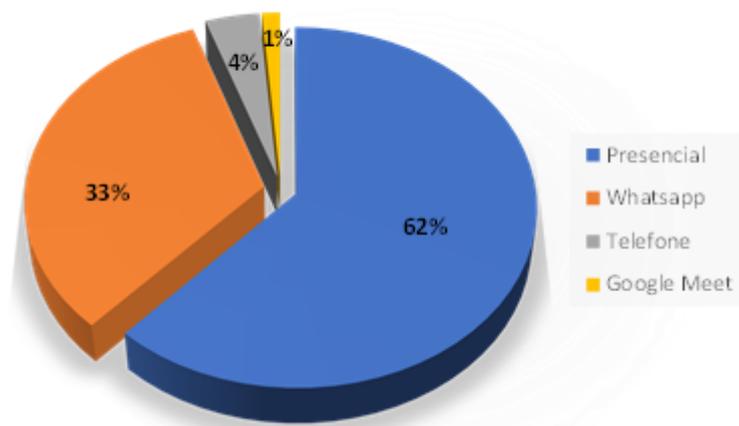
Durante essas interlocuções, abordamos temas como história, territorialidade, cisão, ancestralidade, sigilo, organização social, Aldeias Sagradas, yaathê, intersocialidade, saúde e doença (COVID-19), subsistência, produção cultural, resistência e sentimento de pertencimento social. A integração desses diversos pontos de vista foi fundamental para enriquecer o corpo de conhecimento da pesquisa, destacando como a música Fulni-ô se entrelaça com cada aspecto da vida social e cultural.

Além das entrevistas, empreguei uma variedade de métodos complementares para coletar dados, incluindo comunicações via *WhatsApp* e telefone, elaboração de relatórios de campo (diários e notas), além do uso de fotografias, filmagens, cópias de documentos e plataformas de redes sociais como

¹⁴ O autor informa que não inclui hemerografia, documentos históricos, material didático e relatórios de pesquisa não publicados. O seu levantamento ocorre até a data da publicação desta coletânea, isto é, 2011.

Facebook, Instagram e YouTube. Estas últimas se mostraram cruciais para compreender a repercussão das experiências sociais, políticas e culturais dos Fulni-ô. Após a pesquisa de campo, os diálogos com alguns interlocutores continuaram por *WhatsApp* e telefone para esclarecimento de algumas dúvidas surgidas posteriormente

ILUSTRAÇÃO 03 – GRÁFICO MEIOS DE INTERLOCUÇÕES



FONTE: - O autor (2022)

O gráfico acima mostra como se deu a condução da pesquisa junto aos interlocutores. Essa, foi realizada tanto por meio de relações remotas quanto presenciais com os interlocutores, complementadas por uma extensa revisão de literatura e outras estratégias metodológicas que enriqueceram o conteúdo analisado. Essa abordagem diversificada foi essencial tanto na fase inicial da coleta de dados quanto na subsequente análise dos registros coletados.

Com o intuito de proporcionar ao leitor uma experiência mais imersiva e direta das práticas culturais dos Fulni-ô, como cânticos, danças e execuções instrumentais, integrei *hiperlinks* ao longo do texto. Esses *links* conduzem a conteúdos que exemplificam os contextos culturais estudados, permitindo uma aproximação virtual e interativa com o aspecto estudado.

Adotei uma perspectiva holística no estudo de caso, conforme proposto por Mirian Goldenberg, que argumenta que é “[...] difícil traçar os limites do que deve ou não ser pesquisado, já que não existe limite inerente ou intrínseco ao objeto” (2004, p. 33). Esta abordagem permitiu uma exploração das diversas dimensões das práticas

musicais Fulni-ô, considerando-as como parte integrante de sua estrutura social e cultural, sem impor limites pré-definidos ao escopo da pesquisa.

Contudo, tendo como foco os Fulni-ô, as únicas interlocuções com não ouricurianos envolveram o professor Izaquiel Braz de Oliveira (Secretário de Cultura de Águas Belas, conhecido pelo nome de Tié), o antropólogo Otávio Rocha de Siqueira (Ministério Público em Garanhuns/Pernambuco) e o etnomusicólogo Anderson Cleomar dos Santos (indígena Pankararu).

Com o objetivo de simplificar a localização dos temas discutidos durante as interlocuções e identificar os participantes que atuaram como interlocutores, desenvolvi um documento específico para referenciar cada interação (APÊNDICE 01). Adicionalmente, compilei outro texto, (APÊNDICE 02), que detalha os dados gerais de cada interlocutor e interlocutora. Estes elementos pós-textuais foram projetados não apenas para organizar informações da pesquisa atual, mas também para servir como fontes de referências para estudos futuros.

Para facilitar a organização do material de pesquisa, utilizei a plataforma Mendeley¹⁵. Essa ferramenta se mostrou valiosa para arquivar, ler, realizar fichamentos e integrar as referências bibliográficas tanto sobre os Fulni-ô quanto sobre o embasamento teórico da pesquisa. Todo o processo de pesquisa, incluindo os fichamentos, categorizações, resumos e o texto final, foi realizado e armazenado utilizando o Word e o LibreOffice.

Para cada texto lido, foram elaborados fichamentos contendo notas sobre novas ideias, outras fontes de consulta, aspectos relevantes para a pesquisa e quaisquer informações que surgiram durante o processo de leitura. A ideia era estabelecer uma conexão entre os textos e os objetivos da pesquisa, promovendo um diálogo entre os dados empíricos coletados em campo e as fontes bibliográficas consultadas.

É importante ressaltar que, apesar da busca em instituições como a Prefeitura Municipal de Águas Belas, o IBGE e a FUNAI, não localizei dados e indicadores sociais ou estudos quantitativos sobre os setores culturais Fulni-ô. Diante

¹⁵ Mendeley é uma ferramenta gratuita que ajuda pesquisadores a gerenciar seus estudos. Com ele, é possível armazenar, organizar, anotar, compartilhar e citar referências e dados de pesquisa (<https://www.elsevier.com/products/mendeley>).

dessa lacuna, optei por uma amostragem por conveniência, baseada no percurso realizado durante a pesquisa de campo.

É relevante ressaltar a postura de um interlocutor que expressou sua não autorização para a utilização do material textual e audiovisual resultante da interlocução, uma decisão que prontamente respeitei. Adicionalmente, houve a ausência de um segundo interlocutor no local previamente acordado para a realização de uma entrevista também previamente agendada, sem que tenha sido apresentada justificativa para tal indisponibilidade. Não fui informado acerca das razões subjacentes a ambas as recusas.

Nesse sentido, reconheci a importância de, ao imergir no campo de estudo, estar consciente da minha posição como observador, buscando evitar distorções da realidade e a interferência de vieses pessoais. Embora minhas próprias convicções, especialmente as políticas, sejam relevantes para o desenvolvimento da pesquisa, elas não deviam influenciar a coleta e interpretação dos dados.

Essa postura pode auxiliar na identificação de aspectos negligenciados, ocultos ou não documentados, especialmente durante as interlocuções, pois, como afirma Míriam Goldenberg (2004, p. 55), “lembranças não são falsas ou verdadeiras, simplesmente contam o passado através dos olhos de quem o vivenciou”. Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que os processos de resiliência Fulni-ô emergiam não apenas em suas narrativas, mas também em sua historicidade, presente na vasta literatura sobre este povo. Diante disso, defini que a resiliência Fulni-ô, em sua relação com as experiências musicais, seria um dos focos centrais da pesquisa.

Contudo, ao buscar desvendar os elementos da sociabilidade Fulni-ô, deparei-me com um paradoxo inerente à pesquisa antropológica: a investigação corre o risco de violar os princípios de sigilo e autonomia cultural que sustentam a resistência deste povo. Assumi, como pesquisador, a responsabilidade de estar constantemente atento para que isso não ocorresse. No entanto, reconheço que os povos originários em intensa e prologada convivência com as sociedades nacionais, como os do Nordeste, têm aprendido a lidar com essas convivências, o que me trouxe algum conforto na construção deste trabalho.

Os indígenas do Nordeste brasileiro desempenham um papel significativo na formação da região, que abrange séculos de intensa interação com a sociedade não indígena, remontando ao século XVI. Suas existências e práticas sociais estão intrinsecamente entrelaçadas com os contextos pré-coloniais, assim como estão hoje

imersos em sociabilidades diversas que constantemente experimentam transformações.

Dentro desse contexto de interação e transformação, as aldeias do Ouricuri se destacam como um exemplo marcante à sua existência como Povo Originário, potencializando, mantendo e renovando a experiência de serem ouricurianos¹⁶. Simultaneamente, outros espaços, como palcos, escolas, congressos, encontros holísticos, festivais, feiras, manifestações políticas, centros urbanos e meios de comunicação, proporcionam aos Fulni-ô a oportunidade de vivenciar e se expressar de diferentes maneiras. A interação com esses espaços, tanto internos quanto externos à comunidade, amplia a compreensão e a experiência sobre os Fulni-ô.

Nessa perspectiva, concordo com Míriam Rabelo (2008, p. 104; 114) quando afirma que toda experiência é constantemente permeada pelo passado e pelo futuro, pois as ações que realizamos hoje geram desdobramentos que serão vivenciados e continuados por outros. Passado e futuro, marcados pela dualidade entre passividade e atividade, repetição e criação, se entrelaçam e se constroem mutuamente. Nossa presença no mundo se concretiza através da participação ativa nele, seja por meio de sons, aromas, paisagens, eventos, sabores ou relações, que, como bem coloca Paul Stoller (citado por Míriam Rabelo, 2008, p. 103), atuam como “gatilhos para memórias culturais”. Essa compreensão ressoa com a minha própria experiência de pesquisa e com a forma como tenho construído meu entendimento sobre a relação entre o indivíduo, a cultura e o tempo.

Aplicando essa perspectiva ao contexto Fulni-ô, observei como eles se reconfiguram como agentes ativos na produção e apreciação de suas expressões culturais com viés estético, o que resulta em benefícios econômicos e sociais. No domínio musical, as vivências daqueles que participam, seja de maneira ativa ou passiva, nas produções Fulni-ô, fornecem vias para a compreensão dos processos de construção social, simbólica e material que os caracterizam enquanto sociedade.

¹⁶ Max Henry Boudin (1949, p. 67) e Estevão Pinto (1956, p. 137) utilizam o termo gentílico “ouricuriano” como “toré dos ritos ouricurianos” ou “cerimônias ouricurianas”, referindo-se aos indígenas participantes dos eventos Fulni-ô no Ouricuri. Estendo este adjetivo para abranger os indivíduos participantes do retiro do Ouricuri entre os Fulni-ô de Águas Belas. Isso inclui não apenas os Fulni-ô, mas também os Kariri-Xocó do município de Porto Real do Colégio (AL) e os Fulkaxó do município de Pacatuba (SE), que foram integrados a essa Aldeia por meio de processos iniciatórios. Atualmente, os filhos ou filhas ouricurianos que ficarem ausentes do Ouricuri de zero aos dois anos são impedidos de participar. Quanto à participação dos Kariri-Xocó e dos Fulkaxó, essa regra se aplica, mas também existem outras restrições que não se aplicam aos Fulni-ô.

Diante disso, fica evidente que as práticas culturais dos Fulni-ô, principalmente no campo as expressões musicais, estão profundamente enraizadas na sua dinâmica social. Essa compreensão motivou a elaboração da presente tese, que busca entrelaçar a realidade vivida desse povo, expressa em suas narrativas, com sua trajetória histórica, registrada por colonizadores, observadores, líderes religiosos, pesquisadores e pelos próprios membros da comunidade.

No capítulo “Origens”, compartilho minha jornada de pesquisa entre os Fulni-ô, uma experiência que se mostrou essencial para a construção desta tese. Nele, exploro os conceitos de territorialidade e ancestralidade, traçando um paralelo entre os Fulni-ô e os Tapuia-Tarairiú, com destaque para a liderança de Janduí (Drarug) na narrativa deste último povo.

Ao longo do capítulo, aprofundo a análise da aliança entre os Tarairiú e os holandeses, investigando as intrincadas redes de influência e as trocas culturais que se estabeleceram ao longo do tempo. As dimensões linguísticas, históricas e territoriais são investigadas para delinear as possíveis conexões ancestrais entre os Tarairiú e os Fulni-ô.

Essa busca por suas origens e ancestralidade se reflete na luta pela terra, que culminou na reivindicação e retomada dos territórios pelos Fulni-ô, representando um marco na reafirmação de sua história até os dias atuais. Esse reconhecimento estatal possibilitou o restabelecimento das bases culturais, sociais e econômicas de sua existência, permitindo-lhes trilhar um novo caminho. Assim, destaco não apenas as lutas e desafios enfrentados, mas também as conquistas e avanços que contribuíram para a resiliência e a continuidade desse povo.

Por fim, procuro traçar as conexões entre os Fulni-ô e as pessoas, eventos e instituições que desempenharam papéis importantes em sua trajetória, tanto nos momentos de adversidade quanto de florescimento como povo originário. Figuras eclesiais como o Padre Alfredo Dâmaso, estudiosos e educadores, na primeira metade do século XX, também tiveram um papel crucial na formação espiritual e na interação dos Fulni-ô com a sociedade circundante. As ações governamentais, por meio de políticas distributivas e redistributivas e iniciativas setoriais, deixaram marcas indelévels.

No capítulo “As Muitas Vivências”, retomo ao reconhecimento pelo Estado brasileiro do direito ancestral ao território dos Carnijó (Fulni-ô). Este ponto de virada não apenas confirmou oficialmente o direito territorial, mas também representou uma

conquista significativa para os Fulni-ô, influenciando posteriormente muitos outros povos da região.

Explorando essa teia intrincada de influências, o capítulo oferece uma visão mais holística da jornada dos Fulni-ô até os dias atuais, evidenciando a contínua busca por reconhecimento enquanto povo originário, presente nas narrativas e práticas sociais do povo. Essa jornada foi marcada por constantes confrontos com as forças dominantes não indígenas, principalmente local. Essa forma de dominação levou os Fulni-ô a adotar estratégias de sobrevivência distintas: em alguns momentos, foram impulsionados à “invisibilidade” para evitar destruição; em outros, a necessidade de visibilidade se tornou essencial para assegurar seu reconhecimento.

No capítulo “Ancestralidade e Território: conflitos e conexões culturais”, examino como os Fulni-ô se relacionam com os elementos de sua cultura que, ao mesmo tempo que os fortalecem, também podem gerar tensões e divisões. Menciono os sigilos, as Aldeias Sagradas e a recente cisão que resultou na formação de uma nova Aldeia do Ouricuri. Analiso os motivos que levaram ao estabelecimento desse novo espaço sagrado, demonstrando como esses elementos atuam não apenas como fronteiras que delimitam as relações internas e externas, mas também como marcadores de posições e responsabilidades sociais que são rigorosamente observadas entre seus membros.

O capítulo “Modelos de Gestão Indígena e Resposta à Covid-19” explora os complexos sistemas de organização social dos Fulni-ô, destacando como este povo mantém e adapta suas tradições em resposta às dinâmicas contemporâneas. A interação histórica de mais de trezentos anos com os não indígenas compeliu os Fulni-ô a várias interseções significativas com a sociedade regional, obrigando-os a incorporar modos organizacionais não tradicionais. Este capítulo discute como eles adaptaram seus sistemas de cura para combater a introdução de novas doenças e responder às exigências de um mundo em constante mudança.

A pandemia de COVID-19 é abordada com particular ênfase, ilustrando como os Fulni-ô enfrentaram este desafio global com estratégias que entrelaçam práticas ancestrais e adaptações modernas. A resposta a essa crise sanitária reflete a resiliência do povo Fulni-ô e a eficácia de seus modelos de gestão, que tanto preservam suas tradições quanto incorporam respostas necessárias às ameaças contemporâneas. Este capítulo busca fornecer uma compreensão detalhada de como

práticas ancestrais podem se conectar e confrontar com influências externas, configurando um quadro de continuidade e mudança.

O capítulo "Ecos de Ancestralidade e Práticas Musicais para a Resiliência" inicia com uma exploração do conceito de "musicar", conforme proposto por Christopher Small (1998). Este conceito é utilizado para destacar como os Fulni-ô atribuem significados às suas práticas e ações culturais através de suas elaborações musicais. Engajando-se tanto com sonoridades tradicionais próprias quanto com elementos musicais de outros povos indígenas e não indígenas — acessíveis através de encontros, shows, mídias ou mesmo no ambiente doméstico —, os Fulni-ô possuem uma sonoridade musical diversificada.

Este envolvimento com a música não se limita apenas a uma expressão de identidade cultural ou à manutenção de tradições; ele também se situa num escopo de experiência estética, dentro do universo da arte. As práticas musicais dos Fulni-ô, portanto, transcendem a função utilitária ou ritualística, assumindo um papel que remete a questões cosmológicas e estéticas. Elas se configuram como um campo onde a beleza, a expressão e o significado se encontram e se entrelaçam, revelando as múltiplas camadas de entendimento que esse povo tem do mundo e de sua própria existência.

Central para este capítulo é o Uxilnexa (PINTO, 1956, p. 175), conhecido entre os Fulni-ô como ToLeLha, Toré de Buzos, tolê ou toré, reconhecido como o núcleo musical distintivamente seu. Interligado em sua mitologia, o Uxilnexa transcende a mera função musical, emergindo como um testemunho da identidade e dos vínculos dos Fulni-ô com suas ancestralidades.

Utilizando alguns aspectos do Uxilnexa e adotando uma abordagem interdisciplinar que engloba antropologia, história e fitossociologia, neste capítulo exploro a pintura "Dança Tarairiú" de Albert Eckhout (século XVII), buscando identificar elementos sociais e ecológicos que revelem as conexões ancestrais entre os Tarairiú, liderados pelo Chefe Drarug (Janduí), e os Fulni-ô. A análise foca nas posições e adornos corporais, na representação do bioma da caatinga, e nos aspectos linguísticos, culturais e sociais presentes na obra.

No capítulo "Trajetórias Musicais", destaco o envolvimento dos Fulni-ô com um "musicar" ampliado, que, além das práticas culturais tradicionais, transcendem para outros espaços. As múltiplas expressões culturais, centradas em torno de suas

manifestações musicais, tornam-se essenciais para sua organização social e para a promoção econômica.

Na década de 1970 os processos musicais dos Fulni-ô foram marcados por uma forma de musicar chamada “unakesa”, que significa “onde está?” em yaathê. O unakesa, que também evoluiu para um grupo de apresentação de cânticos e danças, surgiu do sonho de Mestre Xixiá (Abdon dos Santos), que incorporou o yaathê em melodias musicais para proteger o idioma da extinção.

Os grupos de cafurna-unakesa representam uma forma de turismo às avessas, levando a cultura Fulni-ô para o mundo não indígena através de expedições contínuas por todo o Brasil. Nas interações com não indígenas e suas instituições, as apresentações musicais dos Fulni-ô são fundamentais. Elas não apenas refletem as distintas marcas étnicas deste povo, mas também incorporam influências de produções externas à sua cultura originária.

Os Fulni-ô não se limitam a executar; eles atribuem novos significados, relembram e criam, tanto material quanto simbolicamente, novas expressões culturais para afirmar e registrar sua presença no mundo. Essa capacidade de reelaboração cultural enseja uma renovação dinâmica e um diálogo contínuo com diversas influências culturais.

Além disso, as apresentações musicais permitem que os grupos de cafurna-unakesa tenham acesso a cachês ou bens de consumo não duráveis. Esses acordos financeiros asseguram a inserção dos grupos participantes em um mercado de produtos e atividades “nativas”. O Fulni-ô Valdez, ao levar suas experiências sócio-culturais para uma escola não indígena afirma que, “[...] se não tivesse a música pra gente dentro da cultura Fulni-ô, acho que não existia esse trabalho nosso [...]” (ARRUDA, 2017, p. 61).

Destaca-se a participação de músicos Fulni-ô no movimento cultural denominado “música indígena contemporânea”. Essa modalidade musical não apenas assimila estilos e tecnologias musicais modernas, mas também serve como um meio relevante para comunicar as reivindicações dos direitos sociais indígenas à sociedade regional e nacional, conferindo à música uma função proeminente como instrumento de comunicação e afirmação cultural.

Para além do repertório considerado tradicional, os Fulni-ô destacam-se também na produção musical global, interpretando músicas regionais, nacionais e internacionais. Dessa forma, suas práticas musicais extrapolam os limites de seu

território, configurando-se como uma inserção global permeada por uma vasta gama de possibilidades sonoras.

Os Fulni-ô são exímios cantores e dançarinos, transitando com desenvoltura entre expressões de sua própria cultura e manifestações de outras sociedades. Suas produções musicais não apenas impulsionam o desenvolvimento social e econômico, mas também fortalecem seu senso de identidade e pertencimento. Essa compreensão foi crucial para construir confiança e estabelecer um relacionamento respeitoso com a comunidade, fortalecendo significativamente minha pesquisa.

1. ORIGENS

1.1 O CAMPO PESQUISADO É O CAMPO HABITADO

A minha trajetória junto aos Fulni-ô ocorre a partir de envolvimento múltiplos, ressoando com a filosofia de John Dewey ao dizer que "Devido ao seu contínuo ressurgir, não há brechas, juntas mecânicas, nem pontos mortos em uma experiência. Existem pausas, lugares de descanso, mas elas pontuam e definem a qualidade do movimento" (1974, p. 248). Essa interação contínua e imersiva com os Fulni-ô, onde cada pausa e interação enriqueceu minha compreensão, garantiu que o conhecimento não se dissipasse e permitiu um aprofundamento constante na compreensão da existência desse povo.

O início desta jornada se deu em um contexto peculiar: durante um torneio esportivo entre um time de futebol Fulni-ô e uma equipe de Campina Grande, minha cidade natal na Paraíba. Movido pela curiosidade de explorar mais a fundo a cultura Fulni-ô, até então desconhecida por mim, descobri que uma professora da aldeia, chamada Marilena (Wadja¹⁷), poderia elucidar minhas indagações. Após enviar-lhe uma carta, rapidamente recebi uma resposta convidativa, na qual Marilena me convidava a visitar sua casa na Aldeia durante as festas juninas de 1989.

Meses depois, participei dos Festejos Juninos na Aldeia Sede, uma oportunidade ímpar de engajamento com danças tradicionais como o samba de coco, ao som do pífano, e o forró, embalado pela banda Shumayá no Clube Guarany. Essa foi a primeira vez que testemunhei, *in loco*, narrativas verbais e manifestações musicais em uma língua alheia à minha, no coração do Sertão nordestino.

Tal experiência catalisou um aprofundamento no meu interesse pela realidade Fulni-ô, e desde então, tenho me dedicado à compilação de informações que elucidam a resiliência, força e significado inerentes à sua

¹⁷ Wadja é o nome social apresentado para mim pela Professora Marilena Araújo de Sá. Durante as minhas pesquisas nos anos de 1990 ela utilizava seu nome de registro durante as interlocuções.

cultura. Durante minha estada na Aldeia, percebia que o campo de estudo se abria diante de mim, sem que eu inicialmente compreendesse. Sujeito e objeto haviam se fundido, uma vivência que corrobora o pensamento de Martin Heidegger:

Quando habitamos em algo, isso deixa de ser um objeto para nós e se torna parte de nós, invadindo e penetrando nossa relação com os demais objetos do mundo. [...] A relação entre eu e aquilo em que habito não pode ser compreendida nos termos do modelo da relação entre sujeito e objeto¹⁸ (1988, p. 51, tradução pela I.A ChatGpt4).

Naquele momento, a potência das vozes, tanto cantadas quanto faladas (em yaathê ou não), as ruas de barro, as edificações, as expressões corporais dentro e fora das residências, assim como os símbolos decorativos dos eventos, continuam a ressoar até os dias atuais. Nos anos de 1990, adentrei o universo acadêmico, integrando programas de iniciação científica sob a orientação da antropóloga Maria Otília Telles Storni (UFPB), e posteriormente, o mestrado em etnomusicologia (UFBA) com a professora Angela Elisabeth Lühning.

Ambos os projetos focaram nos Fulni-ô. O primeiro utilizei o termo “orgulho” para expressar o sentimento coletivo dos Fulni-ô por possuírem um patrimônio cultural mais reconhecido e valorizado esteticamente do que o da sociedade não indígena circundante. Assim percebemos que três elementos contribuíam para intensificar esse sentimento, a saber: o segredo, o idioma e a terra (STORNI; NASCIMENTO, 2015, p. 31). O segredo confere aos Fulni-ô a chave para desvendar as portas de suas ancestralidades, cujos elementos segredados dizem respeito aos seus ritos, objetos sagrados e aspectos sociais secretos relacionados a clãs, iniciações, tabus e papéis sociais. O idioma possibilita comunicações reservadas entre eles e outros mais que humanos, sem

¹⁸ “Cuando habitamos en algo, éste deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo [...]. La relación entre yo y aquello en que habito no se puede entender en términos del modelo de la relación entre sujeto y objeto”. (HEIDEGGER, 1988, p. 51)

interferências externas; e a terra destaca o direito de pertencimento ao local habitado, anterior a qualquer outra existência humana.

O “orgulho Fulni-ô” é a síntese de um sentimento coletivo de pertencimento ancestral, interligado ao seu modo criativo de ser e ao reconhecimento enquanto povo originário no Brasil. Esse sentimento é potencializado quando os Fulni-ô utilizam o yaathê na comunicação entre si ou entoam cânticos em público, causando admiração e respeito dos não indígenas.

Este idioma sobreviveu funcionalmente aos mais de cinco séculos de contato com outras línguas, especialmente o português, e destaca-se por seu vocabulário abrangente, descrevendo tanto o bioma da Caatinga quanto as vastas paisagens que compõem o cosmos e sua vida em sociedade. O yaathê não apenas perdura, mas oferece uma janela linguística única para compreender a profunda conexão de seus falantes com o ambiente que permeia suas vidas ao longo de períodos imemoriais.

A partir de um vocabulário básico, Andrey Nikulin compara palavras do yaathê, Proto-Macro-Jê, Proto-Chiquitano e Proto-Tupi entre si. Seu estudo não identifica nenhuma palavra que indique relações entre essas línguas e famílias. Assim, hipoteticamente, ele sugere que “[...] o Yaathê não seja demonstravelmente relacionado a essas famílias, a não ser que tal relação se dê em um nível extremamente profundo” (2020, p. 70).

Com base em sua pesquisa, ele não apenas sugere a exclusão das línguas Boróro, Purí, Guató, Karirí e Otí do tronco Macro-Jê, como também contrapõe essa conclusão a diversos estudos anteriores. Até então, cogitava-se que o yaathê fizesse parte do tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 1986; SEKI, 1999; URBAN, 1992). A perspectiva de Andrei Nikulin, embasada na independência linguística do yaathê e na posição de Greg Urban (1992, p. 99), que considera a língua Tarairiú como isolada, pode indicar um fio histórico que conecta esses dois povos até os dias atuais.

Durante meu mestrado, integrei às minhas leituras sobre os povos indígenas a obra “Introdução ao Estudo da Música Brasileira” de Helza Camêu, publicada em 1977. Com ela, e em colaboração com alguns Fulni-ô, identifiquei

fragmentos da existência desses povos ao longo do tempo, que sugeriam conexões culturais e linguísticas com o povo Tapuia-Tarairiú. Essa obra me orientou de tal forma que, anos mais tarde, encontrei nos registros e expressões artísticas dos colonizadores neerlandeses no Brasil do século XVII, hipóteses importantes para essas conexões temporais. Consequentemente, constatei que, além dos aspectos delineados por Estevão Pinto em 1956, poderia haver elementos linguísticos e imagéticos de significativa importância para a compreensão dessas interconexões.

Em 2018, sob a orientação da professora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, retomei meus estudos na universidade com um renovado interesse nas produções musicais Fulni-ô, explorando, especificamente, o impacto das músicas não indígenas na sociabilidade, cultura e economia desse povo. Inicialmente, supus que essas influências externas possuíssem uma relevância significativa. No entanto, após uma série de diálogos com interlocutores locais e pesquisadores entre junho de 2018 e julho de 2019, passei a reconhecer uma perspectiva diferente, alinhada com a observação de Míriam Rabelo que sugere:

Mais interessante – e proveitoso do ponto de vista teórico – do que mostrar o que as coisas representam é procurar entender o que elas “fazem fazer”: como apelam à nossa atenção e convidam à ação, como estão ligadas a outras coisas e pessoas em circuitos de interação que ajudam, em virtude de sua própria materialidade, a enquadrar e manter. (2008, pp. 14-15)

Este enfoque se acentuou durante a pesquisa de campo realizada entre dezembro de 2020 a fevereiro de 2021, período no qual os Fulni-ô foram unânimes ao enfatizar a maior importância de elementos musicais tradicionais como a cafurna (unakesa), o tolê e o samba de coco. Estes foram destacados como pilares de resiliência, ancestralidade, economia, sociabilidades e ludicidade do povo. Em contraste, as influências musicais externas ocupavam um espaço social mais restrito e de menor relevância para a maioria dos seus membros.

Durante esse período, diversos temas pertinentes entre os Fulni-ô emergiram nas conversas, o que demandou um ajuste metodológico para capturar adequadamente os processos culturais em jogo na construção deste

estudo. Nesse contexto, foi essencial compreender, conforme as orientações de John Dewey, que

Se nos movemos rápido demais, afastamo-nos da base de suprimentos - dos significados acumulados - e a experiência é aturdida, pobre e confusa. Se perdermos tempo demais após haveremos extraído um valor líquido, a experiência perece de inanição. (1974, p. 13).

Portanto, tornou claro a importância de estar receptivo à influência do próprio campo sobre os meus objetivos iniciais, os quais já haviam sofrido alterações desde o início da pesquisa. Ademais, a pandemia de COVID-19 e a cisão resultante da coexistência de dois Ouricuris introduziram novas dinâmicas ao meu estudo. A observação atenta durante esse período crítico possibilitou uma compreensão mais cuidadosa das estratégias de gestão comunitária e pública, e das prioridades culturais dos Fulni-ô, enfatizando a necessidade de adaptabilidade e sensibilidade em relação às suas nuances e às transformações internas.

Em dezembro de 2020, quando cheguei na Aldeia Sede, os Fulni-ô ainda estavam em retiro nas duas Aldeias do Ouricuri. A Aldeia Sede apresentava-se quase deserta, com poucos indígenas circulando a pé ou utilizando veículos. Tendo previamente organizado o aluguel de uma casa na periferia da aldeia, fui direcionado para o local assim que minha viagem terminou. A partir desse ponto, iniciei um processo de observação e agendamento de encontros com os interlocutores.

Nas semanas que se seguiram, os Fulni-ô começaram a retornar das Aldeias Sagradas, primeiramente os do Ouricuri Novo e, posteriormente, do Ouricuri Velho. Conforme retornavam, as ruas anteriormente desertas gradualmente se enchiam de vida, com pessoas, animais domésticos e automóveis por todos os lados. Nas residências, as músicas veiculadas pela grande mídia ressoavam, refletindo a alegria palpável dos moradores pelo reencontro. Este retorno marcava não apenas uma repopulação física, mas também uma reanimação do espaço social e cultural da aldeia.

O mês de dezembro é um período de grande relevância no calendário pós-Ouricuri, pois a Aldeia se anima com as festividades de Natal e Reveillon,

além de casamentos, aniversários e eventos em clubes locais. Nesse sentido, “As festas têm a função de ligar agentes sociais, ou seja, dar melhores condições para que indivíduos partilhem seus códigos culturais de forma lúdica” (NASCIMENTO, 1998, p. 58). Essas celebrações são marcadas pela presença de muitas simbologias não indígenas, incluindo aspectos musicais, culinários, vestimentas, cores e iluminações. Durante esse período, as tensões decorrentes da cisão pareciam atenuadas, visto que as pessoas estavam envolvidas com os momentos festivos.

Neste contexto social, adaptei as entrevistas às agendas dos participantes, explorando abordagens diferenciadas, motivadas pelas novas informações que emergiam. Um dos aspectos que capturou minha atenção foi a reação de alguns interlocutores ao quadro "A Dança Tarairiú" de Albert Eckhout, que foi rapidamente reconhecido como algo familiar, evocativo de memórias que remontam aos séculos XVI e XVII.

Essa conexão histórica, de certa forma linear, entre os Tarairiú e os Fulni-ô, foi novamente trazida à tona no campo. Os interlocutores identificaram elementos ecológicos e sociais no quadro que remetiam à sua própria existência, reforçando uma hipótese previamente sustentada por evidências linguísticas e que agora se expandia para os campos biogeográficos, históricos e culturais.

1.2 TAPUIA-TAIRIRIÚ-CARNIJÓ-FULNI-Ô E OUTRAS ANCESTRALIDADES

Conforme Peter Schröder (2011, p. 16), “[...] não existe um território ‘original’ e imemorial de um grupo ou etnia”. Os territórios étnicos são resultados de processos históricos. Em si tratando dos Fulni-ô, essa questão ainda está em aberto, embora a ocupação do território atual pelos Fulni-ô é fruto de uma extensa trajetória histórica, marcada por significativos esforços coletivos e negociações políticas, essenciais para assegurar sua continuidade como povo originário. O bioma da caatinga, mais do que simplesmente um cenário, constituiu-se como um espaço vital para o desenvolvimento de suas práticas ancestrais, laços afetivos e sustentabilidade.

Essa conexão com a terra pode também encontrar respaldo em descobertas arqueológicas recentes. Por exemplo, as escavações na Furna do Estrago, localizada no município de Brejo de Madre de Deus, em Pernambuco, materializaram a presença ancestral dos atuais povos indígenas no Nordeste. Vestígios encontrados na Furna sugerem que ocorram ligações ancestrais entre aqueles povos e os Fulni-ô.

Os artefatos estão expostos no Museu de Arqueologia e Ciências Sociais da UNICAP, em Recife, e fazem parte de uma coleção que reúne centenas de objetos arqueológicos escavados pela arqueóloga Jeanette Lima entre os anos de 1982 e 1985. A escavação revelou uma variedade de instrumentos musicais, adornos, pinturas e mais de oitenta esqueletos em bom estado de conservação. A maioria desses esqueletos permitiu o estudo morfológico e paleopatológico de 60 indivíduos, trabalho realizado por Marília Alvim e Sheila Mendonça de Souza (MARTIN, 2005, p. 70).

Segundo a arqueóloga Gabriela Martin o grupo humano encontrado na Furna do Estrago “[...] poderia ser considerado como uma expressão regional, consequência de derivação genética, formando uma população diversa cunifome, um ancestral dos atuais índios braquicéfalos do Nordeste do Brasil, os chamados ‘cabeças chatas’” (MARTIN, 2005, p. 71, 72). Isso sugere uma possibilidade de conexão biológica e social entre esse grupo pré-histórico e muitos dos povos contemporâneos do Nordeste brasileiro, sobretudo os indígenas. Seguem algumas imagens¹⁹ do acervo, cujos aspectos morfológicos e taxonômicos foram identificados pelos Fulni-ô como parte de sua cultura:

¹⁹ No dia 04 de novembro de 2020, enviei, por e-mail, um pedido à senhora Roberta Richard Pinto, Coordenadora do Museu de Arqueologia e Ciências Naturais da UNICAP, fazendo a seguinte solicitação: “[...] venho por meio deste solicitar às imagens fotográficas da exposição “Um cemitério Indígena de 2.000 anos”, cujo objetivo é comparar os trançados das imagens nas esteiras de palha da referida exposição com a produção manual do artesanato em palha dos Fulni-ô de Águas Belas - PE”. A instituição prontamente atendeu à minha solicitação, fornecendo várias dezenas de imagens que, posteriormente, apresentei aos Fulni-ô durante minha pesquisa de campo. Expresso aqui minha sincera gratidão à senhora Roberta pela gentileza em facilitar o acesso às imagens solicitadas.

ILUSTRAÇÃO 04 – ARTEFATOS ARQUEOLÓGICOS DA FURNA DO ESTRAGO

Imagem01



Imagem02



Imagem 03



Imagem 4



FONTE – Adaptada da UNICAP/PERNAMBUCO (2022)

Ao compartilhar essas imagens com alguns interlocutores, eles se mostraram convictos de que elas estão relacionadas à cultura material e simbólica do povo Fulni-ô, como explanou Tafkya: “Isso é nosso. É nosso, essas coisas. É do nosso Povo. Não sabe qual é, pode ser Tapuia, Cariri, mas todos eles tinha. [...] Isso é utilizado em rituais, né [...] Não tem problema... Rapaz, quer dizer que acharam esses negócios? ... Isso é antigo antigo mesmo. Isso é usado em rituais... Era dos Tapuias... Carnijó”²⁰.

A "Imagem 04" (ILUSTRAÇÃO 05) foi identificada como partes da fibra do caroá. Em uma conversa com o indígena Pankararu Anderson Cleomar dos Santos sobre esses materiais, ele confirmou sua origem na planta caroá e

²⁰ TAFKYÁ (Procópio Cruz). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

sugeriu que poderiam estar relacionados a antigas formas e materiais utilizados nos Praiá ("Máscaras de Dança") dos Pankararu. Conforme destacado por Estevão Pinto

[...] índios de Pôrto Real do Colégio, onde, como se sabe, vivem hoje os Shocó, os Natu, os Cariri, etc. A mesma observação quanto aos Pankararu do Brejo dos Padres. Também os caboclos de Rodelas e de Ôlho d' Água do Meio (no caminho de Pôrto Real do Colégio) usam máscaras-de-dança. (1955a, p. 190, 1956, p. 246).

Para fortalecer essa hipótese, Maktxo enviou, via WhatsApp, em 21 de julho de 2022, uma fotografia, mostrando uma esteira encontrada no quintal da residência de um amigo. A correlação entre a fotografia apresentada por Maktxo (Ilustração 07) e a "Imagem 3" da ilustração anterior é notável. Tanto o padrão de trançado quanto o material, confeccionado a partir de folhas de Ouricuri, manifestam analogias substanciais com a representação visual contida na referida "Imagem 03" da Furna do Caboclo.

ILUSTRAÇÃO 05 – FRAGMENTOS DE UMA ESTEIRA FULNI-Ô



FONTE: Maktxo (2022)

Na tese de Juvandi de Souza Santos (2009, p. 579), trançados de caroá são documentados por meio de fotografias e descrições arqueológicas na

Furna dos Ossos, localizada na zona rural do município de São João do Tigre, região do Cariri Ocidental paraibano. Esses trançados apresentam semelhanças marcantes com os encontrados na Furna do Estrago.

A descoberta de materiais arqueológicos em duas furnas distintas, localizadas em diferentes regiões do semiárido nordestino, proporciona uma oportunidade valiosa para explorar a interação entre o contexto climático, a preservação de vestígios materiais e a compreensão das culturas e modos de vida dos povos originários da região. Esses aspectos podem contribuir para uma melhor compreensão da presença de uma rede interconectada de povos desde épocas pré-coloniais²¹.

É relevante destacar que os povos integrantes da rede indígena, à qual os Fulni-ô pertencem, estão possivelmente relacionados às nações tapuias, que, historicamente, rivalizaram principalmente com os tupis nos primeiros séculos da colonização do Brasil. Dado que as nações tupis ocasionalmente se aliaram aos portugueses, a oposição às tapuias foi ainda mais intensificada com a colonização holandesa ao Brasil de 1630 a 1654. Assim, esse período representou uma mudança significativa nas alianças, transformando as nações tapuias, em sua maioria, em aliadas dos holandeses e antagonistas dos portugueses e seus aliados (SOBRINHO, 1934, p. 07).

Durante a colonização portuguesa, diversas incursões contra a Coroa foram orquestradas, frequentemente marcadas pela presença dos “Tapuias”, que, mesmo em épocas da não presença holandesa, mobilizavam-se em consideráveis contingentes oriundos dos vastos sertões do Nordeste. Estes confrontos, documentados por Gaspar Barléu (1948), exemplificam a complexidade das relações de poder e resistência na região.

²¹ No entanto, essa congruência exige uma análise mais aprofundada das implicações culturais e históricas subjacentes a esses elementos materiais e suas expressões, o que poderia ser objeto de estudos futuros. A baixa umidade e a escassez de chuvas minimizaram os processos de decomposição e deterioração, permitindo a fossilização de materiais orgânicos e a conservação de elementos perecíveis, como madeira e couro. A análise comparativa dos artefatos, como instrumentos líticos, cerâmicas, ornamentos e outros elementos, pode revelar aspectos relacionados à organização social, à tecnologia, à subsistência, à religiosidade e à cosmovisão desses povos.

Gaspar Barléu (1948, p. IX), foi um dos profissionais contratados por Maurício de Nassau para compilar os relatos, cartas e documentos dos holandeses no Brasil, frequentemente considerava as nações indígenas como sociedades autônomas, comparando-as às nações europeias. No entanto, em suas narrativas, ele também retratava genericamente essas mesmas nações como povos bárbaros, devido às práticas nativas pouco comuns aos padrões europeus, como o endocanibalismo e a placentofagia²².

Os “Tapuias” a que ele se referiu são de duas categorias: uma que relacionada genericamente a muitos povos indígenas do Sertão e outra a um povo específico, quase sempre relacionado aos Tarairiu²³ liderado por Janduí, também conhecido como Drarug (HERCKMAN, 1886, p. 279; MORISOT, 1979, p. 126). Essas ambiguidades, possivelmente foram influenciadas pela diversidade de interlocutores e escritores holandeses que desempenharam um papel fundamental na elaboração de seu tratado.

Assim, ao considerar as narrativas e descrições de Gaspar Barléu (1948), Roulox Baro (1979), George Marcgrav (1942) e Elias Herckman (1886),

²² Gaspar Barléu nasceu em 12 de fevereiro na Antuérpia, que na época era parte dos Países Baixos espanhóis. Além de teólogo, era filósofo e médico. No capítulo explicativo desta obra de Gaspar de Barléu, o tradutor faz as seguintes observações: “Entre os documentos valiosos sobre o período de domínio holandês no Brasil, destaca-se a conhecida crônica escrita em latim pelo humanista flamengo Gaspar van Baerle, latinizado como Caspar Barlaeus. Esta obra é intitulada 'Rêrum per octennium in Brasília et álibi nuper gestarum sub praefectura Illustrissimi Comitís J. Mauritii Nassoviae, etc., Comitís, nuc Vesaliae Gubernatoris & Equitatus Foederatorum Belgii Ordd. sub Auriaco Ductori historia' [‘História dos eventos ocorridos ao longo de oito anos no Brasil e em outros lugares sob a administração do Ilustríssimo Conde J. Maurício de Nassau, etc., agora Governador da Vestfália e Comandante da Cavalaria das Ordens Federadas da Bélgica sob o Líder de Orange’ (texto traduzido pela I.A. ChatGPT 4)]. A primeira edição desse livro foi feita em Amsterdam em 1647 por João Blaeu, célebre impressor holandês e filho do sábio e geógrafo Guilherme Blaeu, que foi discípulo e amigo de Tycho Brahé [...]. A segunda edição apareceu em Clèves, em 1660, com acréscimos feitos por Piso. Foi a obra traduzida em alemão por Tobias Silberling (1659) e recentemente também em holandês (1923) por S. P l'Honoré Naber. A presente tradução, mandada fazer pelo ministro Gustavo Capanema é assim a terceira que se empreende da crônica barleusiana” (BARLÉU, 1948, p. 361-362).

²³ Sobre a etimologia do termo Tarairiú, Helder Alexandre Medeiros de Macedo (2007, p. 103) faz a seguinte descrição: “A raiz etimológica da palavra é Tupi: “taraíra”, assim como “tareira” e “trahíra” são formas alteradas (corruptelas) de “tarahiba”, que vem de tara-guira ou tar-a-guira, significando “o que bambaleia, ou se contorce. É o nome do peixe d’água doce que vive mergulhado na vasa (ErythrinusTareira)”.

aliadas às pinturas de Albert Eckhout²⁴, percebi potenciais conexões entre os povos nativos no tempo. Nesse contexto, os territórios ocupados pelos antigos povos originários, que contribuíram para a formação dos Fulni-ô, se estendiam por diversas áreas nos Estados Federativos do Nordeste. É importante compreender o território como um espaço geográfico e ecológico que abriga "memórias coletivas" (SCHRÖDER, 2011d, p. 17), permeado por elementos ancestrais, sociais, históricos, políticos e temporais.

A trajetória dos Fulni-ô pode revelar uma conexão com os povos cujos modos de vida estavam conectados ao bioma da caatinga. Neste aspecto, alguns aspectos culturais, sociais e ecológicos dos Tarairiú²⁵, autodenominado Otshicayaynoe, sob a liderança do chefe Janduí²⁶ (HERCKMAN, 1886, p. 279; MORISOT, 1979, p. 126; MARCGRAV, 1942), pode revelar ligação ancestrais com os Fulni-ô. Os Tarairiú era um povo Tapuia que habitava a Capitania de

²⁴ No capítulo "Ecos de Ancestralidade e Práticas Musicais para a Resiliência", analiso a tela "Dança Tarairiú" de Albert Eckhout, destacando-a como um elemento crucial na interligação temporal de sociedades e ambientes vivenciados. Esta pintura serve não apenas como um registro visual da época, mas também como uma ponte que liga, de maneira intrínseca, as práticas culturais e sociais dos povos Tarairiú às dinâmicas ambientais de seu tempo, proporcionando uma perspectiva sobre as interações entre esse e seus ecossistemas com a contemporaneidade. Conforme Rebecca Parker Brienen (2006, p. 96), as pinturas de Albert Eckhout não foram obras de artes cuidadosamente construídas, mas verdadeiros registros antropológicos, botânicos e zoológicos do Brasil do século XVII. Albert Eckhout fez parte da comitiva que veio para o Brasil junto com Maurício de Nassau, e apesar de suas obras terem uma importância significativa enquanto registro da época, não foram citadas no tratado de Gaspar Barléu.

²⁵ Sobre a etimologia do termo Tarairiú, Helder Alexandre Medeiros de Macedo (2007, p. 103) faz a seguinte descrição: "A raiz etimológica da palavra é Tupi: "taraíra", assim como "tareíra" e "trahíra" são formas alteradas (corruptelas) de "tarahiba", que vem de tara-guira ou tar-a-guira, significando "o que bambaleia, ou se contorce. É o nome do peixe d'água doce que vive mergulhado na vasa (Erythrinus Tareíra)".

²⁶ Pedro Puntoni faz a seguinte observação sobre o chefe Janduí: "O Conselho do Brasil Holandês entendia o Janduí como uma espécie de rei soberano, com o qual estabeleceu diversos contatos e alianças militares, tendo muito auxiliado aos batavos" (2002, p. 84).

Pernambuco²⁷ e territórios adjacentes (PINTO, 1956, p. 64; HERCKMAN, 1886, p. 279, ROULOX BARO, 1979)²⁸.

De acordo com Helder Medeiros de Macedo (2007, p. 139), o historiador Olavo de Medeiros Filho lhe ressaltou a importância do chefe Janduí como um dos proeminentes líderes dos Sertões nordestinos. Este líder estabeleceu diversas alianças ao longo dos séculos XVI e XVII, mantendo relações com portugueses, franceses e holandeses. Após a retirada dos holandeses, Janduí optou por se aliar aos portugueses, resultando em seu falecimento nos anos de 1660, em combate a favor dessa aliança.

Com o término da aliança com a Holanda, o termo Tarairiú deixou de ser empregado na documentação burocrática oficial trocada entre as autoridades coloniais e o Reino, no período subsequente à expulsão dos holandeses (Ibidem, p. 104). Conseqüentemente, os Tarairiú passaram a ser referenciados pelo nome de seu líder mais proeminente, Janduí.

Importante destacar a aliança de paz estabelecida pelos líderes Janduí, conhecidos como Canindé e Taiá Açu, com a coroa portuguesa durante a década de 1690 (MACEDO, 2007 pp. 103, 174; PUNTONI, 2002). O século seguinte foi marcado pela consolidação da colonização portuguesa e, conseqüentemente, da destruição das organizações bélicas dos povos originários (TAUNAY, 1935).

É importante notar que o nome "Janduí", enquanto representação de um grupo étnico se figurou em documentos oficiais até o final do século XVII. Após esse período, pouco se tem referências a ações desse povo do Brasil colônia. Então, para compreender os aspectos que lançam luz sobre os fios que conectam esses Tarairiú-Otshicayaynoe aos Fulni-ô, é necessário recorrer a

²⁷ Ver também: Canal Globalizando Conhecimento. Como surgiu o Estado brasileiro - A evolução do mapa do Brasil em detalhes. Youtube. 22min42seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=P_kFS3jhJ80. Acesso em 01 jun. 2024.

²⁸ O cronista Gaspar Barléu registra a presença de cinco rios que perpassavam os territórios habitados pelos povos liderados por Janduí: o Rio Grande, o Quoouguh (também conhecido como Guajú ou Guajei), o Ocioro (atual Ceará-Mirim), o Upanema e o Woiroguo (Apodi). O tradutor Cláudio Brandão, baseando-se em análises de historiadores, propõe distâncias hipotéticas partindo do Rio Potengi como referência (BARLÉU, 1948, p. 260; p. 394).

informações históricas, sociais, linguística, arqueológicas e geográficas. A análise das línguas utilizadas pelos Tarairiú e pelos Fulni-ô, por exemplo, pode fornecer percepções sobre essa relação²⁹.

Vale salientar, que Peter Schröder (2011, p. 32) pontua que as dispersões dos Fulni-ô ao longo da história são rastreáveis, destacando os Avarás e as Cartas Régias do início do século XVIII. A documentação mais antiga que registra os aldeamentos dos Fulni-ô, conhecidos na época como Carnijó, data de meados do século XVIII. Esses registros são baseados em uma coletânea anônima de documentos preservados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Este arquivo emerge como um recurso imprescindível para a análise da ocupação territorial e das estruturas socioculturais desse povo em meio a conturbações políticas e conflitos bélicos do século XVIII.

Por outro lado, a partir de análises e percepções nativas, o pesquisador Elvis Ferreira de Sá³⁰ (2017, p. 8) propõe que uma das formações étnicas Fulni-ô seja de origem Tapuia, possivelmente pertencente ao Tarairiú. Dessa maneira, questões semelhantes relacionadas a práticas religiosas, utensílios sagrados, locais habitados, funções sociais, idioma, práticas de cânticos e danças, instrumentos musicais, e estratégias de sobrevivência podem ser observadas como possíveis elementos conectores desses povos.

Nos anos de 1990, encontrei duas palavras cuja semântica e semelhança fonológica se aproximavam ao yaathê, sugerindo uma possível conexão com essa língua. Como parte do processo de contextualização junto aos meus interlocutores na época da pesquisa, apresentei o seguinte texto:

²⁹ Nesse contexto, limito-me a expressar minhas impressões a partir de uma perspectiva antropológica em relação a algumas palavras Tarairiú descritas pelos holandeses, em comparação com o yaathê. A análise linguística deve ser deixada a cargo de outros pesquisadores interessados em explorar esse campo de conhecimento específico. No campo artístico e ambiental, as pinturas holandesas das expressões e espaços habitados dos povos indígenas, também podem revelar padrões culturais e ecológicos recíprocos.

³⁰ Elvis Ferreira de Sá é cineasta, pesquisador e linguista Fulni-ô. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal de Pernambuco (2013) e mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Alagoas (2017).

No meio da barraca real, está suspensa uma cabaça ou caixa sagrada, da qual não é permitido ninguém se aproximar sem licença do rei [Janduí]³¹. Todo aquele que o consegue a perfuma com fumaça de tabaco, à semelhança de incenso. Nela estão contidas pedras que não se vêem senão com reverência, chamadas **Cehwterah** e frutos denominados **Titscheyouh**, que se estimam mais do que ouro. Crêm que neles existe alguma cousa santa e profética; com eles procuram desvendar o resultado de grandes guerras e façanhas. (BARLÉU, 1948, p. 264, grifos nosso).

Gaspar Barléu, em seu relato, destaca a função das pedras e sementes em rituais de consulta coletiva, especialmente em tempos de decisões cruciais, como desastres naturais ou conflitos iminentes. Tal prática revela-se particularmente importante ao abordar questões relacionadas a desastres naturais ou iminentes conflitos, destacando a interconexão entre elementos simbólicos e a compreensão coletiva do destino do povo. Este entendimento é ilustrado em um evento específico:

Como em Abril de 1641 engrossassem as águas dos rios, com vultosos danos para os agricultores, foram os adivinhos consultados acerca de tamanha calamidade. Trouxeram-se as pedras dos áditos e da cabaça do rei para darem os augúrios, porquanto nenhuma outra cerimônia sagrada merece tanta fé, não só por parte da plebe, mas também dos próceres e do rei. Começavam-se tais consultas bebendo-se, cantando-se e dançando-se. Lá estavam seis adivinhos para vaticinarem. (BARLÉU, 1948, p. 265, 266).

Este local, chamado pelo cronista de “ádito”, isto é, um espaço onde se guardam segredos, tem o seu correlato nas Aldeias dos Ouricuris Fulni-ô com a Casa dos Homens, Camarinha ou Kexatkalya³² (COSTA, 1999). Nesse caso,

³¹ De acordo com as notas do tradutor Carlos Brandão da obra “História dos Feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o govêrno [...]”, as informações presentes nessa citação foram fornecidas por Jacob Rabbi (BARLÉU, 1948, p. 394). Jacob Rabbi foi um dos membros da equipe de Maurício de Nassau que viveu por quatro anos com os Tapuia-Tarairiu, liderados pelo Chefe Janduí. Foi casado com uma indígena Tarairiú de nome Domingas. Dentre suas diversas funções na colônia, destacava-se a de intérprete na comunicação entre os indígenas e os holandeses (CARVALHO, 1912; MEUWESE, 2003).

³² Outros povos originários têm casas destinadas a atividades predominantemente masculinas, como o Kuakuhu (Casa dos Homens) dos Mehinako, no Xingu. De acordo com a pesquisadora Roberta Garcia Anffe Braidá (2012, p. 96), esse espaço guarda semelhanças com as residências comuns, mas possui uma única entrada voltada para a nascente e duas entradas menores. É utilizado para armazenar objetos rituais e realizar reuniões exclusivamente masculinas. No entanto, entre os Fulni-ô, esse espaço não apenas compartilha um propósito semelhante ao dos Mehinako, mas também serve como residência para os homens iniciados.

a estrutura interna tem subdivisões “[...] conforme regras de parentescos e grupos familiares, tendo um ancião como líder de cada espaço. Sua função é orientar os mais jovens (MELO, 2013, p. 112). Vale observar que nem mulheres, crianças Fulni-ô e não ouricurianos podem entrar nesse espaço por se constituir de aspectos secretos do universo masculino.

As palavras *Cehwterah* e *Titscheyouh* despertaram minha atenção, lembrando os sons fonéticos do yaathê. Além do que, o uso medicinal e sagrado de sementes é comum entre os Fulni-ô (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 6). Desse modo, decidi compartilhá-las com os Fulni-ô. Ao ler o texto que se referiam as sementes e pedras sagradas, meu interlocutor levantou-se e dirigiu-se à cozinha para conversar em yaathê com outros Fulni-ô presentes. O diálogo se estendeu por cerca de trinta minutos, o que me parecia ter sido um período considerável, uma vez que eu não tinha noção do que estava acontecendo.

Ao regressar da conversa com os outros Fulni-ô, o interlocutor confirmou que as palavras *Cehwterah* e *Titscheyouh*, originalmente do idioma Tarairiú, eram as mesmas em yaathê, fazendo parte integral da cosmologia Fulni-ô. Contudo, ele disse-me que não poderia mais discutir este assunto comigo, uma vez que envolvia conhecimentos sagrados e era parte do sigilo mantido por seu povo. No entanto, ao examinar as hipóteses relacionadas às palavras *Cehwterahe* e *Titscheyouh*, a professora e pesquisadora em yaathê, Januacele F. da Costa, fez a seguinte consideração:

É muito difícil você seguir uma pista linguística como essas. São mais de três séculos e muitas mudanças. Além disso, essa escrita de estrangeiros não nos permite saber o que eles realmente ouviram. Enfim, preciso pensar sobre isso e olhar com mais cuidado.³³

Mais de vinte anos após minha investigação inicial, retomei o estudo deste tema com um interesse renovado e a intenção de aprofundar meu entendimento. Durante uma das minhas conversas recentes, um dos interlocutores esclareceu que as informações documentadas por Gaspar Barléu foram baseadas em relatos narrativos indígenas, e não em observações diretas.

³³ Interlocução com Januacele Costa por Whatsapp. 14 jun. 2023.

Assim, ele afirmou que o informante que forneceu os dados utilizados por Gaspar Barléu não tinha testemunhado pessoalmente as práticas ou os artefatos sagrados descritos. Isso porque, se eles tivessem presenciado os elementos sagrados a narrativa seria outra. Portanto, o conhecimento desses elementos permanece, em grande parte, mediado por narrativas transmitidas, ao invés de experiências diretas.

No artigo "Sobre alguns retratos de índios sul-americanos", o pesquisador Paul Max Alexander Ehrenreich, com base nos escritos de alguns holandeses do século XVII da equipe de Maurício de Nassau sobre o Brasil, descreveu e correlacionou as duas palavras mencionadas da seguinte maneira:

De todas palavras aqui mencionadas uma sómente póde ser seguida até encontrar-se em outra das línguas do Brasil Oriental, não pertencentes ao grupo tupi; a saber: **titschèynos** ou **titscheyouh**, a coité (Crescentiacuite) idêntica titchaz dos Koropós [Kayapó] e totsá dos Patashos. Ambos os idiomas pertencem à família dos Gês (inferiores) [...] Outras palavras deixam, pelo menos, presumir parentesco com os Gês. Assim entronca-se, porventura, em **kuguturah [Cehwterah]**, a pedrinha do maracá [...]. (1905, p. 44, grifos nosso).

Na citação acima, o autor sugere conexões linguísticas com os "Koropó" e "Patasho". Por outro lado, buscando estabelecer uma possível relação dessa historicidade com os Fulni-ô, ao explorar o Dicionário "latê-Português, Português-latê" de Aluizio Caetano Sá (2014), proponho que os verbetes *Tshdika* (Fruta da Umburana), *Txhnalatka* (Fruto do Facheiro) e *Txixia* (Catingueira) possam compartilhar semelhanças morfológicas e semânticas com a palavra ***Titscheyouh***. Da mesma forma, no mencionado dicionário, os termos *Sehatywheho* (Curandeiro) e *Sehatywnese* (tratamento espiritual) ou *Sê-uli—hokla* (o Grande Criador da Gente) (BOUDIN, 1949, p. 52) lembram a palavra ***Cehwterah***, cujos significados estão associados a aspectos sagrados dos Tarairiú e Fulni-ô. O trabalho de Miguel Bittencourt contribui para essa discussão ao sugerir que "*etxh*" pode pressupor analogias e trocas de qualidades entre humano e vegetal (BITTENCOURT, 2022, p. 220, *grifo nosso*).

É importante salientar, que a palavra Tarairiu "Otshicayaynoe" utilizada por este povo para se autodenominar como seres humanos é também

importante na compreensão da interligação entre esses dois povos. Ela possui como base o fragmento linguístico "Ótska", cujo o significado em yaathê é homem (PINTO, 1956, p. 274; SÁ, 2014, p. 194). Essas possíveis relações surgem na tentativa de relacionar o termo "Otschicayaynoe" às palavras em yaathê.

Ademais, a palavra "Otshicayaynoe", autodenominação Tarairiú para se afirmarem enquanto seres humanos (MEDEIROS-FILHO, 1999, p. 243)³⁴, também conhecida por suas variantes Otshicayayna ou Otschukayana, conforme registros de Estevão Pinto (1956) e Paul Max A. Ehrenreich (1905, p. 38), ao citar Jacob Rabi, corrobora para esta hipótese. Conforme Max Henry Boudin, entre os Fulni-ô "Otska" diz respeito "aquele que é filho da gente da tribo" (1949, p. 65, sic.). Nesse aspecto, Januacele F. da Costa, a partir dessa palavra, ressalta a possibilidade de uma conexão lingüística com o yaathê: "[...] como alguns observadores coevos escreveram, [o termo "otschicayaynoe"] remete a uma possível expressão do yaathê, sem dúvida. Agora, reconstrução exige um estudo muito alentado"³⁵.

Ela salientou a concordância entre diversos estudiosos sobre o vínculo histórico entre os Fulni-ô e os Tarairiú, enfatizado pela palavra mencionada. Estevão Pinto, em sua obra mais ilustre sobre os Fulni-ô (1956), dedicou uma seção específica para discutir a conexão deles com os Tarairiú, ressaltando elementos culturais significativos que sublinham a interligação entre esses dois grupos.

Desse modo, no Brasil do século XVII, entre os povos indígenas do Nordeste, observo que suas cosmovisões incluíam complexos elementos simbólicos similares da atualidade. Neste contexto, a menção feita por Roulox Baro (1979, p. 105) ao espírito "Houcha", parte da cosmologia Tarairiú, pode revelar muito desta conexão. Esse ente espiritual se manifestava em cenários xamânicos, envolvendo rituais que utilizavam sementes, pedras sagradas e

³⁴ Estevão Pinto atribui a origem da palavra "Otshicayanae" a George Marcgrave em sua obra "Historia Naturalis Brasiliae" de 1648.

³⁵ Interlocução com Januacele Costa por Whatsapp. 14 jun. 2023.

fumaça. Demonstrando características de um orientador, “Houcha” exercia influência nas decisões matrimoniais, práticas curativas, agricultura, conflitos bélicos e nas relações entre diferentes povos.

A descrição de Roulox Baro de uma entidade oracular entre os Tarairiú ilustra sua função em oferecer orientações sobre uma variedade de temas, especialmente na interpretação de elementos simbólicos, como os encontrados em sonhos, e previsões de eventos futuros. De maneira similar, Max Henry Boudin descreve um ritual Fulni-ô que ecoa a descrição de Baro. Segundo Boudin:

Ao cair da noite, as mulheres (avós) preparam os cachimbos sagrados (o-sê-a-lha), nos quais os índios costumam fumar a liamba. Esses cachimbos são feitos de barro, apresentando, nas partes laterais e externas do forno, uma representação esquemática do animal-padrão clânico do fumante. A finalidade destas orgias^[36] é preparar os ouvintes para manifestações sobrenaturais que vão aparecer no decorrer da noite através das revelações dos "videntes", e favorecer a exaltação mística destes últimos. (1949, p. 66).

Essas práticas ancestrais evidenciam conexões culturais entre os povos indígenas ao longo do tempo, fortalecendo, neste caso, as ligações entre os Tarairiú e os Fulni-ô. É importante notar que Hermann Wätjen, em sua obra “O domínio colonial holandês no Brasil” (1938, p. 403), menciona um cachimbo holandês de cerâmica com formato de carranca, o que não exclui a possibilidade de trocas culturais na fabricação desses objetos entre os povos.

Outro aspecto relevante que pode estabelecer uma conexão entre esses povos é o papel influente de suas lideranças. Dentro desse contexto, alguns Fulni-ô compartilharam comigo como suas lideranças influenciam atividades cotidianas, como o plantio, a produção de artesanato e decisões sobre saídas da aldeia. Em muitas situações, obter a aprovação e reconhecimento das autoridades xamânicas é essencial. Este padrão de interação entre os Fulni-ô é similar ao observado entre os Tapuia, conforme descreve Gaspar Barléu:

³⁶ De acordo com o "Online Etymology Dictionary", a palavra "orgy" (orgia) tem suas origens na palavra grega "orgia" (plural), que se refere a "ritos secretos" associados ao deus Baco. Disponível em: https://www.etymonline.com/word/orgy#etymonline_v_7145. Acesso em: 20 nov. 2023.

Os tapuias não semeiam nem plantam sem o auxílio e consagrações dos seus sacerdotes, que sopram sôbre os campos o fumo do tabaco e enchem os crédulos com imaginação de fecundidade [...] levantam-se os sacerdotes uns após outros, cantarolando e, erguendo para o céu flautas de cana, permanecem com o corpo em tal imobilidade, como se estivessem enlevados com a contemplação de alguma visão celeste, manifesta no ar. (1948, p. 265).

Similarmente, a antropóloga Palloma Cavalcante Rezende Braga (2010, p. 40, 41) descreve como os xamãs Fulni-ô orientam as mulheres grávidas durante o parto, com as mulheres realizando preces e fumando o cachimbo xanduca (yaathêosea ou kosene, em yaathê) do lado de fora dos hospitais enquanto as gestantes estão em trabalho de parto. Assim, ambos os povos demonstram a importância dos líderes espirituais e dos rituais na condução das atividades diárias e eventos significativos da vida.

Estevão Pinto (1955a, p. 187) destaca o uso de fornos subterrâneos para assar carne, o emprego do mel e as habilidades de pesca. Baseando-se na dimensão temporal, esse etnólogo estabelece uma relação entre os traços culturais dos Fulni-ô e dos Tarairiú, sugerindo a possibilidade de uma continuidade histórica entre esses povos. Além disso, ele menciona os seguintes aspectos:

Traços indígenas bastante adulterados, de uso comum ou freqüente, são, a meu ver, o aió, a ajuri, os artefatos de palha, os designativos de parentesco, o culto do juazeiro, a máscara-de-dança, os mitos, a pescaria com jequi, puçá ou jereré, a pintura corporal (nos ritos ouricurianos), as plantas e animais tabus, certas práticas medicinais, os ritos de passagem, os ritos de pranto, o toré, a tuba e os xerimbabos. Mais raros ainda são os elementos da cultura fulniô, dos quais há apenas a memória ou a tradição, tais como, a epilação, o endocanibalismo. (1956, p. 235).

Quando Estevão Pinto conviveu com os Fulni-ô, muitas memórias ainda estavam vívidas entre seus informantes, como o endocanibalismo, a festa dos toros e o uso de fornos subterrâneos para assar carne, entre outros costumes que persistiam na sociedade. No entanto, na contemporaneidade, nota-se a ausência de muitos desses costumes não apenas entre os Fulni-ô, mas também entre os povos do Nordeste.

Assim como os Fulni-ô, os Tarairiú com quem Jacó Rabi conviveu também faziam uso do urucum e do jenipapo para elaborar suas pinturas corporais, conforme descreve Morisot:

Jacó Rabi, na relação que fez dos tapuias, diz que nos dias de festa, de núpcias e de correr a árvore, os rapazes pintavam seus cabelos de um pó vermelho e todo o resto do corpo de diversas cores, sendo as principais o preto, o vermelho e o amarelo, O preto se faz com o suco da fruta de jenipapo ainda verde, e o vermelho, de urucu. (1979, p. 119).

A utilização do urucum e do jenipapo como elementos para a produção de tintas em pinturas corporais permanece uma prática comum entre muitos povos indígenas no Brasil. Atualmente, essa tradição está intrinsecamente ligada a aspectos ancestrais, ecológicos e estéticos associados à expressão da beleza.

ILUSTRAÇÃO 06 – CORRIDA DE TORA KRAHÔ (TO)



FONTE: - O autor (2022)

No que diz respeito à Corrida de Tora, narrada como "corrida de árvores" nos relatos dos holandeses seiscentistas, Estevão Pinto registra o seguinte testemunho dos anciãos Fulni-ô: "A festa da 'corrida dos toros' não se pratica mais entre os Fulniô; mas era ainda assistida ao tempo do velho Gabriel

e de seu sucessor, o pajé João Grande, que faleceu, em 1921, com mais de cem anos”(1956, p. 134)³⁷.

A prática da Corrida de Tora, como evento esportivo, revela uma notável resistência ao transcender os séculos. As narrativas Fulni-ô contemporâneas, notadamente entre os jovens, servem como repositórios que revivem e preservam essas memórias. Observa-se um sinal promissor do ressurgimento dessa prática, não apenas como um esforço para retornar antigos costumes perdidos ao longo do tempo, mas também como uma participação significativa em eventos esportivos indígenas, como nos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas³⁸. Este fenômeno sugere não apenas a reapropriação cultural, mas também a adaptação e renovação das tradições, sublinhando a resiliência e a relevância contínua dessas práticas na contemporaneidade.

1.3 REACOMODANDO EM TERRITÓRIOS

Na oralidade Fulni-ô, um dos grupos que se destaca por sua contribuição à formação étnica é caracterizado pelo nomadismo, frequentemente referido como Tapuia ou Carnijó por alguns narradores. Essa menção ao nomadismo, embora comum em muitas culturas, me instigou a explorar sua complexidade sob a ótica dos estudos antropológicos contemporâneos. Afinal, como mostram análises desde a década de 1960, a viabilidade de uma existência sustentável baseada na caça, pesca e coleta depende intrinsecamente da acessibilidade a territórios bem definidos (SCHRÖDER, 2011

³⁷ Atualmente, povos como os Krahô e Xerente em Tocantins, Kyikatejê-Gavião e Parakatejê-Gaviões do Pará, Xavante no Mato Grosso e Kayapó no Pará, entre outros, mantêm a tradição da Corrida de Tora, semelhante ao que ocorria no século XVII no Sertão nordestino entre os povos indígenas dessa região, conforme descrito por Gaspar Barléu.

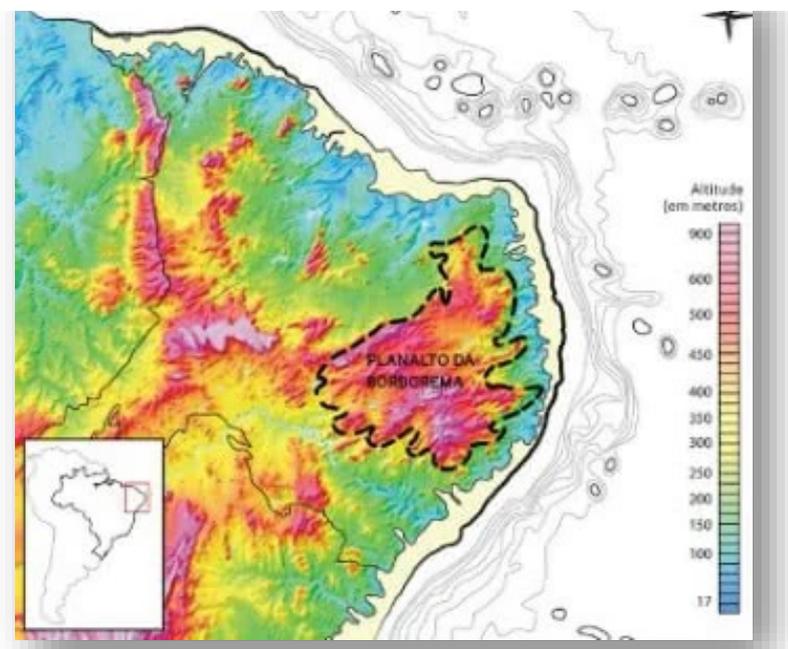
³⁸ De acordo com o Jornal Eletrônico “Tocantins – TV Anhanguera” (14 out. 2015) em 2015 este evento realizado na cidade Palmas em Tocantins, reuniu 23 etnias nacionais e povos de 24 países. Na ocasião, foram realizadas diversas modalidades esportivas, tais como: Arremesso de Lança, Arco e Flecha, Cabo de Força, Canoagem, Corrida, Corrida de Fundo, Corrida de Tora, Natação, Futebol Masculino e Feminino, Jikunahati, Jawari, Akô, Kagót, Kaipy, Ronkrän, Peikrän. Disponível em: <https://ge.globo.com/to/noticia/2015/10/conheca-16-modalidades-dos-jogos-mundiais-dos-povos-indigenas.html>. Acesso em: 04 dez. 2023.

p. 20), desafiando a noção simplista de um nomadismo desvinculado de qualquer território específico.

Mesmo que muitas nações Tapuias fossem descritas como nômades por exploradores e cronistas, é plausível inferir que as práticas e recursos dessa natureza demandavam certa estabilidade territorial para sua conservação e manejo adequado. Conseqüentemente, a interação dinâmica com flora, fauna e recursos hídricos e minerais exigia uma forma de vínculo e familiaridade com os territórios habitados, sugerindo um processo de territorialização atrelado a um bioma específico, o que evidencia uma complexa relação de dependência e interação com o ambiente natural circundante.

É razoável considerar que os grupos indígenas identificados como Tapuia-Tarairiu habitavam uma região cuja ecologia proporcionava meios de subsistência tanto materiais quanto simbólicos. Por outro lado, o território atualmente ocupado pelos Fulni-ô pode ter sido escolhido como um refúgio final, refletindo uma longa afinidade com o ecossistema local, como pode ter sempre sido o lar de um segmento específico desse povo.

ILUSTRAÇÃO 07 – MAPA GEOAMBIENTAL PLANALTO DA BORBOREMA



FONTE –

https://static.todamateria.com.br/upload/bo/rb/borborema_4.jpg
(2023)

O município de Águas Belas, onde os Fulni-ô residem, encontra-se numa região cujas características são similares às de outras áreas que atravessam diversos estados do Nordeste. Essa região é parte da unidade geoambiental do Planalto da Borborema, "formada por maciços e outeiros altos, com altitudes variando entre 650 a 1.000 metros. Ocupa uma área de arco³⁹ que se estende do sul de Alagoas até o Rio Grande do Norte" (CPRM, 2005, p. 3).

Ao longo de suas jornadas, os povos indígenas foram submetidos a documentos oficiais, que simultaneamente estabeleciam e violavam seus direitos e limites territoriais⁴⁰. O alvará de 23 de novembro de 1700 determinou a demarcação de uma légua em quadra para as aldeias ao final do século XVII (1992, p. 144). Entre os beneficiados estavam os Carnijó, que receberam uma légua em quadra no que hoje corresponde ao município de Águas Belas, em Pernambuco.

A Carta Régia de 5 de junho de 1705 teve um papel crucial ao longo da história, ao ser um marco de posse territorial para os Carnijó (Fulni-ô). Nesse aspecto, Coutinho Jr. e Melo oferecem a seguinte observação:

Por um lado, o decreto [Decreto Estadual nº 637/ 28] reconhece que o direito dos remanescentes dos índios Carnijós apóia-se em justo título, cujo fundamento seria a própria Carta Régia de 05.06.1705. Condizente com este reconhecimento, não há, propriamente falando, qualquer artigo doando ou concedendo as terras do antigo aldeamento aos índios Fulniô. Ao contrário, a concessão é presumida pelo art. 1º do decreto, que transfere apenas a administração da área ao MAIC/SPI para que nela residam os descendentes de índios Carnijós. [...] Como se constata, as terras dos aldeamentos coincidem freqüentemente com o território originário do grupo indígena, como é o caso dos Fulniô, sendo esta ocupação originária protegida por uma sólida tradição jurídica luso-brasileira, que tem seu fundamento no instituto do indigenato. (COUTINHO-JR; MELO, 2000, p. 59).

³⁹ O Glossário Geológico dá a seguinte definição para arco: "Região estrutural positiva, podendo corresponder a um antiforme ou pilar tectônico (horst). Geralmente corresponde a uma zona de separação entre bacias sedimentares, sendo palco de intensa atividade magmática" (Glossário Geológico, 1999, p. 22).

⁴⁰ As leis monárquicas permaneceram mesmo com a Constituição Federal de 1891. Então, as doações de Terras em 1700, por decreto régio, continuariam em vigor mesmo depois do Brasil se tornar república. Porém, apesar do reconhecimento do Estado sobre o direito ao território, foi imposto aos Fulni-ô um modelo de terra totalmente alheio a sua territorialidade (SCHRÖDER, 2011b, p. 48).

A persistência dos Carnijó em permanecer unidos em seu território, concedido a partir do Alvará Régio em 1700, desempenhou um papel fundamental em sua resistência. Mariana Albuquerque Dantas (2010, p. 35) enfatiza a ocupação de áreas na Serra do Comunaty e no Vale do Rio Ipanema por indígenas Xocó e Carapotó, respectivamente, nas décadas de 1680 e 1690, em um período marcado pela Missão do Ararobá.

Essa missão, promovida pelos padres da Congregação de São Felipe Neri e estabelecida a partir da Sesmaria do Moxotó na Serra, foi uma iniciativa fundada pelo capuchinho francês José de Bluerme (COSTA, 1953, p. 162,163; DANTAS, 2010, p. 35). A Missão do Ararobá se destaca como um momento histórico que reflete o entrelaçamento entre a ocupação indígena dessas terras e os esforços missionários na região, ressaltando a complexidade das dinâmicas de interação entre povos indígenas e colonizadores.

É importante enfatizar que em 1749 as aldeias Carapotó e Xocó já não mais ocupavam suas localizações originais. Nesse contexto, a Aldeia da Serra do Comunaty abrigava os Carnijó, localizados na Vila de Penedo, enquanto outra comunidade Carnijó se estabeleceu às margens da Ribeira do Ipanema. Esta última aldeia contava com 323 indivíduos Tapuyos, situada na Freguesia do Ararobá (SCHRÖDER, 2011, p. 33). Esse dado histórico reflete a mobilidade e as mudanças territoriais enfrentadas pelos povos indígenas ao longo do tempo, especialmente em resposta às dinâmicas coloniais e às políticas de aldeamento promovidas pela coroa portuguesa, alterando significativamente a geografia das ocupações indígenas na região.

De acordo com Mariana Albuquerque Dantas (2010, p. 58, 59), os Carnijó do Comunaty e os Carnijó do Ipanema se fundiram em uma única aldeia em resposta às exigências do Diretório dos Índios, que demandava a unificação de povos que possuíssem mais de 150 casais. O “[...] Decreto de 7 de junho de 1755, que determinou a transformação das aldeias de missão em vila [...]” (FERREIRA, 2000, p. 45), destaca-se como um indicador evidente das pressões que contribuíram para essa progressiva perda territorial. Este decreto marca o início de um processo oficial que impactou diretamente a extensão e a

integridade do território Fulni-ô, delineando claramente as forças adversas à manutenção de suas terras, incluindo alianças com o colonizador.

Em tal cenário de convulsões, Jerônimo Mendes da Paz, na qualidade de sargento-mor, contou com a colaboração de uma tropa de Paraquió, reforçada pela presença dos Carnijó, em 6 de julho de 1760, para combater a rebelião (DANTAS, 2010, p. 59; MEDEIROS, 2007, p. 104). Esta coalizão resultou na captura de 170 indígenas, um golpe significativo contra as resistências indígenas no Sertão do Nordeste. Este episódio, marcado pela presença dos Carnijó (Fulni-ô), já estabelecidos em seu território atual, com os Paraquió e os portugueses, ressalta a importância da aliança firmada com a Coroa portuguesa.

Tal aliança não apenas facilitou a supressão da rebelião, mas também pode ter assegurado aos Fulni-ô diversas garantias enquanto grupo, incluindo a salvaguarda de práticas culturais essenciais, como o uso do yaathê. Isso porque, apesar da implementação do Diretório dos Índios entre 1757 a 1798, muitas de suas tradições se mantiveram (PINTO, 2011; SOUZA; LOBO, 2016).

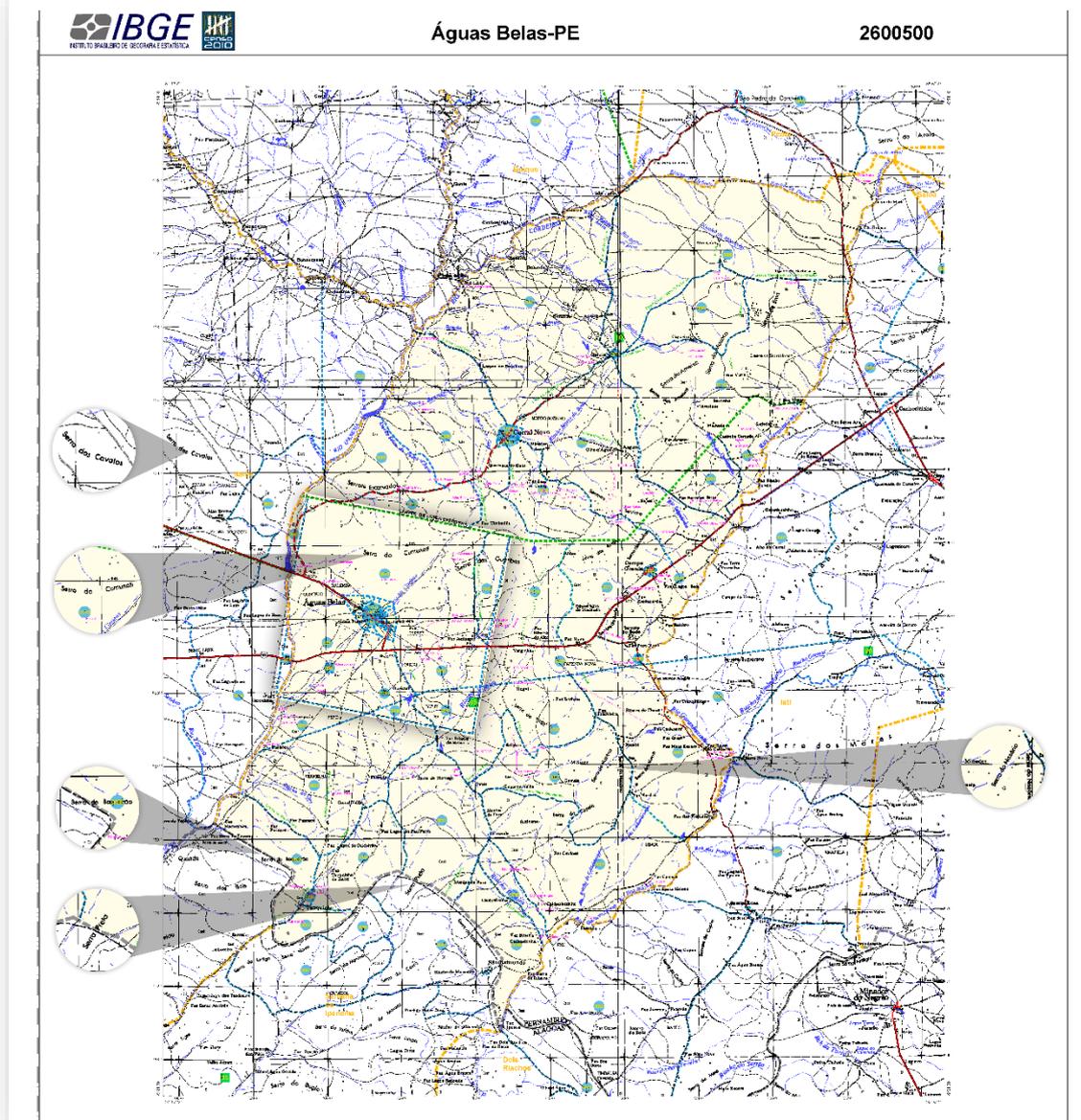
Conforme Mariana Albuquerque Dantas, as ações dos Fulni-ô “[...] foram articuladas em torno de redes sociais, muitas vezes concretizadas em alianças interétnicas com políticos locais ou figuras importantes da Igreja Católica” (2010, p. 95)⁴¹. É provável que a preservação da memória e suas histórias de acordos políticos, principalmente com a realeza portuguesa e brasileira, tenham desempenhado papéis fundamentais nas articulações ao longo das gerações subsequentes.

Por outro lado, o povoamento de Ipanema (atual Águas Belas), no contexto do período colonial brasileiro, resultou da aproximação de diversos grupos indígenas e não indígenas, que passaram a coexistir em um mesmo território. A criação da paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Panema em

⁴¹ Para uma compreensão histórica detalhada das negociações políticas, consultar a dissertação de mestrado de Mariana Albuquerque Dantas intitulada "Dinâmica Social e Estratégias Indígenas: Disputas e Alianças no Aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)", concluída em 2010. Esta obra oferece uma análise das interações e estratégias políticas dos Fulni-ô durante o período especificado.

1766 intensificou ainda mais esse convívio social e cultural. Desse modo, as tensões sobre os espaços habitados no território intensificaram à medida que a população aumentava, e com ela as diferenças sociais e culturais.

ILUSTRAÇÃO 08 – SERRAS E LIMITES DA TI FULNI-Ô



FONTE:

Adaptada de chrome-

extension://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfindmkaj/https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_para_fins_de_levantamentos_estatisticos/censo_demografico_2010/mapas_municipais_estatisticos/pe/aguas_belas_v2.pdf

No mapa acima destaco algumas serras, cuja memória de pertencimento social e ancestral fazem parte das narrativas Fulni-ô. A Serra do Comunaty (TI), a Serra do Nazário (Águas Belas -PE) e Cavalos (Município de Taíba-PE) são alvos de antigas disputas entre indígenas e não indígenas, principalmente a Serra dos Cavalos, destacada como local ritual. A Serra do Comunaty é foco de ocupação, tanto por Fulni-ô quanto por não Fulni-ô, devido à riqueza hídrica e ao potencial do terreno para o plantio de produções agrícolas destinadas ao consumo familiar e comercial. Peter Schröder (2011, p. 24) aponta os Fola da Serra do Comunati, os Fola-uli de Águas Belas até as Serras Preta e do Boqueirão, e os Fokhlassa da Serra dos Cavalos como sendo considerados os “troncos” ou “tribos” os quais são partes importantes na atual formação social Fulni-ô.

Segundo o Pajé Wassury⁴², os Fokhlassa representam a linhagem primordial, ou a "tribo mãe", que acolheu os diversos povos no território que viria a ser dos Fulni-ô, de quem eles diretamente descendem. Por outro lado, Maíke Torres de Sá assegura que os Fulni-ô atuais existem a partir de “[...] fusões entre cinco povos: Carnijó, Tapuia, Fokhlassa, Fola e Brobradá ou Brogradá. Seriam esses cinco povos os responsáveis por formar essa nação” (2018, p. 37).

Além de confirmar a presença dos Fokhlassa, Fola-uli, Fuli e Fulni-ô, a professora Wadja compartilhou, com base em suas pesquisas junto ao Sr. Nézio (*in memoriam*), que o outro grupo inserido na atual estrutura social, conhecido como Brogodá ou Brogradá, é, na verdade, identificado como Walykyafuli. Segue seu depoimento a partir das narrativas do Seu Nézio:

As características destes que chamava de Brobadá era, tava ali. Aí eu comecei vendo que esses que eles chamavam de Brobradá sabe como era as características dele? O nome dele era Walykyafuli. E essa palavra Walykyafuli significa “os artilheiros das águas” [...] e esse grupo se encontra a característica dele no ritual.⁴³

⁴² PAJÉ AWASSURY^a (Wassury Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 dez. 2020. Entrevista.

⁴³ WADJA^c (Marilena Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 12 fev. 2021. Conversa.

ILUSTRAÇÃO 09 – SEU NÉZIO



FONTE: O autor (2000)

Por outro lado, de modo especulativo, Miguel Colaço Bittencourt (2022, p. 106) propõe uma valorização simbólica dos nomes étnicos (Fokhlassa, Fola, Fola-uli) em substituição aos nomes clânicos. Estes últimos fundamentais na organização social referentes as funções, posições e descendências entre os ouricurianos, porém segredados.

De qualquer modo, para os Fulni-ô, esses povos representam troncos que compartilham “o mesmo idioma, porém, com algumas diferenças nos significados e nas fonéticas, tendo uma variação no seu dialeto (BITTENCOURT, 2022, p. 106). Assim, relatam que as variações linguísticas entre eles resultam da multifacetada formação social Fulni-ô. Por tanto, o etnônimo Fulni-ô pode ser interpretado como uma designação genérica, utilizada para facilitar a

comunicação com pessoas não ouricurianas. Em outras palavras, o que hoje constitui como Povo Fulni-ô é, conforme alguns interlocutores, o resultado do “aldeamento” de cinco povos, sendo três deles pertencentes à mesma família lingüística. Nesse aspecto, Maktxo faz a seguinte observação:

Famílias que falam a família do “dja, dje, dji, djo” e outros que falam a família do “ka, ke, ki, ko” [...] Falam diferente. É assim “Ikehatê” é “deixa eu comer”; “Djihatê” ‘deixa eu comer’. Ele só falou no “Dji” e eu falei no “Ke”. [...] Já tem outra família que é os Fowlklassa que moram na Serra dos Cavalos eles geralmente fala com esse “dja”... A gente consegue entender [...] Tem família que fala muito no “enrheem, ... “enrheem tá sê txuk” [risos]... “Na he tá sê txuk”, mas “enheem” é particular dele [...] “Satxoho”, que significa “Caçador”, todo mundo conhece. Mas, quando diz “Fotxo”, embora significa caçador, poucas pessoas vão saber o que é e não é mais utilizada.⁴⁴

Na narrativa de Maktxo, o lugar gramatical na terceira pessoa (“eles”), indica que ele se refere a outras nações formadoras dos atuais Fulni-ô, as quais, provavelmente, ele não faz parte. Essa postura tem sido notada em diversos interlocutores desde os anos 1990, inicialmente causando em mim estranheza ao considerar os Fulni-ô como um único povo, o que não reflete a realidade prática.

A coexistência dessas diferentes classificações evidencia a diversidade e a complexidade da história Fulni-ô. Mais do que simples divergências, elas representam múltiplas perspectivas e possibilidades narrativas, abrindo caminho para uma compreensão mais ampla da formação social desse povo.

O processo de sedentarização em um local único aglutinou diferentes povos, levando a novas práticas e funções sociais entre os Fulni-ô, conforme destacado pelo Pajé Wassury⁴⁵. Esse arranjo complexo é evidenciado na organização do Ouricuri, espaço sagrado dividido em áreas com responsabilidades e atividades específicas.

⁴⁴ MAKT XO (Ediraldo Ferreira dos Santo). Interlocução. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

⁴⁵ PAJÉ AWASSURY (Awassury Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 dez. 2020. Entrevista.

Assim, a formação social composta por grupos familiares originários de cinco ou mais povos possibilitou características socioculturais distintas entre grupos dentro de um mesmo território. Como expressou Yaimim, “[...] cada Povo ele tem [...] um jeito, ele tem uma força, né [...] tem uns que já são bom em caçar, em pescar, fazer artesanato, em rezar, né, em cantar. Então, quando a gente se junta a gente se torna mais forte”⁴⁶. As Aldeias dos Ouricuris, por sua vez, servem como portais para que os indivíduos se identifiquem como parte de determinados grupos familiares e sociais, possibilitando experiências pertinentes a cada um.

1.4 CAMINHOS QUE SE INTRELAÇAM

Apesar de fragmentados em diferentes grupos sociais, os Fulni-ô se apresentam como uma unidade coesa e resiliente frente aos não indígenas, com quem, apesar das diferenças, mantêm uma conexão intrínseca, tecida ao longo de séculos de convivência. Essas interações podem ser comparadas ao reino vegetal, onde a diversidade de formas, origens e propósitos se entrelaça nas profundezas do solo, frequentemente invisíveis na superfície. Assim como a remoção de uma planta pode impactar outra devido às suas raízes interconectadas, as vidas dos Fulni-ô e dos não indígenas se entrecruzam, compartilhando elementos vitais como terra, água, cultura e história.

De fato, percebo que o modelo de interconexão entre os ouricurianos e não ouricurianos transforma a existência em uma jornada peregrina, não confinada a espaços fixos, mas estendendo-se ao longo de caminhos. À medida que esses caminhos se intersectam e se entrelaçam, as trajetórias individuais revelam um entrelaçamento de destinos, apresentando relações humanas em constante mudança (INGOLD, 2015, p. 219).

São os águas-belesenses que mais partilham dessa relação intersocial com os Fulni-ô, como atividades laborais, lúdicas, espirituais e sociais. Um aspecto significativo é a economia do município, sendo Águas Belas

⁴⁶ YAIMIM (Yaimim Araújo Ramos Freitas). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

reconhecido “[...] como um dos principais municípios da bacia leiteira do Agreste Meridional de Pernambuco” (OLIVEIRA; LINO; FREITAS, 2017, p. 12), informação corroborada pelo Prefeito Luiz Aroldo Rezende⁴⁷. Importante salientar, que Aldeia do Xixiakhlha faz parte desta economia, sendo um importante produtor de gado leiteiro.

Carla Siqueira Campos (2011, p. 153) destaca diversas atividades econômicas entre os Fulni-ô, como arrendamento, trabalho assalariado, aposentadoria, apresentações artísticas, projetos diversos e pesca. Ela ressalta que praticamente todas as residências estão envolvidas em alguma atividade agrícola, seja para subsistência ou para venda.

Por outro lado, à medida que a diversidade de oportunidades de trabalho se expande, o papel social das mulheres na Aldeia diversifica-se significativamente. Elas transcendem o papel tradicional de cuidadoras do lar e passam a contribuir economicamente, ocupando posições em empregos públicos, trabalhos *freelancers* ou no setor da beleza, como cabeleireiras, manicures e pedicures. Além disso, atuam como professoras e comerciárias.

ILUSTRAÇÃO 10 – ENTRADA PARA A ALDEIA SEDE



FONTE: Antônio Ronaldo (2021)

⁴⁷ Esta informação foi compartilhada pelo referido prefeito em seu gabinete durante uma conversa informal em janeiro de 2021, na qual estive presente junto ao Deputado Estadual paraibano Chió.

Provavelmente, a mudança desses papéis esteja relacionada à expansão urbana em Águas Belas, que continua em crescimento, embora a posse dos terrenos urbanos permaneça sob domínio dos Fulni-ô. Essa realidade gera uma tensão persistente quanto ao controle e à gestão eficaz do território indígena, especialmente diante do crescimento e das demandas urbanas da cidade. Cláudia Menezes, em seu “Relatório de Viagem Posto Indígena Fulni-ô” (1993), aborda as indefinições relacionadas à delimitação territorial entre os Fulni-ô e os habitantes de Águas Belas. Embora escrito nos anos 1990, esse texto ainda destaca na atualidade o mesmo desafio.

Assim, as interações intersocietárias são caracterizadas por uma complexa malha de conexões e limitações evidentes., moldadas por uma diversidade de forças, manifestando-se tanto em colaborações quanto em conflitos. Esse entrelaçamento de relações destaca a interdependência cultural, social e econômica entre os Fulni-ô e a comunidade mais ampla de Águas Belas, refletindo um legado de interações multifacetadas ao longo do tempo.

Os lotes de terras indígenas utilizados pelos moradores locais, destacam-se por suas complexidades e desafios crescentes. Com o avanço da urbanização, embora os Fulni-ô mantenham a titularidade legais, enfrentam desafios significativos em termos demográficos.

A distribuição da terra por meio de lotes⁴⁸ para as famílias Fulni-ô reduziu seu tamanho original. Além disso, grileiros e posseiros persistiram em suas invasões (SÁ, 2018, p. 56). Entretanto, a dinâmica dessas invasões começou a mudar a partir dos anos 1920, e os lotes foram redistribuídos com a intenção de ampliar a posse territorial e preservar seus direitos.

No entanto, Witxo⁴⁹ argumenta que a demarcação da terra Fulni-ô não considerou a relação que o Povo mantinha com o território. Este interlocutor recorda, por exemplo, que a conexão espiritual e histórica dos Fulni-ô com a

⁴⁸ A transformação das terras em lotes para transformar os indígenas em agricultores era prática presente desde antes da guerra do Paraguai. (Cunha 1992, p 153, 154, apud SCHRÖDER, 2011, p. 45).

⁴⁹ WITXO (Maíke Torres de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020.

Serra dos Cavalos (ver Ilustração 08) não foi respeitada no processo de demarcação, resultando na exclusão desse espaço do Território homologado.

Além do que, como aponta Jorge Hernandez Diaz (2015, p. 102), a posse individual da terra gerou consequências imprevistas. A lógica da propriedade privada, em contraste com a percepção original do território como um bem coletivo, restringiu a livre utilização da terra por parte dos indígenas. Essa mudança, por um lado, proporcionou maior autonomia e responsabilidade individual sobre o manejo da terra. Por outro lado, gerou certo grau de fragmentação e individualização na relação do Povo Fulni-ô com seu território ancestral.

Esse modelo de distribuição teve um impacto significativo nas relações sociais e na organização interna do povo Fulni-ô, alterando a maneira como os Fulni-ô gerenciam seus recursos e coordenam suas atividades. Desse modo, a emergência de diferentes categorias de posse e uso da terra — incluindo áreas de uso comum, áreas destinadas à produção familiar e áreas de propriedade privada — introduziu novas dinâmicas de interação e negociação entre os membros da comunidade.

Isso significa que uma parte dos Fulni-ô se sentem alienados pelos processos de regulamentação da Terra Indígena. Porém, outros mantêm uma narrativa que realimenta a posse dos lotes adquiridos desde o Brasil Império e compreendem que o uso e o direito deles são conquista de cada indivíduo ou família.

As áreas que não foram divididas por família são chamadas de Terra de Patrimônio. Segundo Witxo⁵⁰, esses terrenos não podem ser divididos porque, na época da divisão, não havia famílias suficientes para ocupar todos os espaços. Como resultado, as sobras ficaram sob posse coletiva. No entanto, ao longo do tempo, algumas famílias acabaram ocupando partes da Terra de Patrimônio. Essa ocupação privada gerou tensões tanto entre os Fulni-ô quanto nas relações com a cidade de Águas Belas.

⁵⁰ Ibidem.

É crucial entender que os lotes nos quais os terrenos Fulni-ô são utilizados para construções urbanas possuem um caráter privado, mas também carregam uma dimensão de representatividade coletiva, integrando o território Fulni-ô. Neste cenário, o pagamento anual do "chão de casa" feito por moradores não indígenas é realizado diretamente aos proprietários indígenas, numa relação que se assemelha ao pagamento do Imposto Predial Territorial Urbano (IPTU) efetuado pelos residentes urbanos brasileiros ⁵¹.

Conforme Maíke Torres de Sá (2018, p. 47) os "chãos das casas" para construções de residências e prédios comerciais na cidade de Águas Belas, sobre os lotes das Famílias Fulni-ô, são fontes de rendas importantes. Segundo o Antropólogo Otávio R. de Siqueira⁵² e o Fulni-ô Lula⁵³, a paróquia de Águas Belas recebia uma taxa dos munícipes sobre a área central do objeto de doação até o início dos anos de 1990. Atualmente, é a Prefeitura que recebe esta taxa por meio da cobrança de IPTU e outras cobranças aos proprietários de terrenos e imóveis⁵⁴.

Otávio R. de Siqueira destaca a persistência de uma disputa entre a prefeitura e os Fulni-ô quanto ao tamanho das áreas territoriais pertencente a cada um (16 fev. 2022, conversa por WhatsApp). Ele menciona o "Termo de cessão" de 20 de setembro de 1928 (SCHRÖDER, 2011, p. 244), que detalha

⁵¹ O pagamento pelos lotes habitados por não indígenas em Águas Belas não se configura como IPTU (Imposto Predial e Territorial Urbano), uma vez que este incide especificamente sobre propriedades urbanas e é de competência municipal, conforme o artigo 156 da Constituição Federal de 1988. No caso em questão, o tributo pago aos indígenas refere-se ao uso da terra, e não a construções existentes no local.

⁵² Otávio Rocha de Siqueira é Analista do MPU/Perícia/Antropologia no município de Garanhuns, em Pernambuco. Durante minha pesquisa de campo, vários Fulni-ô mencionaram que ele foi responsável por um laudo antropológico sobre a questão da Cisão, que resultou na formação do Ouricuri Novo, e na indenização da CHESF para alguns proprietários Fulni-ô. Enquanto organizava os dados coletados em campo, entrei em contato com ele para obter os laudos mencionados, os quais, a partir de suas informações, adquiri do MPU por meio de solicitação escrita. Durante nossas conversas por telefone e WhatsApp, realizadas nos dias 02, 03, 07, 15, 16 e 17 de fevereiro de 2022, discutimos diversos temas, incluindo Covid-19, CHESF, Cisão e áreas de terra. Sou grato pela sua atenção e disponibilidade em contribuir com conteúdo para esta pesquisa.

⁵³ LULA (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

⁵⁴ Ambos mencionaram desconhecer os motivos que levaram a essa transição.

os limites dos terrenos sob posse do município e da Igreja, observando que este documento não especifica coordenadas geográficas, mas sim marcos físicos, muitos dos quais já não existem, o que complica a determinação precisa dos limites atuais.

Aponta ainda que a prefeitura reivindica uma área significativamente maior do que a estabelecida pelo decreto, abrangendo regiões já urbanizadas onde fornece serviços públicos como iluminação, asfaltamento, calçadas, e fornecimento de água encanada⁵⁵. Essa sobreposição de reivindicações resulta em complicações, como moradores em áreas indígenas passando a pagar IPTU em vez de arrendamento aos Fulni-ô⁵⁶.

Embora a demarcação da Reserva Indígena tenha sido um passo crucial na proteção do território Fulni-ô, a implementação de um sistema de redistribuição em lotes individuais gerou novas dinâmicas e desafios (SCHRÖDER, 2011, p. 159). Witxo⁵⁷ argumenta que, ao realizar o loteamento, o Estado transferiu aos Fulni-ô a responsabilidade de comunicar os limites do território aos não indígenas, o que acarretou num processo contínuo das tensões sociais entre indígenas e não indígenas.

Desde o início dessa divisão os Fulni-ô enfrentaram dificuldades ao lidar com um território fragmentado. Nesse contexto, o arrendamento foi

⁵⁵ Conforme declarado pela atual administração municipal, mais de 80% das vias urbanas da cidade foram pavimentadas, especialmente nas áreas periféricas, onde as posses territoriais indígenas são mais evidentes. Além disso, foram erguidas praças em terras indígenas, uma iniciativa inédita até então. É interessante observar que as ruas e os becos da Aldeia não são pavimentados. Essa tem sido uma decisão coletiva, uma vez que muitos Fulni-ô entendem que o pavimento das vias poderia descaracterizar a Aldeia Sede, tornando-a semelhante a qualquer cidade do interior nordestino, o que não seria politicamente favorável para o grupo. Apesar do interesse demonstrado pelo prefeito da cidade em realizar o calçamento da Aldeia, a proposta foi interrompida devido à recusa de muitos Fulni-ô. Essa decisão não é unânime na Aldeia, visto que alguns concordam que o pavimento das ruas poderia ser viável.

⁵⁶ Apesar disso, segundo o vereador Valdo do Xixiakla e o prefeito de Águas Belas, atualmente não há muitos conflitos entre Fulni-ô e águas-belenses. Acrescentam que, desentendimentos anteriores foram principalmente atribuídos a políticas governamentais que alegavam incapacidade de realizar melhorias urbanas devido ao cerco territorial por terras indígenas, gerando descontentamento entre os moradores locais.

⁵⁷ WITXO (Maíke Torres de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020.

prontamente aceito pelos indígenas, que viam uma oportunidade de obter recursos financeiros para contribuir com o sustento de suas casas.

[...] é uma proposta que automaticamente se pensa “se eu vou ganhar por algo que não tô usando periodicamente claro que eu vou querer”. Dentro da cosmologia Fulni-ô a Terra é vista como algo sagrado. Só que isto ao longo dos tempos acaba gerando, né, essa, como eu posso dizer, né, esse acordo lá atrás acabou gerando, criando novos sentimentos pra pessoas em relação a posse da Terra, né.⁵⁸

Essa decisão reflete a concepção dos Fulni-ô de que a terra se refere diretamente ao local onde estão presentes, sem uma compreensão mais abrangente sobre o uso do território. Desse modo, de acordo com Witxo, não houve escolha consciente por parte dos indígenas em dividir o território em lotes.

Para os Fulni-ô, o conceito de território transcende a mera dimensão espacial, pois ele é essencial para sua sobrevivência física e espiritual, bem como para as suas conexões ancestrais. Segundo Maike Torres de Sá (2018, p. 49), a língua yaathê não possui um termo exato para “território” como entendido em português. A expressão mais próxima é “terra-sagrada”, que é descrita como aquela que “[...] nos cria” (ibidem). Para os Fulni-ô, conforme esse autor, “território” evoca algo mais parecido com “pátria”, destacando a terra não apenas como um espaço geográfico, mas como uma fonte vital e um pilar da sociabilidade.

Witxo destaca a importância do território: “Eu quero terra para eu caçar, para eu pescar, para eu manter [...] um certo segredo da minha espiritualidade, para eu poder realizar meus rituais longe de determinados olhares. Assim, essa é a lógica do povo Fulni-ô”⁵⁹. Segundo este interlocutor, para o Estado, a terra indígena é vista principalmente como um recurso econômico. O arrendamento das terras, uma medida adotada para aplacar tensões políticas entre indígenas e fazendeiros locais, acabou negligenciando o profundo significado cultural e espiritual do território para os Fulni-ô, revelando

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

um grave descompasso entre as necessidades do povo e as políticas implementadas.

A terra exerce um papel fundamental na organização social e no destino do povo Fulni-ô. Segundo Ponã, “essa terra chama a gente [...] A gente tem chamado da terra e tem que vir embora”⁶⁰ – quando estão fora do território. Nesse aspecto, durante a minha pesquisa de campo em 2020/2021 evidenciei que nenhum Fulni-ô se mostrou disposto a abandonar o território, mesmo para viver com familiares fora dele a partir de um ganho econômico superior ao que se tem no Território. Essa indissociabilidade entre o povo e o território vai além dos laços afetivos e se configura como um elemento central da sociabilidade Fulni-ô.

Apesar de tudo, o arrendamento de terra, tanto relacionado ao chão de casa quanto ao terreno rural, continua sendo um aspecto importante da economia Fulni-ô. Atualmente, quando utilizam o chão de terra Fulni-ô, a prefeitura de Águas Belas paga pelo arrendamento em comum acordo com os donos dos lotes. Segundo Ivson José Ferreira (2000, p. 46, 47), essa relação de arrendamento pelo poder público é considerada um caso atípico, pois não se alinha com as relações fundiárias usuais entre poderes municipais e povos indígenas.

À medida que o povo Fulni-ô começou a experienciar as dinâmicas mercantis no uso do território, sua cosmologia tradicional sobre a terra foi significativamente afetada. Esse novo contexto revelou que a prática do arrendamento gerou diversos problemas, incluindo a concentração de terras, que, por sua vez, resultou em desigualdades econômicas e exclusões sociais. Além disso, esse processo teve impactos negativos sobre o meio ambiente e afetou adversamente outras atividades tradicionais, como o artesanato, a agricultura e a pesca, conforme documentado por Carla Siqueira Campos (2011, p. 159).

⁶⁰ PONÃ (Iaponã Pereira de Amorim). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 dez. 2020. Entrevista.

Diante desse cenário, os Fulni-ô enfrentam o desafio de conciliar a autonomia proporcionada pela posse individual da terra com a necessidade de manter a coesão social e a gestão coletiva do território. A busca por soluções que equilibrem esses aspectos é fundamental para garantir a preservação da terra como um bem essencial à identidade, à cultura e à autodeterminação deles⁶¹.

1.5 PADRE ALFREDO DÂMASO

Alguns Fulni-ô atribuem essa mudança à influência do Padre Alfredo Dâmaso⁶², que, na década de 1920, propôs a divisão da terra em lotes familiares⁶³. Contudo, sua presença entre esse povo foi crucial para mobilizar os Fulni-ô e muitos outros povos indígenas. Desde então, suas identidades no Nordeste não foram mais obscurecidas pelo termo genérico "caboclo", fundamentando seu argumento na validação da posse de terra, remontando à doação feita ainda no período colonial. (DANTAS, 2010, p. 134; SÁ, 2018, p. 31).

Entre 1922 e 1923, o Padre Alfredo intensificou seus esforços para garantir a proteção dos Fulni-ô, mobilizando recursos burocráticos e legais. Em resposta às suas demandas, o SPI designou Dagoberto de Castro e Silva para avaliar a situação dos Fulni-ô e, posteriormente, dos Potiguara. A habilidade dos

⁶¹ Jorge Hernandez Diaz (2015, p. 141) apresenta uma tabela evolutiva dos números de casas por lotes indígenas na área urbana de Águas Belas nos anos de 1956, 1970 e 1980. Nesta última data já existiam um número de 484 casas em 12 lotes de terras indígenas. Os arrendamentos pagos eram monitorados pela FUNAI, ficando 70% para a família proprietária e 30% para o patrimônio indígena, cujo propósito era custear as necessidades do próprio coletivo indígena através da instituição tutora.

⁶² A Ilustração 11, uma escultura feita em homenagem ao Padre Alfredo Dâmaso, está estrategicamente localizada em um lugar de destaque na Aldeia, simbolizando o profundo valor histórico e afetivo que o sacerdote possui para o povo Fulni-ô. Na obra, o Padre Alfredo é retratado enquanto segura nos braços um indígena em estado de fragilidade e debilidade, indicando a atenção e o cuidado que ele dispensava. Interessantemente, a figura do indígena na escultura não corresponde ao biótipo característico do povo Fulni-ô. Ela sugere uma representação que transcende a especificidade étnica, simbolizando talvez a universalidade do gesto de cuidado e proteção para com os indígenas em geral (BEZERRA, 2018, p. 99). A estátua do Padre Alfredo foi idealizada pelo Fulni-ô o Sr. Austero Frederico da Silva. O escultor foi um não indígena. Não obtive dados sobre ele.

⁶³ Segundo relatos, o religioso, ao presenciar as dificuldades do Povo em gerir a terra sob uma lógica de propriedade privada, considerou que a divisão em lotes facilitaria o cuidado e a preservação do território na totalidade.

Fulni-ô em manter sua língua e coesão social, aliada à persistência do Padre Alfredo, influenciou positivamente a decisão do governo de reconhecer seus direitos. Em contraste, a avaliação etnocêntrica do Engenheiro, que negligenciou elementos culturais e sociais presentes entre os Potiguara, contribuiu para a desigualdade no tratamento dispensado a esses dois povos indígenas. A experiência dos Fulni-ô demonstra a importância da organização interna e da aliança com agentes externos na luta por direitos (DANTAS, 2010, p. 135, 136).

ILUSTRAÇÃO 11 – ESTÁTUA DO PADRE ALFREDO DÂMASO



FONTE: Antônio Ronaldo (2021)

Deisiane da Silva Bezerra (2018, p. 90, 91) destaca a habilidade do Padre Alfredo em negociar, persuadir e mobilizar diversos atores sociais, demonstrando a centralidade da mediação em seus projetos. A autora argumenta que a mediação, nesse contexto, transcende a mera facilitação de diálogos, configurando-se como uma complexa rede de trocas e reciprocidades que moldaram significativamente o cenário social e político da época.

As ações do Padre Alfredo foram contemporâneas a medidas jurídicas, como o artigo 6º do Decreto Federal n.º 5484, de 27 de junho de 1928, que designou os indígenas como tutelados pelo Estado brasileiro. Essa condição

tutelar conferiu-lhes reconhecimento oficial enquanto indígenas, emancipando-os da "tutela orfanológica", conforme estipulado no artigo 1º desse decreto⁶⁴.

Inicialmente, o Padre Alfredo demonstrava interesse na catequese e na integração dos Fulni-ô à sociedade de forma "pacífica", atuando como conselheiro do coletivo e orientando sua inserção na sociedade nacional (DÂMASO, 1931, p. 09). Com o tempo, alinhando-se com a perspectiva Fulni-ô, o Padre passou a defender suas sociabilidades e chegou a solicitar aos mesmos que preservassem suas práticas espirituais.

Os relatos dos Fulni-ô sobre a relação com o Padre Alfredo evidenciam um profundo respeito mútuo, marcado pela deferência do sacerdote às práticas espirituais indígenas. A recusa em participar das cerimônias, mesmo quando convidado, demonstra a sensibilidade do Sacerdote em relação ao caráter sagrado e sigiloso desses rituais⁶⁵. Entretanto, a observação de Max Boudin (1949, p. 56, 60) sobre o interesse do Padre em participar do Ouricuri e a posterior decisão dos Fulni-ô de iniciar os rituais após seu sono, adiciona uma camada de complexidade a essa relação. Essa aparente contradição pode ser interpretada como uma expressão da dinâmica fluida e multifacetada das interações entre diferentes cosmovisões, onde a flexibilidade e a adaptação são elementos-chave.

As iniciativas promovidas sob a influência do Padre Alfredo abordaram aspectos cruciais como saúde, educação e segurança, contribuindo significativamente para o bem-estar dos povos (ARRUTI, 1995, p. 71–72;

⁶⁴ CÂMARA DOS DEPUTADOS. LEGISLAÇÃO. Legislação Informatizada - DECRETO Nº 5.484, DE 27 DE JUNHO DE 1928 - Publicação Original. Site. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>.

⁶⁵ A jornada ativa do Padre Alfredo junto aos Fulni-ô começou com sua nomeação como Pároco nas regiões de Bom Conselho e Águas Belas, em fevereiro de 1918 (BEZERRA, 2018, p. 24, 26). Um aspecto curioso, destacado pela tradição oral dos Fulni-ô, é que o Bispo de Garanhuns, em Pernambuco, apresentou vários padres à comunidade Fulni-ô, deixando a eles a escolha de seu futuro pároco. Foi neste momento singular que o Cacique Sarapó apontou o Padre Alfredo para o cargo. O Padre Alfredo mostrou hesitação em aceitar imediatamente a nomeação, um gesto que ressalta a complexidade e a profundidade do vínculo que viria a se formar entre ele e os Fulni-ô.

SILVEIRA; MARQUES; SILVA, 2012, p. 32). Assim, suas intervenções tiveram um alcance significativo e não se limitaram aos Fulni-ô.

Seu engajamento e esforço contribuíram para o reconhecimento estatal de diversos outros povos indígenas em diferentes locais, como os Pankararu, Truká e Kambiwá em Pernambuco; os Kariri Xocó e Shucuru Kariri em Alagoas; e os Tuxá na Bahia. As ações dele em favor dos povos indígenas e de outros grupos marginalizados se estenderam ao longo de parte significativa do século XX e perduraram até o final de sua vida. Em reconhecimento ao seu legado, muitos povos indígenas atualmente o reverenciam e prestam homenagens, celebrando sua memória e a influência positiva de suas ações em suas comunidades (BEZERRA, 2018, p. 30, 57).

Sua candidatura à prefeitura de Bom Conselho (PE) em 1930 evidencia seu engajamento com as questões públicas e sua preocupação com o bem-estar das comunidades menos favorecidas. Deisiane da Silva Bezerra (2018, p. 22), destaca a versatilidade do Padre Alfredo, que atuou em diversas áreas, incluindo o social, o religioso, o militar e o político. Nesse aspecto, ele incentivava aos povos indígenas a lutarem por suas causas (ibidem, p. 30).

Nesse ímpeto de defender os direitos indígenas, ele “[...] viajou ‘dos sertões de Pernambuco’ para a cidade do Rio de Janeiro com o objetivo de estabelecer um diálogo com o Serviço de Proteção ao Índio/SPI” (Ibidem., p. 22). Ao fazer isso, ele demonstrava não apenas seu compromisso com a causa indígena, mas também sua capacidade de mobilização e articulação em um contexto histórico marcado por grandes transformações.

A ausência do Padre Alfredo, como sugere Deisiane da Silva Bezerra (2018), poderia ter alterado drasticamente o destino desses povos, possivelmente levando ao esquecimento de suas identidades e direitos em face das intensas pressões políticas locais. A visão de Mário Melo (1930) sobre o estatuto deste Sacerdote aos olhos dos indígenas corrobora essa hipótese, indicando que a figura dele desempenhava um papel fundamental na proteção e na visibilização dos direitos indígenas.

Ele não só consolidou sua importância no cenário indígena, mas também passou a ser celebrado como o "pai", "uma grande pessoa", "o mito", "o amigo que morria pelos índios", o "Klaychiua-Ihá (digníssimo homem de Deus)" entre os Fulni-ô (Ibidem., p. 87). Foi destacado como uma figura central na luta pelos direitos e pelo reconhecimento dos povos indígenas.

O Padre Alfredo quanto os Fulni-ô foram agentes ativos na construção de suas identidades e práticas. Enquanto o Padre elaborava sua compreensão sobre a cultura Fulni-ô a partir de suas interações cotidianas, os indígenas assimilavam as estratégias de organização política e social propostas por ele, adaptando-as às suas próprias realidades. Essa dinâmica de troca e aprendizado mútuo foi fundamental para fortalecer a identidade Fulni-ô e para a construção de um projeto político comum.

Honrando sua última vontade, os restos mortais do Padre Alfredo foram trasladados solenemente para Águas Belas (PE) em 3 de agosto de 2014, sendo acolhidos no Altar da Capela de Nossa Senhora da Conceição, na sede da Aldeia Fulni-ô. Esse gesto, realizado no cinquentenário de sua morte, simboliza a profunda conexão entre o Padre e os Fulni-ô e reafirma o legado de seu trabalho em defesa da comunidade (BEZERRA, 2018, p. 87).

A história da interação entre o cristianismo e os povos originários em várias partes do mundo é marcada por registros de traição, coerção, punição severa, arrogância e até genocídio. No entanto, essa perspectiva não é uniformemente sombria. Existiram membros do clero que desempenharam um papel fundamental na defesa e na resistência dessas comunidades.

Porém, longe de ser o único caso, conforme o vereador Valdo do Xixiakla, as Carmelitas paraibanas, Irmã Adriana e Irmã Tarcísia, desempenharam um papel significativo no desenvolvimento da Aldeia do Xixiakla durante os anos 1990. Elas foram fundamentais ao apoiar e incentivar os Fulni-ô a se organizarem coletivamente, incluindo a iniciativa de formação técnica em Agropecuária em Escolas do Estado. O próprio legislador é um exemplo concreto do impacto desse apoio, evidenciando a influência positiva das Irmãs entre os Fulni-ô.

Outro exemplo, também "fora da curva", é a história das irmãs Odila, Vera e Beth junto aos Apyãwa (Povo Tapirapé - MT), a partir dos anos de 1950 até os dias atuais, cujos hábitos de freira e o batismo católico dos indígenas foram abandonados⁶⁶. A professora Maria Luísa Jacobina também ganhou destaque por sua dedicação incansável à causa indígena na primeira metade de século XX. Apesar das ameaças à sua segurança pessoal, ela se sobressaiu na proteção dos Fulni-ô, ganhando deles o título de "branca nobre" por sua luta. Estevão Pinto (1956, p. 18) documenta que ela mesmo admitiu que os momentos mais felizes de sua vida foram aqueles vividos ao lado dos Fulni-ô, sublinhando um laço de grande carinho e reciprocidade.

⁶⁶ Ver artigo de Mariana Schreiber da BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45089184>. Acesso: 16 de mar. 2024.

2.AS MUITAS VIVÊNCIAS

2.1. ENCONTROS E DESENCONTROS

Os povos indígenas não são meros “fósseis vivos” do passado, mas sim sujeitos ativos na história (BARTOLOMÉ, 2006, p. 44). Suas trajetórias transcendem a mera resistência à colonização, projetando-se na construção de um futuro autônomo e próspero. Historicamente, os colonizadores impuseram aos povos nativos a assimilação dos modos de vida coloniais, em detrimento das suas próprias culturas. Contudo, foi através da resistência a essa imposição que esses povos reafirmaram sua existência como sujeitos históricos. Por meio de sua resiliência, demonstraram que possuem um passado, um presente e um futuro próprios a construir.

Como plantas brotam em telhados de edifícios antigos é a presença indígena no Nordeste, que floresce com força e resiliência em meio a um ambiente árido e desafiador. Semelhantes às raízes profundas que se agarram às fendas do concreto, os povos indígenas desenvolveram uma conexão ancestral com seu território ao longo de milhares de anos.

Suas persistências se assemelham à capacidade das plantas de se adaptarem à escassez de água e solo instável, prosperando em meio à adversidade. Ao longo da história, os povos indígenas do Nordeste resistiram à colonização, à exploração e à marginalização, reinterpretando elementos da cultura dominante e reinterpretando-os para se fazerem presentes enquanto povos distintos.

Até a segunda metade do século XX, prevalecia entre muitos pesquisadores, gestores e outros profissionais ligados aos povos indígenas no Nordeste brasileiro, a crença de que o desaparecimento desses povos era apenas uma questão de tempo. Personalidades como Pe. Antônio Lemos, Antônio Estigarríbia, Rafael Xavier, Mário Melo, Geraldo Lapenda, Max Boundin, Estevão Pinto, Alfred Metraux, Carlos Estevão, Curt Nimuendaju, William Hohental, Padre Alfredo P. Dâmaso, e Luiz G. de Melo, entre outros, compartilhavam essa visão, que também incluía os Fulni-ô. Contudo, ao longo das décadas, muitos estudiosos observaram e reconheceram a crescente

resiliência e as mobilizações indígenas, que não apenas desafiavam essa visão fatalista, mas também fomentavam um processo de crescente reafirmação étnica.

Assim, um movimento crescente de "redescoberta" da identidade indígena por parte de diversas populações tradicionais têm se intensificado ano após ano. Essa reconexão se configura como um processo de florescimento, onde indivíduos e povos reavivam sua cultura e assumem com orgulho sua ancestralidade indígena. Na verdade, como bem assegura Eduardo Viveiros de Castro

Várias populações tradicionais estão se redescobindo indígenas. Isso acontece porque eram índios. Foram obrigadas a esquecer que eram, forçadas a aprender português. Houve um processo de branqueamento que nunca se completou. E não se completar fazia parte do processo: o cara deixava de ser índio, mas você não o deixava virar branco. Parava no meio. Virava um brasileiro. O que é um brasileiro? É um índio pra quem você diz: "Você vai ser branco, você deixará de ser índio", mas o cara para no meio. Você é quase branco. O cara perde a sua condição indígena, mas não ganha do outro lado. (CASTRO, 2014, p. 23).

Ao contrário do que se imaginava na segunda metade do século XIX e início do XX, o Nordeste brasileiro não era um deserto indígena. Hoje, cerca de 300 mil indígenas, pertencentes a cem diferentes etnias, habitam cerca de 250 territórios na região, segundo dados da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ)⁶⁷. Esse crescimento exponencial, que desafia as percepções estáticas sobre os povos originários, revela um processo histórico de resistência, resiliência e autodeterminação.

As concepções estabelecidas sobre eles, retratando-os como uma sociedade passiva, inocente, vitimada e suscetível à assimilação nacional,

⁶⁷ Quando a Anaí foi criada em 1979 havia em toda essa região apenas 14 povos plenamente reconhecidos como indígenas pelo estado nacional – Os Maxakali e Xakriabá em Minas Gerais; Pataxó, Kiriri, Kaibé e Tuxá na Bahia; Kariri-Xokó e Xukuru-Kariri em Alagoas; Fulni-ô, Pankararu, Xukuru, Atikum e Kambiwá em Pernambuco, e Potiguara na Paraíba -, todos eles "reconhecidos" ao longo das cinco décadas anteriores até ali; ao passo que povos de mais recente contato – Krenak em Minas Gerais e Pataxó Hãhãhã na Bahia – haviam sido recentemente tidos como "extintos" [...]. Ver: Associação Nacional de Ação Indigenista. **Povos Indígenas – Nordeste/Leste**. Site. Disponível em: <https://anaind.org.br/povos-indigenas/>. Acesso em: 01 fev. 2024.

evidenciavam a confusão que envolvia a compreensão sobre eles. Assim, o posicionamento de Marechal Rondon e seus conterrâneos era tornar a assimilação menos violenta.

Nesse contexto, o Padre Antônio Lemos Barbosa (1950, p. 411), ao observar nos anos de 1940 uma fase avançada de envolvimento dos Fulni-ô com a cultura não indígena, acreditava que em breve eles estariam completamente assimilados à cultura nacional. É relevante notar que seu interlocutor, Xicê (José de Melo)⁶⁸, demonstrou não se relacionar mais com as ancestralidades indígenas, mas sim com a fé católica. Ele se propôs a ser um intermediador na catequização de seu próprio povo (ibidem, p. 415).

Possivelmente, eventos como esses podem ter influenciado declarações como a de Alfred Métraux:

Esperançosamente, Dr. William Hohenthal, que conduziu sua investigação de maneira tão brilhante entre os Fulniô, poderá estender suas pesquisas a outros grupos do Nordeste. Seu estudo é urgente. Mais alguns anos e os últimos vestígios dos antigos habitantes pré-colombianos do que foi o berço do Brasil, terão desaparecido para sempre⁶⁹. (1952, p. 502, tradução por I.A. ChatGPT4).

Por sua vez, Luiz Gonzaga de Mello (1976, p. 90) destacou, entre outros fatores, que a introdução da energia elétrica e o trabalho acadêmico de professoras indígenas que lecionavam para não indígenas eram elementos que chamaram sua atenção em relação ao destino dos Fulni-ô. Em sua análise, ele argumentou que tais influências contribuía de forma inevitável para a integração e desaparecimento deles.

⁶⁸ O indígena Xicê era um católico praticante e participava ativamente de eventos religiosos, apesar de também marcar presença no Ouricuri. Ao participar de um evento em Recife (PE) em 1947, ele esteve acompanhado do Padre Antônio Lemos. Este reservou algumas semanas para desempenhar o papel de "informante" do padre, contribuindo com estudos etnográficos relacionados aos Fulni-ô.

⁶⁹ "Espérons que le Dr William Hohenthal, qui a si brillamment conduit son enquête chez les Fulniô, pourra étendre ses recherches aux autres groupes du Nordeste. Leur étude est urgente. Quelques années encore et les derniers vestiges des anciens habitants précolombiens de ce qui fut le berceau du Brésil, auront disparu à jamais." (MÉTRAUX, 1952, 502).

Outro exemplo relevante é a carta⁷⁰ de Curt Nimuendajú a Heloísa Torres (NIMUENDAJU, 1934; SILVA, 2008, p. 49), na qual ele descreve, de forma geral, as dinâmicas sociais dos Xukuru e Fulni-ô. O pesquisador expressa sua preocupação com o processo de aculturação e as limitadas oportunidades de preservação da identidade indígena entre os "Sukurú". Ele relata a descoberta de panelas de barro com técnicas modernas e cerca de 150 termos duvidosos da língua nativa. No contexto dos Fulni-ô, ele oferece uma análise complementar:

[...] representam um phenomeno de deculturação muito estranho, e raro entre índios: Perderam por completo toda a sua cultura material e tudo quanto diz respeito a sua antiga cultura social, mas conservam com admirável tenacidade dois elementos da sua cultura espiritual: a língua (também isolada) e a religião. (NIMUENDAJU, 1934).

O antropólogo enfatizou a inexistência da cultura material, ao mesmo tempo em que expressou surpresa diante da notável presença da cultura imaterial nos aspectos rituais e linguísticos. Contudo, é pertinente observar que deixou de considerar como elementos culturais materiais as casas de palha de Ouricuri e os utensílios domésticos confeccionados com o mesmo material.

Embora Nimuendajú mencione os escritos do cronista holandês George Marcgrav como base para seu trabalho (SILVA, 2007, p. 150, 151), ele não explora as possíveis conexões entre os Fulni-ô e os Tapuia do século XVII com a mesma profundidade que Estevão Pinto (1935a, 1956). Os Fulni-ô, como já mencionado, manifestam afinidades com certos grupos descritos pelos holandeses, insinuando conexões sustentadas através de práticas rituais, sistemas linguísticos, normas sociais e adaptações ecológicas

Curt Nimuendajú foi um indigenista germano-brasileiro que dedicou mais de quarenta anos viajando pelo Brasil em apoio a diversos povos indígenas, porém seus posicionamentos em relação aos indígenas no Nordeste parecem ter mais dificultado o fortalecimento social desses povos do que contribuído para

⁷⁰ A carta scaneada foi gentilmente enviada para mim por Edson Hely Silva (Professor Titular de História da UFPE). Este documento contém apenas uma página.

isso (SILVA, 2007, p. 150, 151). É possível supor que Nimuendajú buscava nos povos que estudava artefatos e experiências sociais que justificassem os custos de suas viagens diante das instituições às quais estava vinculado. Provavelmente, era necessário fornecer resultados tangíveis, como dados e materiais, para enriquecer as coleções de museus e embasar seus artigos. No entanto, as considerações do pesquisador sugerem certa frustração com o tempo gasto, o que indica que as expectativas talvez não tenham sido plenamente atendidas ao lidar com os povos no Nordeste.

No texto “O Serviço de Protecção aos Índios e a Tribu dos Carijós no sertão de Pernambuco”, o Padre Alfredo Dâmaso⁷¹ (1931) apresenta uma tendência para ações de pacificação indígena. No entanto, essa abordagem pode ter seguido diferentes rumos ao longo dos anos, ou, possivelmente, foi elaborada por ele para amenizar as tensões políticas e sociais da época, inclusive da comunidade católica, a fim de proteger os Fulni-ô (Carnijó).

As possibilidades de ações e percepções em relação ao futuro dos Povos Indígenas eram diversas, inclusive resistindo à assimilação. Um exemplo elucidativo está contido no telegrama redigido por Marechal Rondon à Prefeitura de Águas Belas em 1930:

Em obediencia ao voto unanime do Congresso, de acordo como o parecer acima, o general Candido Rondon, presidente do certame, transmittiu ao governador de Pernambuco e ao Prefeito de Aguas Bellas o seguinte telegrama: 'Victoria 30 - O oitavo Congresso brasileiro de Geographia, tendo estudado o memorial de Mario Melo sobre os índios de Aguas Bellas, appella para os poderes publicos, a fim de que os índios Carnijós não sejam incommodados em sua aldeia, tenham a proteçãõ necessaria, a instruccãõ conveniente e o incitamento para, um nome de boa moral conservar intacta a raça, pura a língua e respeitadas as suas tradições - General Rondon, presidente. (MELO, 1930, p. 180).

⁷¹ Este artigo foi elaborado pelo Padre Alfredo Dantas em resposta a outro artigo veiculado no jornal "A Noite" em 3 de março de 1931. O Padre apresenta um texto em sua defesa e em defesa do Marechal Rondon, alegando que ambos lutavam em favor dos indígenas Carnijó, que enfrentavam os desafios decorrentes da seca e das intervenções políticas locais. Além de sua função como religioso, o Padre Alfredo atuou como indigenista e gestor político, envolvendo-se em negociações com as autoridades vigentes para promover melhorias nas condições de vida dos povos indígenas (OLIVEIRA, 1931, p. 30). Expresso minha gratidão ao Professor Edson Silva (História/UFPE) pela gentileza de enviar este arquivo para mim.

Dessa forma, os povos indígenas viam o Marechal Rondon como uma figura paternal. Assim, Witxo, reconhecendo seus méritos, apesar dele ser porta-voz de um Estado colonizador, faz a seguinte reflexão:

[...] eu não tiro o mérito dele não, porque as ferramentas que ele tinha na época eram aquelas que poderiam ser aplicadas. Ele trabalhou de acordo com as ferramentas que ele tinha disponíveis. Então, o que eu vejo talvez nesse período de Rondon é que o Estado tinha algum olhar pros indígenas, buscando realmente algo benéfico para os indígenas.⁷²

Nesse contexto, Mário Melo expressa sua revolta perante os interesses políticos sobre as Terras Fulni-ô já no início do século XX:

Posso agora gritar bem alto, desmanchando a balela que os interessados inventaram: em Aguas Belas existe uma tribo que tem religião própria, que tem língua própria, que se mantém pura nas suas tradições, e apesar da pressão exterminadora que lhe move o “civilizado”, através de quatro séculos de lutas. [...] os carnijós se representam por cento e trinta famílias aldeiadas, numa população de cerca de setecentas almas. E, no entanto, o que se tem visto é a campanha dos políticos de Aguas Belas no afã de fazer crer ao governo que não existem mais selvícolas naquela região, motivo por que se apossaram de suas terras! (1930, p. 181).

A influência significativa de Mário Melo, aliada a outros colaboradores engajados às causas indígenas, reverberou em múltiplas localidades, instituições e indivíduos. Esses apoios possibilitaram a reivindicação bem-sucedida dos direitos territoriais dos Fulni-ô e de outros povos originários.

No entanto, as narrativas e práticas desses parceiros se associaram a cultura imaterial para uma real e efetiva conquista dos direitos indígenas na primeira metade do século XX. Desse modo, um dos elementos importantes foi através do “toré”, composta por dança, cânticos e o chocalhar dos maracás, que os Fulni-ô não apenas reivindicaram, mas fortaleceram sua posição como povo originário no início do século XX. Na verdade, o Uxilnexa (PINTO, 1956, p. 175) recebeu a designação genérica de “toré”. Provavelmente, uma estratégia adotada para comunicar às autoridades nacionais a presença de uma

⁷² WITXO (MAIKE SÁ). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

originalidade "autóctone" intrínseca aos Fulni-ô e, conseqüentemente, a outros povos no Nordeste.

Essa prática ritual transcendeu as fronteiras de seu próprio povo, inspirando muitos outros coletivos indígenas a incorporarem seus próprios "torés" como elementos emblemáticos na busca pelo reconhecimento oficial de sua identidade, culminando na reafirmação de direitos historicamente negligenciados. Destarte, o "toré" foi "[...] um termo emblemático na integração indígena no Brasil, pela sua disseminação e criação de particularidades frutos dos jogos políticos" (BITTENCOURT, 2022, p. 73). Nesse período, outras ações passaram a ser efetivadas em antigos aldeamentos que, como os Fulni-ô, foram declarados extintos ou forçosamente transformados em vilas, sítios, povoados, ruas, bairros e ribeirinhos.

Como os primeiros índios a serem reconhecidos no Nordeste, no Brasil República, os Fulni-ô proporcionaram produção do sentimento étnico capaz de redefinir e redimensionar a questão indígena regional ao ativarem a reconversão dos Índios Misturados que, juntamente com seus aliados – Pe. Alfredo Dâmaso, Carlos Estevão de Oliveira entre outros –, iniciaram contatos com os Pankararu e Kambiwá, os quais, por sua vez, intensificaram circuitos ancestrais e conexões ritualistas no Nordeste indígena brasileiro. (SECUNDINO, 2000, p. 107).

Ao reassumirem seu lugar na história, os Fulni-ô lançaram a bola para o campo, desencadeando um contínuo período de "levantamento de aldeias" que persiste até os dias atuais, marcadas por afirmações étnicas e retomadas de diversos povos indígenas no Nordeste. Assim, as retomadas firmaram seu espaço entre os povos indígenas no Nordeste, e a partir daí, não cessaram de se expandir, gerando desdobramentos por toda essa região.

O Posto Dantas Barreto foi a primeira instituição Estatal no Nordeste brasileiro a oferecer assistência aos indígenas, além de promover o desenvolvimento econômico com o objetivo de integrá-los à sociedade nacional como cidadãos plenos. Na década de 1930, quase todas as crianças e jovens da aldeia eram alfabetizadas (DÂMASO, 1931). Na década de 1950, Estevão Pinto descreve o Posto General Barreto da seguinte maneira:

O Pôsto General Barreto possui edifício próprio para a administração, hospital, escolas (uma industrial, a ser inaugurada), oficina de sapateiro, almoxarifado, estábulo, curral, carros de boi, animais de tração e cêrca de noventa casas de tijôlo para a moradia dos índios (1956, p. 24).⁷³

ILUSTRAÇÃO 12 – ANTIGO POSTO INDÍGENA DANTAS BARRETO



FONTE: CARLOS ESTEVÃO DE OLIVERIRA (ANOS 1930)

Dessa forma, outras instituições, ações e espaços foram criados ao longo dos anos possibilitando o crescimento demográfico dos indígenas. Conforme os dados fornecidos pelo Instituto Socioambiental, em 1991, a população autodeclarada indígena na região Nordeste era de 55.846 pessoas; em 2000, esse número cresceu para 170.389; e em 2010, alcançou a marca de 208.691 indivíduos⁷⁴. Este fenômeno não se limitou ao ressurgimento e

⁷³ Uma mudança significativa trazida pela presença do Posto na aldeia foi a substituição das tradicionais casas de palha por moradias de alvenaria.

⁷⁴ ISA. Povos Indígenas no Brasil. O Censo 2010 e os Povos Indígenas. 2022. Disponível em: https://piib.socioambiental.org/pt/O_Censo_2010_e_os_Povos_Ind%C3%ADgenas. Acesso em: 16 abr. de 2020.

fortalecimento das identidades indígenas na região, mas também demonstra a capacidade desses povos de superar desafios históricos e contemporâneos.

Assim, os Fulni-ô não apenas fortaleceram, mas também ampliaram significativamente suas redes intertribais, que já estavam sendo desenvolvidas desde séculos anteriores. Essa expansão se refletiu em um complexo cenário étnico, no qual os Fulni-ô estiveram cada vez mais inseridos, influenciados por diversas interações sociais.

Conforme destaca Estevão Pinto (1955), os Fulni-ô encontram-se interligados a “um círculo de elementos culturais, senão idênticos, pelo menos aparentados, com outros povos indígenas como os Pancararu, os Shucuru, os Tushá, os Shocó, entre outros”. Durante os anos 1990, interlocutores Fulni-ô, como Seu Nézio e Seu Manesinho, compartilharam comigo narrativas que destacam relações dos Fulni-ô com diferentes povos, incluindo visitas para participar de rituais.

Quando estive entre os Fulni-ô na década de 1940 Max Henri Boudin (1949, p. 73) observou que os Pakararu ainda participavam do Ouricuri. Aliás, de acordo com os interlocutores de Jorge Hernandez Diaz (2015, p. 100, 179, 180) os povos Xocó (Ilha de São Pedro – SE), Pankararu (municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu - PE), Xukuru Kariri (município de Palmeira dos Índios – AL) e Xukuru (região de Cimbres, município de Pesqueira – PE) também participavam do Ouricuri Fulni-ô. Ao que parece, a relação entre alguns deles era tão próxima que os Fulni-ô denominavam os Xukuru de Cimbres de Itxikiles, conforme descrição de Mário Melo (1930, p. 184).

No entanto, conforme os Fulni-ô, esses povos perderam a concessão de participarem do Ouricuri Fulni-ô por abandonarem seus costumes tradicionais. Este aspecto é considerado como quebra de regra entre os Fulni-ô. Por exemplo, em alguns casos, os Xocó começaram a considerar como membros do grupo pessoas não indígenas que estivessem casadas há mais de três anos, o que é visto pelos Fulni-ô como uma quebra de regras.

Atualmente, apenas os Kariri-Xocó e Fulni-ô partilham dos seus espaços sagrados, cujas condições para o deslocamento entre as Aldeias

ouricurianas se dão de muitas formas⁷⁵. De acordo com Leonardo C. M. da Cunha (2008, p. 38), muitos desses deslocamentos podem ocorrer com apoios de políticos. Assim, Yaimim, que havia sido Secretário de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Águas Belas em 2020, disse-me ser muito comum as solicitações de transportes a Prefeitura para viagens diversas, incluindo a participação no Ouricuri Kariri-Xocó⁷⁶. Com a criação da Aldeia Fulkaxó, resultado da união das comunidades Kariri-Xocó e Fulni-ô no município de Pacatuba (SE), os trajetos foram expandidos para incluir essa nova aldeia⁷⁷.

A natureza de suas “obrigações espirituais” impõe uma limitação significativa à sua participação em movimentos sociais indígenas. Witxo⁷⁸ destaca que essas obrigações são profundas e frequentemente colidem com as agendas de reuniões e encontros regionais, que normalmente ocorrem na segunda metade do ano. Esse é precisamente o período em que os Fulni-ô estão dedicados às suas atividades no Ouricuri, limitando assim sua disponibilidade e engajamento em outras esferas sociais e políticas

Apesar do distanciamento social dos Fulni-ô com outros povos indígenas, na atualidade, os posicionamentos políticos sociais de muitos Fulni-ô relacionados aos processos de lutas sociais se encontram bem presentes em suas narrativas. Witxo⁷⁹, por exemplo, ao tratar do “coronelismo e colonialismo” na região Nordeste, chamou atenção para a eleição do Cacique Marcos Xukuru

⁷⁵ É importante destacar que os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio (AL) não devem ser confundidos com os Xocó da Ilha de São Pedro (SE). Estes últimos, conforme apontado pela professora Wadja (Marilena), estão integrados ao tronco dos Fola-uli, sendo representados pelas famílias Caetano de Sá, Ferreira de Sá e Pereira (SCHRÖDER, 2011b, p. 30).

⁷⁶ YAIMIM (Yaimim Araújo Ramos Freitas). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

⁷⁷ Os Fulkaxó vivem aldeados no município de Palmeira dos Índios (AL) e Pacatuba (SE). Este último aldeamento foi formado em 2016 em uma área adquirida com parceria com a FUNAI (ANDRADE, 2018, p. 02).

⁷⁸ WITXO (Maiké Torres de Sá). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

⁷⁹ Ibidem.

no município de Pesqueira (PE), filho de Xixão Xukuru⁸⁰. Ele lembrou que essa vitória foi um ganho simbólico importante porque mostrou “força de luta e força de organização” pouco vistas na trajetória indígena do país⁸¹.

Portanto, os compromissos rituais dos Fulni-ô muitas vezes limitam a liberdade de seus membros em se afastar do território, tanto para ações de curto prazo, como encontros coletivos, quanto para empreendimentos de longo prazo, como formações profissionais, especialmente universitárias. Ou seja, existem Fulni-ô, como Pajés e Caciques, cujas funções sociais os impedem de realizar tais deslocamentos externos em grande parte do ano pelo fato de terem obrigações nas Aldeias Sagradas.⁸²

2.2. “O TEMPO DO SAGRADO” E AS DIÁSPORAS

As Aldeias dos Ouricuris, cuidadosamente resguardadas pelos Fulni-ô, funcionam com os centros vitais para a manutenção da coesão interna desse povo. Esses espaços são emblemas de resistência cultural e espiritual e, historicamente, foram sujeitos a muitas interpretações externas, muitas vezes equivocadas e pejorativas. Em 1911, o delegado de Águas Belas relatou o Ouricuri como um suposto refúgio para atividades ilícitas, conforme menciona Mariana A. Dantas (2010, p. 129). Tais acusações infundadas desencadearam

⁸⁰ Entre os dias 17 e 20 de maio de 2022, ocorreu a 22ª Assembleia Xucuru, um evento que se originou a partir de uma série de encontros iniciados após o assassinato do Cacique Xicão Xukuru, ocorrido em 20 de maio de 1998. Ver documentário: Canal TV Viva. Xicão Xucuru. Youtube. 20min15seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IMCzb0eLY7g&t=885s>. Acesso em: 02 out. 2021.

⁸¹ Conforme mencionado por Witxo (interlocução, 19 dez. 2020), a morte de Xicão desencadeou um despertar do sentimento de pertencimento à identidade Xukuru por grande parte do povo, que anteriormente se sentia inibido em afirmar sua participação na sociedade. Através desses encontros, o povo Xucuru tem se organizado e, além das demandas locais, como a eleição de um prefeito indígena, tem incorporado temas nacionais relacionados à política indígena em sua agenda. Para obter mais informações sobre a Assembleia Xucuru entrar no canal do YouTube “Ororuba Filmes” do Coletivo Xukuru de Audiovisual (<https://www.youtube.com/@ororubafilmes1397>).

⁸² Um dos interlocutores de Wilke T. de Melo expressou a seguinte declaração: “[...] entre nós tem gente que nasce para ser doutor, advogado, antropólogo, político, professor e também para ser índio, se fosse de outra forma nossa cultura não funcionaria” (2013, p. 114, tradução nossa). “[...] nos otros mismos tenemos gente que nace para ser doctor, abogado, antropólogo, político, profesor y hasta para lo que es malo, pero también hay gente que nace solamente para ser indio, si fuera de otra manera nuestra cultura no funcionaba” (MELO, 2013, p. 114).

perseguições pelos políticos e fazendeiros da região, culminando em proibições expressas aos indígenas de praticarem seus rituais religiosos, demonstrando um profundo desrespeito pela autonomia cultural dos Fulni-ô.

As frequentes viagens de fuga e retorno dos Fulni-ô para o seu território, ao longo da história, transcendem a mera locomoção. Elas configuram-se como atos políticos de resistência e afirmação de sua existência ancestral naqueles espaços. Através da fuga, os Fulni-ô desafiavam a imposição colonial e os retornos, por sua vez, demonstravam sua resiliência e persistência na luta por seus territórios ancestrais e pela reconstrução de sua história. Essas medidas restritivas deram origem às "Noites Furtadas", pois os indígenas, para realizar seus rituais, escapavam furtivamente à noite, retornando logo cedo no dia seguinte para evitar suspeitas por parte dos não indígenas.

Tais práticas secretas persistem atualmente (SÁ, 2018, p. 56), quando muitos Fulni-ô se deslocam para as aldeias dos Ouricuris fora do período do Retiro⁸³. Vale observar, que após os retiros nos Ouricuris, os Fulni-ô interrompem seus rituais e iniciam coletivamente os processos de confraternização na aldeia sede, que culminam com as festas de final de ano (Natal e Réveillon). Em janeiro, retomam a sequência de encontros sigilosos tanto na Aldeia Sede quanto nas Aldeias dos Ouricuris. Contudo, nos dias de rituais na Aldeia Sede, os não Fulni-ô são proibidos de circular nos espaços centrais⁸⁴.

As Noites Furtadas não estão mais relacionadas a fugas, mas sim ao que Miguel Colaço Bittencourt denomina como "o tempo do sagrado Fulni-ô" e as "obrigações indígenas" (2022, p. 172). Danilo⁸⁵, durante sua estadia de quatro anos em Portugal, onde acompanhou seu irmão gêmeo em sua carreira de

⁸³ Para participar do Sagrado, os Fulni-ô devem abster-se do consumo de bebidas alcoólicas e evitar qualquer atividade que possa "sujar" o corpo, incluindo aquelas relacionadas às práticas sexuais. Assim, as práticas religiosas Fulni-ô exige dos participantes diversas formas de abstinências.

⁸⁴ Em uma dessas ocasiões, tive que permanecer na residência onde estava hospedado, em uma casa localizada na Rua do Campo (ou Rua dos Mlati), na periferia da Aldeia.

⁸⁵ DANILO (Danilo B. A. dos Santos). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

jogador de futebol, vivenciou um desafio singular: a impossibilidade de participar do Ouricuri, um dos ritos mais importantes da cultura Fulni-ô. A ausência causou grande sofrimento a Danilo e Delano, seu irmão. Para manterem-se ligados espiritualmente à comunidade e aos seus antepassados, os irmãos reservavam a primeira semana do Retiro para realizar, em seu quarto, os ritos, buscando sintonizar-se com as experiências do Ouricuri que ocorria na aldeia.

Durante sua estadia de um ano no México⁸⁶ como bolsista da Fundação Ford no mestrado em Antropologia Social pela Universidade Iberoamericana, Wilke, apesar da distância física da aldeia, manteve uma forte conexão com suas ancestralidades Fulni-ô. Em um depoimento sobre essa experiência, ele revela a importância dos ritos e símbolos, mesmo em um contexto tão distante:

Depois desse primeiro ano [...] perdi o primeiro dia da gente no Ouricuri [...] Mas, como um bom Fulni-ô que eu sou, eu sigo as minhas regras, nosso regulamento de ser Fulni-ô [...] levei todos os meus adereços, meus acessórios, meus, né? pro México [...] Minha maneira, conectado com o que acontecia aqui [...]. Enquanto a isso, eu tava fortalecido. Se essa comunicação se rompesse [...] eu teria desistido [...].

O “espaço sagrado” é potencializado por uma ecologia específica e conecta cada indivíduo por meio de orações, objetos, cânticos e interdições, transcendendo a própria territorialidade da comunidade. Entretanto, essas experiências refletem um compromisso coletivo de limitar o acesso de não ouricurianos a ambientes sagrados, tanto dentro quanto fora do território. Na Aldeia Sede, por exemplo, após as 18h, não ouricurianos são impedidos de transitar pelas ruas e casas em vários períodos ao longo do ano.

As limitações impostas aos não ouricurianos quanto à circulação pela Aldeia Sede em certas épocas do ano ressaltam a existência de uma geografia social intrincada, intimamente ligada às práticas e segredos dos Fulni-ô. Observa-se uma expansão gradual desses limites, tornando a entrada na Aldeia um processo que requer extrema cautela, especialmente para visitantes e

⁸⁶ WILKE^a (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 jun. 2018. Entrevista.

pesquisadores. A violação desses espaços gera preocupações entre muitos Fulni-ô a respeito da presença do visitante, refletindo a necessidade de respeitar as fronteiras culturais e espirituais estabelecidas por este povo.

O distanciamento simbólico adotado pelos Fulni-ô, manifestado tanto em práticas e espaços sagrados como Ouricuris, TolêLha e Yaathê, quanto no princípio do sigilo, permite que este povo reafirme continuamente seu direito histórico à reparação. Essa reivindicação transcende as meras compensações materiais ou econômicas, enfocando o reconhecimento das profundas perdas e dos sofrimentos históricos enfrentados. Assim, o plano simbólico, delimitando seus espaços sagrados e práticas culturais, atua como um meio de distinguir este grupo de outros grupos sociais. Este delineamento enfatiza a singularidade da experiência dos Fulni-ô e a importância de reconhecer e respeitar sua autonomia cultural e histórica.

Paralelamente, o pensamento cosmogônico Fulni-ô, conforme elucidado por Maíke Torres de Sá (2018, p. 36), emerge como um elemento essencial para o entendimento de suas estruturas, organizações e acordos sociais. A decisão consciente de compartilhar somente o que consideram necessário com os não ouricurianos evidencia uma sofisticação política notável dos Fulni-ô, que tem sido instrumental para a preservação e o fortalecimento de sua identidade e soberania ao longo de cinco séculos de contato com outros povos e culturas.

Explorar a superfície dessa cosmogonia implica, por exemplo, compreender as existências e importâncias da Pedra do Cruzeiro (TatkaKlidjoõkya), da Lagoa da Pedra (Tatká-tokthuldjoõkya), da Serra dos Cavalos (Foákhlátsade) e das árvores sagradas (TxhlékaEefea), bem como a origem das músicas do mundo a partir do TolêLha. Elementos dessa natureza desempenham um papel importante na manutenção e na tomada de decisões deste Povo, além de serem fundamentais para que os não-ouricurianos compreendam a importância e a relevância de sua cosmologia.

Assim, a reivindicação do direito ao território ganhou força no início do século XX, impulsionada por revelações significativas. Nesse contexto, a Pedra

do Cruzeiro (TatkaKlidjoõkya) e a Lagoa da Pedra (Tatká-tokthuldjoõkya) foram marcos essenciais para o retorno de muitos Fulni-ô. Esses locais têm profundo significado ritualístico para os Fulni-ô, sendo descritos como "símbolos de ação espiritual, objetos de devoção e adivinhação" (DANTAS, 2002, p. 166).

A Pedra do Cruzeiro está situada na área urbana de Águas Belas, onde os próprios indígenas colocaram uma cruz em 1900 por convencimento do padre José Antonio Cavalcante, durante o sábado de Aleluia (BITTENCOURT, 2022, p. 100). Já a Lagoa da Pedra encontra-se na área rural, aproximadamente 2 km de distância da primeira, ambas situadas em território Fulni-ô.

Na profecia Fulni-ô quando essas Pedras (TatkaKlidjoõkya e Tatká-tokthuldjoõkya) se encontrarem os indígenas perderiam muitos dos seus direitos. De acordo com a professora Fulni-ô Wadja (relato informal nos anos de 1990) o encontro se dá de modo figurativo, cujos pontos de ligações são as próprias malhas urbanas de Águas Belas que cada vez mais conecta uma pedra a outra. Então, o depoimento da professora Fulni-ô, relatado também por Sérgio Neves Dantas, destaca a preocupação do ancião Tuni-xise com o crescimento da cidade de Águas Belas, que poderá "fechar os espaços mais fortes do grupo chegando até a dominar as forças misteriosas dadas pelo criador aos nativos de Águas Belas" (2002, p. 166).

ILUSTRAÇÃO 13 – PEDRA DO CRUZEIRO



FONTE: O autor (2000)

ILUSTRAÇÃO 14 – LAGOA DA PEDRA



FONTE: O autor (2000)

ILUSTRAÇÃO 15 – SERRA DOS CAVALOS



FONTE: O autor (2000)

Durante os rituais realizados nas Pedras, é expressamente proibida a participação de indivíduos que não são ouricurianos. Essa restrição se torna particularmente tensa no caso da pedra TatkaKlidjoõkya, que se localiza próxima a residências de moradores de Águas Belas. Diante dessa proximidade, os Fulni-ô enfrentam o desafio adicional de evitar o olhar curioso dos não-indígenas enquanto realizam suas cerimônias nesse espaço, ressaltando a importância de preservar a sacralidade e a privacidade de suas práticas tradicionais, mesmo em áreas cercadas pela urbanização. Estas Pedras são locais de resistência onde os antepassados

[...] voltavam para cá porque teriam que ficar perto da pedra..., onde eles recebiam vários princípios sagrados. [...] Faziam o ritual lá, todos os ensinamentos eles aprendiam por ali mesmo. [...] Foi ali na pedra que eles puderam prever esse massacre e saber também que a aldeia ia ficar desse lado, tiveram o merecimento de saber onde eles iam ficar⁸⁷. (DANTAS, 2002, p. 206, 207).

Dentro desse panorama, baseando-me em narrativas orais compiladas por Maike Torres de Sá (2018, p. 57, 58), a história do líder Fulni-ô TxouXice (José Veríssimo) emerge como um episódio significativo. Fugindo com sua família das perseguições de não indígenas, que frequentemente culminavam na incineração de suas residências, TxouXice teve uma revelação em sonho na primeira década do século XX. A mensagem recebida era um chamado para que todos os Fulni-ô, que estavam dispersos pela região, retornassem ao seu território ancestral e fundassem um novo aldeamento no Alto do Sohin. Respondendo a esse chamado, muitos membros da comunidade, até então espalhados por diferentes locais, reuniram-se novamente no território, marcando um ponto de virada na preservação de sua cultura e na reafirmação de seu pertencimento coletivo.

⁸⁷ Depoimento da professora Wadja (Marilena) ao antropólogo Sérgio Neves Dantas durante a sua pesquisa de campo.

ILUSTRAÇÃO 16 – ALTO DO SOHIN NA ATUALIDADE



FONTE: O autor (2000)

ILUSTRAÇÃO 17 – ALTO DO SOHIN



FONTE: CARLOS ESTEVÃO DE OLIVEIRA (ANOS 1930)

As duas fotografias documentam a transformação ao longo do tempo de um local significativo: o Alto do Sohim, situado no coração da Aldeia-Sede

Fulni-ô. Essa sobreposição simbólica de elementos, principalmente na Ilustração 16, reflete a complexidade da sociabilidade Fulni-ô e sua capacidade de integrar e reinterpretar diferentes tradições⁸⁸.

O deslocamento de muitos Fulni-ô de seu território tradicional até a primeira metade do século XX, motivada por perseguições e ameaças de morte por vizinhos de Águas Belas, exemplifica o que Bianca M. P. da C. Ferreira descreveu como “deslocamentos forçados” (2021, p. 52). Esse termo captura a natureza coercitiva desses movimentos, indicando que tais ações não são meras mudanças geográficas, mas atos de violência que desenraízam comunidades de seu espaço vital. Nesse sentido, o deslocamento “pela força expressa a retirada, a expulsão, a desarticulação de um coletivo de seu território, remete à violência contida no ato e à impossibilidade de escolha em relação à mobilidade em questão” (ibidem.)

Os deslocamentos forçados, presentes nas narrativas Fulni-ô e de seus descendentes, revelam como ocorreu o processo de sobrevivência física desse povo. A intenção por trás das fugas era preservar primeira a vida dos corpos, embora, por vezes, isso implicasse em abandonar todas as experiências e práticas culturais ancestrais para as novas gerações nascidas na diáspora.

Essa estratégia de sobrevivência se contrapõe à histórica intenção de desalojar os povos indígenas de seus territórios, ou até mesmo de negar sua existência, alegando a perda total de suas características sociais como povos originários, que foi gradualmente formulada ao longo dos séculos através de diferentes regimes jurídicos (SILVA; OLIVEIRA, 2011, p. 335). Dentro desse quadro, a política dos “descimentos”, que perdurou desde o Regimento de Tomé

⁸⁸ Na Ilustração 16, observa-se, em primeiro plano, um monumento homenageando os representantes do ToleLha, evidenciando o reconhecimento e a valorização de figuras importantes. Aos pés da escultura de Yassakhlane (Nossa Senhora da Conceição e Padroeira da Aldeia) encontram-se esculpido em alto-relevo os rostos dos principais líderes da comunidade (ancestralizados), eternizando suas contribuições e presença. No segundo plano, o coreto da aldeia ganha destaque como um ponto de encontro cultural e espaço público para a realização de eventos comunitários, indicando a importância da vida social e das celebrações coletivas. Por último, no terceiro plano, destaca-se a Capela de Nossa Senhora da Conceição (Yassakhlane). Esses elementos podem indicar a convivência de práticas religiosas indígenas Fulni-ô e as crenças católicas entre os Fulni-ô.

de Sousa, em 1547, até o Diretório Pombalino, em 1757 (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118), marca a primeira iniciativa oficial do governo colonial para realocar compulsoriamente os povos indígenas. Este mecanismo não só buscava remover fisicamente esses povos de seus espaços tradicionais, mas também os inserir à força em novos contextos sociais e econômicos. Também visava sua assimilação cultural e exploração econômica, demonstrando as políticas de deslocamento indígena no Brasil.

Embora as leis que tratam dos “descimentos” davam aos povos indígenas a possibilidade de optar pelo deslocamento, na realidade, essa política se transformou em uma estratégia implacável da Coroa, especialmente durante conflitos relacionados as “Guerras Justas”⁸⁹. Além do que, os descimentos eram utilizados para construir novas aldeias próximas aos colonos, visando fornecer suporte no que diz respeito ao uso do trabalho humano.

Assim, à medida que os povos indígenas tinham seus territórios contraídos a partir do avanço dos não indígenas, os deslocamentos forçados, sejam de coletivos inteiros ou de famílias ou indivíduos dos locais de origem, tornaram-se recorrentes e diversos contextos de disjunção passam a existir. No caso específico dos Fulni-ô, essas formas de deslocamentos poderiam surgir de pressões externas até questões relacionadas a problemas entre as próprias famílias, entre membros internos das famílias ou mesmo descarte de membros não aceitos no próprio grupo (FERREIRA, 2021, p. 55).

Alguns partiram, formaram famílias e nunca mais retornaram. Outros voltaram ao território por força ancestral ou por afinidade com as pessoas e o local. A categoria “dispersão populacional temporária”, apresentada por Peter Schröder (2011b, p. 41), ilustra os movimentos dos Fulni-ô que precisaram fugir

⁸⁹ Sobre a “guerra justa”, José Maurício Andion Arruti, explana: “Como primeiras investidas bandeirantes tem lugar a ‘guerra justa’ pelo sertão interior, que usa do mesmo conceito jurídico-teológico medieval criado no contexto da Guerra Santa contra os infiéis mouros, agora transplantado para a relação com os infiéis do novo mundo” (1995, p. 63).

e se estabelecer em outros lugares para garantir sua sobrevivência física e social, mas que retornaram⁹⁰.

Os Krenak, por exemplo, foram compelidos a se deslocar repetidamente de suas aldeias, ainda que sempre retornassem ao mesmo local, onde cultivavam um profundo senso de pertencimento (FERREIRA, 2021, p. 55). Outro exemplo ocorreu com os Krenakore (Panará), que também enfrentaram deslocamentos forçados, assemelhando-se às práticas de “descimentos” ocorridas nos primeiros séculos da colonização, quando eram feitos “convites” para a realocação em outras áreas. Nesse contexto, a justificativa apresentada foi a necessidade de preservar a sobrevivência de todo o povo diante das doenças e outros impactos resultantes da construção da BR 163 (Cuiabá-Santarém) em seu território⁹¹.

Ambas as situações refletem uma experiência de diáspora e retorno, onde a diáspora é entendida como o deslocamento de pessoas ou grupos sociais para longe de sua terra natal. Neste novo contexto, desenvolvem-se vínculos, seja por meio da imaginação ou de relações concretas, com o local de origem. Essa reconexão proporciona um sentido de pertencimento compartilhado entre os membros dispersos, distinguindo-os de outros grupos sociais no novo ambiente (FERREIRA, 2021, p. 57). Ilustram também a complexidade das relações indígenas com seus territórios ancestrais e a persistência de seus laços culturais e espirituais, apesar dos desafios impostos pela colonização e desenvolvimento moderno.

Mesmo após as perseguições dos regionais, as dificuldades na subsistência local levaram muitos Fulni-ô a buscar novas oportunidades fora de seu território tradicional. Em alguns casos, mantiveram às práticas ouricurianas,

⁹⁰ Existem registros de dispersões de indígenas no Sertão Nordestino que se estenderam até o final do século XX, como o caso da indígena capturada em 1974 por agricultores na Serra das Flechas, no município de Pedra Lavrada, Alto Sertão paraibano (RODRIGUES; CORDEIRO, 2020; SANTOS, 2009, p. 330–331).

⁹¹ Sobre o deslocamento forçado dos Krenakore ver: ISA. **Panará / 20 anos do retorno**. Site. Disponível em: <https://panara.socioambiental.org/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

- Jornalismo TV Cultura. **Panará, a sobrevivência de um Povo**. Youtube. 25min40seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vwymzjqvQ_8. Acesso em: 20 set. 2023.

assegurando as “chaves” e “portas” de seus merecimentos e valores ancestrais. Essa diáspora, motivada por razões de trabalho ou educação, e frequentemente realizada com o acompanhamento das famílias, tornou-se um fenômeno comum ao longo do século XX.

A dispersão dos Fulni-ô pelo Brasil e até além de suas fronteiras ilustra a adaptabilidade e a resiliência deste povo em face das mudanças socioeconômicas e das adversidades enfrentadas ao longo do tempo. Sua presença se faz sentir em uma diversidade de coletividades e espaços, entre os quais se destacam locais de importância cultural e social significativa: o Santuário dos Pajés na Ilha do Bananal (Brasília); a Aldeia Fulkaxó em Pacatuba (SE), a Aldeia Cariri-Xocó em Porto Real do Colégio (AL); e a Associação de Pequenos Produtores Fulni-ô na Aldeia Indualhá na Agrovilla 05 no município de Serra do Ramalho (BA).

Essas presenças dos Fulni-ô sublinham a importância de reconhecer e valorizar a diversidade cultural e a contribuição dos povos indígenas para a sociedade brasileira como um todo. Relatos sugerem que os Fulni-ô continuam expandindo sua presença, adaptando-se e influenciando muitos outros locais no Brasil e internacionalmente, ressaltando a dinâmica e a vivacidade de sua cultura e tradições.

Ao migrarem e estabelecerem-se como povo, os Fulni-ô em situação de diáspora levaram consigo as experiências e os elementos necessários para dar continuidade aos seus fluxos sociais. Nesse contexto, como no Santuário dos Pajés, a familiaridade adquirida com as plantas e locais do Serrado, seja pela convivência direta ou por uma simbiose com o universo da caatinga, possibilitou uma nova integração de plantas como complemento às questões relacionadas tanto à sobrevivência biológica quanto ancestral. Na nova aldeia, os Fulni-ô realizaram o manejo das plantas no território, introduzindo ervas da Caatinga e da Amazônia para enriquecer a flora local. Este processo resultou na identificação de cerca de 140 espécies de plantas, associadas aos seus usos e funções ecológicas, sociais e espirituais (BRAYNER, 2013, p. 90).

Muitas dessas plantas estão envoltas em segredos e usos ouricurianos, possibilitando a continuidade do conhecimento e resistência Fulni-ô a partir de suas experiências sociais. O Santuário, além de ser um espaço sagrado com a troca e intercâmbio de lideranças religiosas, tanto indígenas quanto não indígenas, também serve como local para reuniões de apoiadores, famílias e grupos que trabalham em prol da resistência dos indígenas (BRAYNER, 2013, p. 89, 90, 93, 98).

A diáspora Fulni-ô, apesar de complexa, nunca implicou em abandono total de seu território desde o século XVIII. No século XX, os deslocamentos forçados foram motivados por pressões externas de residentes de Águas Belas, que buscavam se apropriar do território Fulni-ô, e por questões internas, como a necessidade de sobrevivência ou conflitos familiares.

ILUSTRAÇÃO 18 – SEU IZAIAS E UM GRUPO DE CAFURNA-UNAKESA



FONTE: Raphael Rios (2015)

A imagem acima retrata o encontro, no mês de abril de 2015, de um grupo de cafurna-unakesa com o antigo coveiro da cidade Zabelê (PB), conhecido como Seu Izaias (*in memoriam*). Esse senhor costumava contar aos seus familiares que havia nascido entre os "caboclos" de Águas Belas em

Pernambuco, mas que seu pai teve que deixar o local quando ele tinha apenas dois anos. Ao crescer, ouvia histórias sobre a Aldeia contadas por seu pai, que ocasionalmente voltava para conviver entre os “caboclos”. Uma das filhas de Seu Izaias compartilhou comigo que, quando seu avô recebia visitas de outros caboclos, eles se comunicavam de uma maneira peculiar, utilizando uma forma de falar que os familiares não compreendiam.

O reencontro de Seu Izaias com o povo Fulni-ô, e especificamente com o grupo de cafurna-unakesa, foi um momento de grande emoção e alegria. Ainda que Seu Izaias não compreendesse o yaathê, os jovens indígenas comunicaram-se com ele por meio dessa língua, celebrando sua presença com maracás, cantos e danças que ressoavam ao redor dele, como um gesto de boas-vindas e reconhecimento cultural. Em junho de 2018, tive o privilégio de facilitar esse retorno há muito ansiado por Seu Izaias, proporcionando a ele e aos Fulni-ô a oportunidade de reconectar-se com uma parte de sua história interrompida pelas perseguições sofridas na primeira metade do século XX, que havia o afastado da vida social e cultural Fulni-ô.

Após a troca de histórias e a menção de nomes familiares e discussões sobre características físicas comuns, os anciãos Fulni-ô reconheceram Seu Izaias como um dos seus, um momento significativo de reafirmação de identidade e pertencimento. Embora as circunstâncias não permitissem sua reintegração no cerimonial do Ouricuri, esse reconhecimento pelos mais velhos marcou a revalidação de Seu Izaias como membro do povo Fulni-ô.

É importante enfatizar que os Fulni-ô, juntamente com vários outros povos indígenas do Nordeste, experimentaram a dispersão de suas famílias como estratégia de sobrevivência face às perseguições por parte de não indígenas. Estevão Pinto (1956, p. 16) documentou relatos de anciãos sobre as fugas dos Fulni-ô das agressões dos moradores de Águas Belas. Em busca de refúgio, alguns membros da comunidade migraram para Santana do Ipanema (AL), onde estabeleceram residência no bairro da Camoxinga. Wilke Torres de

Melo⁹², por sua vez relata em sua dissertação os locais onde, atualmente, residem descendentes dos Fulni-ô ou membros ativos do coletivo que mantêm um contato contínuo com o Ouricuri, apesar da dispersão geográfica.

José Gildo Gomes⁹³ compartilhou comigo uma narrativa sobre a jornada de sua família para o Rio de Janeiro, durante a sua adolescência. Ele, acompanhado por sua mãe e quatro irmãs, foi obrigado a abandonar a Aldeia Fulni-ô. Esse êxodo foi impulsionado por tensões familiares, particularmente devido ao comportamento violento de seu pai. Durante esse período, eles receberam o auxílio de uma mulher de Poços das Trincheiras (PE), conhecida como Moça. Ela tinha laços com a família de Zé Medeiros, que exercia o cargo de prefeito da cidade naquele momento, e desempenhou um papel crucial em ajudar a família de José Gildo a deixar a aldeia e se estabelecer em um novo local.

Em busca de um futuro melhor, a mãe dele mudou-se para o Rio de Janeiro, onde trabalhou como doméstica. Com o tempo, ela conseguiu certa estabilidade financeira e decidiu trazer sua filha Geovana para morar com ela no Rio. Finalmente, ele e o restante de suas irmãs também seguiram para o Rio de Janeiro, especificamente para a instalação da FUNAI localizada na Ilha do Governador.

⁹² “Os relatos indígenas narram que, à medida que o confronto aumentava, diversas famílias migravam em busca de empregos nas atividades agrícolas da região. Os principais locais mencionados como possíveis áreas de atração foram os municípios de Bom Conselho, Garanhuns, Iati e Buíque, em Pernambuco; Quebrangulo, Santana do Ipanema, Ouro Branco e Delmiro Gouveia, em Alagoas; e Paulo Afonso, no estado da Bahia. Também constatei a presença de famílias Fulni-ô ou indivíduos que se identificam com o grupo, os quais ainda residem nas localidades de Tapuios, Tanquinhos, Tapera, Vassouras, Cacimba Cercada, Bento Leite e Cajarana” (2013, p. 70, tradução por I.A Gemini Advanced). “Los relatos indígenas dicen que, conforme aumentaba el enfrentamiento, diversas familias migraban en busca de puestos de trabajo en actividades agrícolas de la región. Los principales lugares que han sido mencionado como posibles zonas de atracción fueron los municipios de Bom Conselho, Garanhuns, Iati, Buíque, estos en Pernambuco; Quebrangulo, Santana de Ipanema, Ouro Branco, Delmiro Golveia, en Alagoas y Paulo Alfonso, en el estado de Bahía. También constate la presencia de familias Fulni-ô o individuos que se identifican con el grupo, los cuales todavía siguen viviendo en las localidades de Tapuios, Tanquinhos, Tapera, Vassoras, Cacimba Cercada, Bento Leite, Cajarana” (2013, p. 70).

⁹³ GILDO (José Gildo Gomes). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 28 dez. 2020.

Durante sua estadia no município do Rio de Janeiro, sua mãe estabeleceu um vínculo com o Comandante Borges, um dirigente da FUNAI, chegando a trabalhar e residir na casa dele por um longo período. Após o falecimento da mãe, José Gildo e suas três irmãs retornaram à Aldeia Fulni-ô, depois de um processo que havia perdurado três décadas.

Com o retorno, tiveram que abandonar diversos aspectos de suas vidas no Rio, incluindo empregos, a fé evangélica na Universal Reino de Deus, e até mesmo filhos, filhas, companheiras e companheiros que haviam formado. Uma das irmãs se desvinculou da família e não foi mais vista.

O regresso de José Gildo à Aldeia marcou um momento de profundo significado emocional. Na noite de sua chegada à Aldeia Sede, ele foi levado diretamente ao Ouricuri, um gesto simbólico de acolhimento e reintegração. Sua primeira ação ao entrar na Aldeia foi dirigir-se à Casa dos Homens, o Kexatkalya, onde abraçou o Lokheá-Lha, o Juazeiro Sagrado, uma árvore venerada como o pai de todas as outras, entregue às emoções e às lágrimas.

Essas experiências destacam a complexidade dos desafios enfrentados pelos povos indígenas, que lutam não apenas pela recuperação de territórios e preservação de suas culturas em um mundo em constante transformação, mas também pela sobrevivência física de seus membros. Então, em momentos de escassez alimentar enfrentados pelos Fulni-ô, Estevão Pinto relatou as adaptações culinárias adotadas por eles para enfrentar tais períodos:

Quando a fome bate às portas da aldeia, o cardápio fica quase limitado ao bró de macambira ou de ouricuri, à farinha de mucunã, ao palmito, à raiz de imbu, aos gravetos de alastrado (que se leva ao fogo), ao café de morará ou manjirioba, à mandioca casco-de-cavalo, ao manuê e às frutas ou polpas do facheiró, da quixaba, do trapiá e da macambira. (1956, p. 113).

Relatos de habitantes do Semiárido nordestino⁹⁴ ecoam a experiência dos Fulni-ô, destacando a necessidade de recorrer a fontes alimentares não

⁹⁴ Sobre esses relatos ver: Canal Afiar Culturas. **Na Memória dos Meus Avós**. Youtube. 05min40seg – 06min24seg]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=q_nf35Prw3c. Postado em: 20 de setembro de 2017.

convencionais, como a mucunã ou olho de boi (setha, em yaathê; n.c. *Dioclea grandiflora*), uma semente silvestre fervida diversas vezes para expulsar suas toxinas, servindo como alimento diante de sua escassez.

Além dos deslocamentos familiares, como os vivenciados por José Gildo e seu Izaías, há entre os Fulni-ô uma complexa dinâmica de dispersão, permanência e retorno. Essa mobilidade se manifesta na formação de novos grupos fora do território tradicional, na inserção em outros grupos indígenas ou na sociedade não indígena, e no retorno à Aldeia Sagrada, especialmente nos últimos anos de vida.

As consequências da colonização provocaram mudanças profundas nas dinâmicas sociais dos povos originários, alterando irrevogavelmente suas vidas e relações com a terra. No entanto, os esforços para reconhecer ou retornar aos seus territórios de origem frequentemente simbolizam uma tentativa de recuperar e reafirmar direitos ancestrais sobre esses espaços. Essa busca por reivindicação não apenas reflete o desejo de justiça e reconhecimento, mas também a necessidade de práticas ancestrais.

2.3. “SE NÃO FOR RECONHECIDO NÃO VAI SER RESPEITADO”

No contexto atual, a participação no Ouricuri é um critério crucial para a identidade Fulni-ô. Crianças Fulni-ô que não são levadas ao Ouricuri até completarem dois anos de idade não são mais reconhecidas como ouricurianas. São classificadas como “remanescentes” ou “descendentes”.

ILUSTRAÇÃO 19 – FAMÍLIA FULNI-Ô DE SERRA DO RAMALHO - BA



FONTE: Márcia (09 dez. 2019 via WhatsApp)

A imagem acima retrata uma família Fulni-ô residente no bairro de Agrovila 5, em Serra do Ramalho, Bahia. Conforme relato do Cacique Djik⁹⁵, essa comunidade originou-se de um deslocamento de habitantes de Cacimba Cercada, em Águas Belas, em 1982, em busca de melhores condições de vida. No entanto, a maioria dos habitantes atuais não passou pelo rito de iniciação Fulni-ô, um ritual fundamental para a plena inserção na comunidade.

Em virtude disso, embora se identifiquem como Fulni-ô e reconheçam suas raízes, são considerados “remanescentes” pelos membros da comunidade de Águas Belas. Apenas um indivíduo é reconhecido como Fulni-ô ouricuriano, ou seja, com plena inserção na cultura e nos rituais da etnia.

Ivson José Ferreira (2000, p. 49, 50) destaca a complexidade e ambiguidade na maneira como os Fulni-ô atribuem elementos que compõem sua classificação identitária. Nesse sentido, o autor argumenta que fatores como casamento (ancestralidade), espiritualidade, língua e acesso à terra são cruciais nesse processo classificatório. Em resposta a essa complexidade, os Fulni-ô desenvolveram um sistema de nomenclatura específico, que reflete as relações étnicas e os graus de participação dentro do grupo⁹⁶.

O senso de pertencimento Fulni-ô é delineado através de nuances sutis e abrangentes, envolvendo não apenas elementos espirituais, mas também papéis sociais, o domínio da língua, o pertencimento a determinadas metades ou clãs e estruturas familiares. Witxo⁹⁷, apresenta uma análise sobre o significado de ser indígena, vinculando-o à habilidade de um indivíduo em nutrir

⁹⁵ CACIQUE DJIK (Cícero de Brito). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

⁹⁶ O status social obtido através da classificação identitária indígena no Brasil proporciona benefícios sociais a ponto de se tornar objeto de tráfico. Em 2009, o Ministério Público Federal condenou dois indígenas por falsidade ideológica, devido à comercialização de documentos indígenas para não indígenas. Na referida denúncia, chama a atenção que “[...] as pessoas que adquirissem tais documentos poderiam usufruir de privilégios perante o INSS, atendimento diferenciado pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa), acesso às políticas públicas direcionadas aos indígenas e assistência da Funai” (<http://www.mpf.mp.br/pe/sala-de-imprensa/noticias-pe/mpf-pe-indios-denunciados-por-falsidade-ideologica-sao-condenados>).

⁹⁷ WITXO (MAIKE SÁ). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

a espiritualidade ancestral e obter reconhecimento de outros membros que praticam essas mesmas tradições ancestrais. Ele propõe uma reflexão crítica com a pergunta: “o que é que define o indígena, sou eu, minha cor ou é o próprio povo que tem seus critérios para definir quem está dentro ou não?”.

Entre os Fulni-ô, existe uma distinção daqueles que, apesar de terem ascendência Fulni-ô, não participam ativamente das práticas ancestrais, e são, portanto, referidos simplesmente como “descendentes”. Esta terminologia reflete uma complexidade na percepção de pertencimento e identidade, onde a liderança Fulni-ô, em alguns casos, questiona o direito dessas pessoas à herança territorial Fulni-ô, mesmo que detenham consaguinidades com membros do próprio grupo.

O conceito de pertencimento à coletividade Fulni-ô é enraizado nas tradições e nas normativas estabelecidas historicamente pelo grupo. Essa interconexão revela que o indivíduo e a comunidade são indissociáveis, ambos conformados e influenciados por um legado de experiências compartilhadas ao longo do tempo.

Embora a coletividade Fulni-ô se perpetue através do tempo e do espaço, a manifestação individual é primordialmente espacial. A identificação como ouricuriano, e por extensão o reconhecimento de sua pertença, está diretamente vinculada à participação no Ouricuri, um evento que pode ser definidor, mesmo que ocorra apenas uma vez na vida. Diante da participação esporádica ou questionável de alguns nas novas gerações, Witxo⁹⁸ captura uma percepção comum dentro do Ouricuri: “Tem outras pessoas dizendo ‘oh, é Fulni-ô, ele vinha pro Ouricuri’”. Essa frase ilustra a surpresa e, por vezes, o ceticismo com que são vistos aqueles cuja participação é irregular, destacando como esses momentos esporádicos ainda são cruciais para a identidade dentro da comunidade

Evidentemente, os aspectos acima citados compõem uma parte da complexa dimensão do que pode ser um Fulni-ô. Eles indicam condições de

⁹⁸ Ibidem.

existência moldadas num campo de tensão no qual os próprios Fulni-ô definem quem é mais ou menos Fulni-ô. Wilke T. de Melo apresenta a categoria “marginalidade étnica” (2013, p. 77, 78), referindo-se às pessoas com pai ou mãe não Fulni-ô que não foram iniciadas no Ouricuri e, por isso, não são reconhecidas pelas lideranças e pela FUNAI como Fulni-ô. Nesse caso, essas pessoas não conseguem ser aceitas como indígenas, mas também não se percebem como não indígenas. Elas vivem na periferia da Aldeia, na periferia da etnicidade.

No entanto, os membros das famílias Fulni-ô, cujos direitos de serem Fulni-ô são negados pelo fato de não terem sido iniciados no Ouricuri, lutam por tal reconhecimento ao afirmarem que devem ter os mesmos direitos às políticas sociais, como saúde e educação, porque também são Fulni-ô. Neste caso, conforme Wilke T. de Melo, não se trata de emergências étnicas, mas diz respeito aos “limites e contradições internas que formam e constituem a categoria étnica” (2013, p. 100, 101).

Em visita à Aldeia Fulni-ô em 2015, Jorge Hernandez Diaz (2015, p. 79) constatou que as regras para participação no Ouricuri de filhos oriundos de casamentos com não indígenas estavam mais rígidas do que no início dos anos de 1980, período em que esteve na Aldeia desenvolvendo pesquisas. Embora não tenha um levantamento estatístico dos casamentos de Fulni-ô com pessoas não participantes do Ouricuri, percebi, em comparação aos anos de 1990, a presença de muitos casais Fulni-ô e pouca presença de casais mistos⁹⁹. Casar-se com pessoas que não podem participar do Ouricuri continua sendo, na maioria das vezes, um desafio de natureza familiar, devido ao afastamento entre os casais e filhos durante o retiro de três meses.

Assim, a participação no Ouricuri é um fator essencial para a aceitação do indivíduo enquanto Fulni-ô e de acordo com algumas narrativas não é possível ser Fulni-ô sem alguma ligação consanguínea, isto é, tem que ter

⁹⁹ Atualmente, os Fulni-ô afirmam não mais seguir as antigas regras matrimoniais associadas aos ordenamentos clânicos, conforme apontado por Max H. Boudin e Estevão Pinto (1949; 1956).

algum fragmento de herança genética Fulni-ô, pois a “religião é de sangue”¹⁰⁰. No entanto, o caso de Giroma desafia essa noção aparentemente rígida.

A história de Giroma, uma mulher não indígena cuja infância no século XX foi marcada por uma profunda afinidade com os Fulni-ô, contrapõem-se as noções convencionais de pertencimento e identidade indígena entre o próprio povo. Segundo relatos Fulni-ô, o Pajé e o Cacique na primeira metade do século XX, reconhecendo a intensa conexão de Giroma com seu povo, solicitaram aos pais da menina que a permitissem participar do Ouricuri.

Giroma foi convidada a participar do Ouricuri, um ato que demonstrou a flexibilidade dos critérios de pertencimento à comunidade. Embora a ancestralidade seja um elemento importante na construção da identidade Fulni-ô, outros fatores, como o conhecimento da cultura, a participação nas práticas comunitárias e o reconhecimento por parte dos membros do grupo, também desempenham um papel importante¹⁰¹.

Os Fulni-ô, em seus espaços habitados, têm acolhido ou repellido experiências culturais, moldando a sociabilidade a partir de suas práticas no mundo. Ao demonstrarem habilidade em “assimilar a cultura influente”, como informou o Secretário de Cultura de Águas Belas, Tié¹⁰², e ao sustentarem práticas sociais cujos princípios e vivências se distanciam de outras sociedades, esse povo se projeta no cenário global.

Nesse aspecto, a professora Wadja foi enfática ao dizer que “se não for reconhecido, não vai ser respeitado”¹⁰³. Esta assertiva integra o processo de resistência Fulni-ô, manifestando-se por meio de diversos elementos culturais, como idioma, gêneros musicais, artesanato, dança, festividades, narrativas históricas, territorialidade, xamanismo e produções audiovisuais.

¹⁰⁰ KIMIM FRED (Antônio Frederico Santos). *Interlocução*. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 24 dez. 2020. Entrevista.

¹⁰¹ A eventual cisão dos Fulni-ô, levando à existência de dois Ouricuris, serve como um exemplo adicional de que mesmo as estruturas que parecem estáveis estão sujeitas a transformações, moldadas por dinâmicas internas e por interações com o mundo exterior.

¹⁰² TIÉ (Izaquiel Braz de Oliveira). *Interlocução*. Águas Belas, 04 dez.2020. Entrevista.

¹⁰³ WADJA^c (Marilena Araújo de Sá). *Interlocução*. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 12 fev. 2021. Conversa.

Eles demonstram sua presença no mundo não indígena, como expresso por uma aluna a André Vanconcelos de Arruda, enquanto participava de um evento onde um jovem Fulni-ô se apresentava: “é como se ele estivesse mais integrado no mundo da gente do que a gente no deles” (2017, p. 59). No entanto, ao mesmo tempo se atualizam no mundo dos não ouricurianos, especialmente os não indígenas, os Fulni-ô impedem que estes tenham acesso à sua cultura ancestral.

Os povos indígenas recorrem à ancestralidade não apenas para reafirmar sua conexão com os territórios que historicamente ocuparam, mas também para habitarem nos contextos globais que moldam suas existências de formas profundas e significativas. Conforme observa Maíke Torres de Sá (2018, p. 12), eles enfrentam “mutações” e “readaptações” em resposta às novas realidades sociais e culturais. Este processo não apenas evidencia sua capacidade de adaptação, mas também destaca como as dinâmicas globais interagem com práticas e concepções tradicionais, influenciando sua maneira de se posicionar e responder às mudanças contemporâneas.

Esta abordagem, focada na perspectiva nativa, revela as multifacetadas formas de existência dos povos originários em um mundo pós-contato. Ela destaca como, enfrentando os impactos e as pressões desde a colonização, esses povos não apenas sobrevivem, mas também resistem ativamente ao projeto neocolonial de dominação. Os indivíduos e grupos que se opõem a essa dominação continuam a persistir, adaptar-se e evoluir, mantendo uma resistência contínua no eterno fluxo e refluxo de sua existência.

Observa-se um claro anseio por parte dos Fulni-ô em serem reconhecidos e compreendidos, valorizando a interação com não indígenas e a divulgação de sua cultura além de suas fronteiras tradicionais. As interações entre distintas sociedades superam a dicotomia simplista de “nós” versus “eles”, configurando-se em um processo contínuo e integrador, onde cada contato, troca ou momento de aprendizado contribui para a teia complexa das experiências humanas.

Os Fulni-ô compartilham muitas de suas experiências de forma aberta, estabelecendo uma comunicação e um intercâmbio cultural inclusive com pessoas que não participam do Ouricuri, o que reflete um desejo de construir pontes e ampliar o entendimento entre diferentes culturas. Por outro lado, a manutenção de certos aspectos da sua vivência em sigilo faz parte da essência dos Fulni-ô, protegendo se modo de ser do escrutínio externo, especialmente do Estado e seus representantes. Essa prática não só os torna paradoxalmente invisíveis aos olhares invasivos, mas também reafirma suas presenças e visibilidades como um povo com uma experiência social única.

2.4. RECONHECIMENTO DA ETNICIDADE

Nesse contexto, Januacele Francisca da Costa aponta a “emergência da etnicidade” (1999, p. 18) como um aspecto vinculado aos jovens Fulni-ô no início da década de 1970, que reagiram contra preconceitos, agressões e posturas de superioridade por parte dos não indígenas. No entanto, em si tratando dos Fulni-ô, proponho o termo “reconhecimento da etnicidade”, pois revela algo a ser reivindicado e reafirmado, diante do que foi negado e rejeitado. Assim, trilho sobre o pensamento de que os indígenas

[...] são sujeitos ativos no processo de sustentação de sua cultura, apesar das dificuldades históricas que eles experimentaram; reconhecemos devidamente os Fulni-ô como eles mesmos reconhecem, isto é, como “resistentes” e não “ressurgentes” ou “emergentes”¹⁰⁴ (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 02, 07, tradução nossa.).

Os Fulni-ô e outros povos indígenas do Nordeste não se limitaram a adaptar suas sociabilidades e identidades às mudanças impostas pelo contexto externo; eles se mobilizaram ativamente em busca de oportunidades para revitalizar e enriquecer seus modos de vida. Essa busca não se trata apenas de uma simples reconexão com suas raízes culturais e espirituais, mas sim de um

¹⁰⁴ “[...] that Indians are active subjects in the processo sustaining their culture in spite of the historical difficulties they have experienced; weduly recognize Indians as “resistant” and not “resurgent” or “emerging.” (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 02).

processo complexo de reengajamento com suas existências, tanto no plano individual quanto coletivo, em contextos ecológicos específicos.

Esses povos, “a partir de demandas utilitaristas moldadas no presente, pressupõe a consciência grupal da existência potencial de tal tradição, apta a retomar vida a partir da memória coletiva e do ritual”, conforme apontado por Sérgio N. Dantas (2002, p. 53). Essa abordagem sugere uma estratégia consciente e adaptativa para enfrentar desafios contemporâneos, sustentada pela percepção grupal da existência e do potencial revitalizador das experiências coletivas. Portanto, a dinâmica indígena no Nordeste revela um esforço contínuo de reafirmação e reinvenção de identidades e práticas culturais, apoiado na força da memória coletiva e na capacidade de transformar tradições em veículos de resistência e afirmação cultural no presente.

Durante uma aula de "Antropologia dos Povos Indígenas do Nordeste"¹⁰⁵, uma amiga pesquisadora foi questionada sobre o que significava ser um indígena Kiriri. Sua resposta, enfatizando a diversidade de formas de ser Kiriri, ecoa o pensamento de Sérgio N. Dantas, que destaca a multiplicidade de conexões e interações entre sujeitos, irreduzíveis a oposições fixas (Ibidem., p. 49).

Essa pluralidade se manifesta também entre os Fulni-ô, que utilizam diversos termos para se classificar e se posicionar socialmente. Além das autodenominações exploradas em capítulos anteriores, eles também empregam termos específicos para se referirem aos "homens brancos" como: “otxhaitoa” (“aquele que possui machado”¹⁰⁶), “khekso” e “klai” ou “clai” (branco de classe social mais elevada) e “mlati” (branco de baixa renda; branco), “clai-lha” ou “ckaikya-lha (branco honrado e importante)¹⁰⁷, (SÁ, 2014, p. 109;

¹⁰⁵ O nome curricular dessa disciplina foi “Antropologia dos Povos Originários das Américas”, porém focada como “Povos Indígenas do Nordeste do Brasil”. Foi lecionada pelos professores Danilo Paiva Ramos e Ernenek Mejía no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFBA) no segundo semestre de 2019.

¹⁰⁶ Wilke T. de Melo (2013, p. 77) escreve “othayto-á” para se referir a “homem branco”.

¹⁰⁷ É importante notar que a variação ortográfica entre “klay” e “clai”, por exemplo, pode estar relacionada à falta de um padrão único de escrita da língua Fulni-ô.

BITTENCOURT, 2022, p. 108). Estevão Pinto (1956, p. 121, 122), em suas pesquisas realizadas entre os anos de 1930 e 1950, menciona o termo “txokô” como forma dos Fulni-ô se referirem ao homem branco.

No campo dessas interações, processos dinâmicos de fusão, expansão, divergência, convergência e fragmentação social são cruciais para entender a complexidade das relações. Influenciados por necessidades e condicionantes econômicas, afetivas, ecológicas, sociais, espirituais, políticas e espaciais, esses processos desafiam qualquer tentativa de simplificação.

Nesse sentido, é fundamental transcender a abordagem etnocêntrica, que muitas vezes cria um distanciamento artificial entre “sujeitos” e “objetos” de estudo. Essa postura tende a homogeneizar a riqueza das experiências humanas, impondo uma hierarquia que privilegia o observador e reforça dicotomias. Ao questionar esse paradigma, busco um entendimento mais equilibrado e integrado das relações intersocietárias, promovendo um diálogo que reconheça a agência e a complexidade de todos os envolvidos.

O depoimento de Léa, uma estudante que participou do grupo focal na pesquisa de André Vasconcelos de Arruda, ressalta esta perspectiva ao descrever sua experiência com um grupo de cafurna-unakesa Fulni-ô durante uma vivência artística e cultural em sua escola. Léa observa:

O que eles passavam pra gente, muitas vezes, nem era com as palavras. Era mesmo com sua dança, com sua cultura, com suas expressões ele passava pra gente o que ele queria passar. Muitas vezes não era com suas palavras específicas. Acho que a expressão dele falava muita coisa em si... da história, da sua cultura. (ARRUDA, 2017, p. 62).

Esse relato, com uma aluna do ensino médio, reforça o argumento de que a experiência direta, especialmente em contextos de intercâmbio cultural, é fundamental para a apreensão de conhecimentos que não se limitam à esfera do discurso explícito. A aprendizagem ocorre no espaço intersubjetivo criado pela partilha de práticas culturais, onde o significado é co-construído por meio de expressões que transcendem a linguagem verbal. Assim, a vivência com os Fulni-ô se torna um exemplo emblemático de como as experiências culturais

funcionam como pontes de comunicação e entendimento entre distintas sociabilidades.

As experiências com as múltiplas existências escapam da lógica rígida e restrita da concepção de fronteira como uma categoria que define as existências entre o “nós” e os “outros”. Dessa forma, o estilo de vida intersocietário, aliado a diversas formas de relações intersubjetivas, permite situar a diferença ao mesmo tempo, em que revela um oceano de semelhanças (DANTAS, 2002, p. 61).

A reflexão sobre o “outro” e o “nós” desvenda uma predisposição fundamentalmente etnocêntrica no cerne do pensamento humano. Essa perspectiva persiste mesmo ao transcender abordagens evolucionistas ou culturalistas. A mera concepção de um “outro” observado a partir de uma posição “nossa” é, intrinsecamente, uma manifestação de etnocentrismo (DANTAS, 2002, p. 54).

Na esfera científica, particularmente nas ciências sociais e humanas, esse reconhecimento demanda um esforço contínuo para superar o etnocentrismo, promovendo uma abordagem que aspire à objetividade e à inclusão de múltiplas perspectivas. Isso implica na necessidade de um constante questionamento das próprias premissas e da abertura para compreender a “alteridade” não como um objeto distante a ser analisado, mas como sujeitos de sua própria narrativa e experiência.

O ato de criar distâncias, delinear fronteiras e instaurar dinâmicas coercitivas de poder são estratégias coloniais destinadas a preservar o controle e a interpretação daquele que observa sobre aquele que é objeto de observação. Os aldeamentos indígenas frequentemente desempenharam (ou desempenham) o papel de espaços disciplinares sob a égide do colonizador. Nesse contexto, o olhar do colonizador, munido com a autoridade da “ciência”, pode ser entendido como uma forma de vigilância que visa não somente

observar, mas também moldar e controlar os comportamentos e identidades dos indígenas¹⁰⁸.

A abordagem do pensamento fundamentada na definição de “identidade étnica” pode inadvertidamente levar a uma dicotomia na qual “nós” e “outros” simplificam a complexidade da existência para uma dinâmica de dominador e dominado. Essa simplificação se manifesta em pares como rico-pobre, forte-fraco, primitivo-civilizado, organizado-desorganizado, coloquial-culto, tradicional-moderno, racional-irracional e deísta-ateu, conduzindo a uma visão da existência como uma escolha entre duas colunas dispostas paralelamente.

A perspectiva binária reduz a diversidade e a nuance da experiência humana, obscurecendo as complexidades inerentes à interação de sociedades e perpetuando uma visão simplista e limitada do mundo. A alteridade e a ipseidade (DANTAS, 2002, p. 229) são elementos mutuamente realimentados nas experiências de grupos e indivíduos sociais que se reconhecem como diferentes, mas também como iguais.

É imperativo, portanto, adotar uma perspectiva mais matizada e interseccional que transcenda essas dicotomias simplistas. Tal abordagem deve enfatizar a complexidade, a mutabilidade e o entrelaçamento das identidades e experiências humanas, reconhecendo que categorias como etnia, classe, gênero e religião interagem de maneira que não podem ser adequadamente capturadas por binarismos. Ao desafiar a visão binária do mundo, podemos avançar em direção a uma compreensão mais inclusiva e holística da diversidade humana, que valoriza a interconexão e a pluralidade em detrimento da segregação e da dominação.

Portanto, caso haja uma “linha” de fronteira responsável pela construção da etnicidade dos indígenas no Nordeste brasileiro, ela se revela tênue, pouco visível e, sobretudo, translúcida. De ambos os lados dessa

¹⁰⁸ Para uma reflexão sobre as imposições coercitivas do poder ver: “A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política” de Pierre Clastres (1978); e “Vigiar e punir: nascimento da prisão” de Michel Foucault (1987).

fronteira, desdobram-se constantes experiências sociais, cujos dinamismos estão intrinsecamente ligados às relações existentes, seja com os não indígenas do entorno ou de áreas distantes, com outras sociedades indígenas (urbanas, ribeirinhas, litorâneas e silvícolas), bem como com o Estado e seus braços institucionais. Assim, as relações intersocietárias nesse contexto de alteridade são moldadas por formas de convivências recíprocas, nas quais uma multiplicidade de sentimentos e relações se entrelaçam com as experiências historicamente adquiridas.

3. ANCESTRALIDADE E TERRITÓRIO: CONEXÕES E CONFLITOS

3.1. SOCIABILIDADES

A Aldeia e a cidade de Águas Belas compartilham um "lugar de enraizamentos mútuos" (DANTAS, 2002, p. 155, 221). Essa interligação revela uma conexão territorial e cultural profunda, onde os Fulni-ô se reconhecem como os primeiros e antigos habitantes do território, enquanto os Águas-Belenses se veem entrelaçados nas histórias e no tecido social que compõe essa terra. Ambos os grupos se consideram intrinsecamente ligados a este território, refletindo uma relação de coexistência e interdependência entre um povo indígena e uma população urbana da cidade, representante de uma sociedade nacional.

Essas relações são complexas e multifacetadas, refletindo uma realidade em que as dinâmicas territoriais e culturais não seguem uma divisão clara entre as políticas de Estado externas e as resistências internas. Este panorama pode ser parcialmente compreendido através da percepção que alguns Fulni-ô têm do "homem branco" como entidades com uma natureza quase sagrada, dotadas de capacidades que vão desde a cura até a destruição, incluindo a guerra.

Dentro dessa concepção, indivíduos com cargos eletivos ou de elevado status na sociedade não indígena, como os da medicina, são frequentemente referidos pelo termo "Birô"¹⁰⁹. Esta visão sugere uma complexa teia de significados e relações, em que a admiração e o reconhecimento de poder se entrelaçam com a história e a cultura Fulni-ô de maneiras únicas e às vezes contraditórias.

Tafkyá¹¹⁰ destaca a perspectiva Fulni-ô de que os não indígenas têm um papel fundamental na preservação do planeta, devido ao seu potencial impacto ambiental. Ele enfatiza que, a menos que os não indígenas se tornem

¹⁰⁹ Esse termo evoca uma atribuição de poderes quase divinos (TAFKYÁ (Procópio Cruz). Interlocução. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista).

¹¹⁰ Ibidem.

defensores e aliados do Sol e da Lua, essas forças cósmicas podem se afastar, resultando no colapso do mundo natural. Tafkyá sugere que a missão do pesquisador, assim como a dos Fulni-ô, é buscar a reconexão com suas essências. Nesse processo de troca de conhecimentos e experiências, Tafkyá nos convida à seguinte reflexão:

Realmente é, o yaathê ele vai trazendo nós de volta. Como vocês da civilização vai trazer nós índio de volta. Você tá estudando pra você trazer meus filhos, meus netos de volta pra essência dele. Por isso, que nós Fulni-ô não desistimos de vocês branco, rezamos pra vocês volte a sua essência. Porque vai existir sempre essa troca, vocês sempre vão lembrar que nós somos, e nós vamos lembrar quem vocês são pra que a gente volte pra nossa essência.¹¹¹

A resiliência Fulni-ô, evidenciada por sua capacidade de adaptação e reinvenção, reflete a profundidade das interações interculturais que estabelecem. Esse processo de troca e aprendizado mútuo não se limita à preservação de tradições, mas expande os horizontes da experiência humana. Ao dialogarem com outras culturas, os Fulni-ô demonstram o potencial transformador da interculturalidade, fortalecendo sua pertinência social.

A presença de pesquisadores, embora requeira uma sensibilidade e respeito adicionais, é percebida como uma oportunidade para o intercâmbio acadêmico. Ao imergirem na cultura Fulni-ô, os pesquisadores podem servir como intermediários, disseminando conhecimentos sobre suas emoções, festividades, práticas econômicas e a profundidade de sua ancestralidade para um público global, contribuindo assim para uma melhor compreensão intercultural.

Durante minha pesquisa de campo, constatei que a obtenção de diplomas de ensino superior é valorizada entre os Fulni-ô, pois representa uma forma de ascensão social e facilita a comunicação tanto dentro da comunidade quanto com agentes externos. Um exemplo é o caso de Witxo (Maïke), graduado em Ciências Sociais pela UFPE. Sua participação em uma reunião pública com o prefeito de Águas Belas evidenciou esse fenômeno, já que sua eloquência

¹¹¹ Ibidem.

surpreendeu seus parentes, desafiando as expectativas que tinham sobre sua capacidade de articulação.

No entanto, apesar do prestígio conferido pela educação formal, diversos interlocutores destacaram as limitações do conhecimento acadêmico em contribuir para o entendimento e a perpetuação do saber ancestral e social dos Fulni-ô. Tal conhecimento é predominantemente transmitido pelos anciãos da comunidade e por meio de experiências diretas, sublinhando que os aspectos cruciais da cultura Fulni-ô se fundamentam na transmissão oral e nas vivências cotidianas. Estes elementos são essenciais para moldar e fortalecer os aspectos de coesão social de maneiras que a educação formal, isoladamente, não consegue replicar.

3.2. OURICURI: “EPICENTRO DA VIDA FULNI-Ô”

Os Fulni-ô sustentam que a forma de lidar com o mundo vivido é articulada nas Aldeias dos Ouricuris. Estas, são espaços de retroalimentação e fortalecimento de suas ancestralidades¹¹². Wilke T. de Melo (2013, p. 25, 26) destaca que é no Ouricuri¹¹³ que os Fulni-ô encontram sua força, especialmente no que diz respeito à ciência indígena, abrangendo elementos linguísticos, clínicos, ritualísticos, mitológicos e religiosos. Para Miguel C. Bittencourt são “Escolas Rituais” (BITTENCOURT, 2022, p. 66).

Embora a presença humana nas Aldeias Sagradas ocorra ao longo de todo o ano, é durante os retiros, desencadeados pelo deslocamento entre agosto/setembro e novembro/dezembro dos ouricurianos, que os Fulni-ô mergulham no modo de vida que consideram fundamental para a conexão com sua ancestralidade e sua existência no mundo. Nesse contexto, os Fulni-ô, Cariri Xocó e Fulkaxó de várias regiões do país deslocam-se anualmente com seus

¹¹² Aritana, comparou a força do Ouricuri a uma bateria de carro onde as pessoas buscam recarregar suas forças (ARITANA (Aritana Ribeiro Veríssimo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 dez. 2020. Entrevista).

¹¹³ Embora trate de duas Aldeias Sagradas ao referir-me às perspectivas de um Fulni-ô sobre esses locais, utilizei o singular. Isso se deve ao fato de que cada Aldeia é representativa de apenas um indivíduo ou grupo social específico.

pertences em direção às Aldeias Sagradas (ANDRADE, 2019; DANTAS, 2002, p. 178; FOTI, 1991, p. 87, 85; NASCIMENTO, 1988, p. 78–80).

Para os Fulni-ô, os ritmos da natureza e os padrões celestiais são os guias fundamentais que ditam tanto o início quanto o término desse período sagrado. Esta conexão com as constelações reflete-se na maneira como as decisões coletivas são influenciadas e tomadas, particularmente aquelas relacionadas ao ingresso nos retiros dos Ouricuris.

Anualmente, os Fulni-ô aguardam com expectativa a divulgação do domingo específico que marcará o início do retiro, uma informação cercada de grande sigilo e compartilhada exclusivamente entre algumas lideranças. Esta prática sublinha a importância da observação astronômica e a valorização do tempo natural no planejamento e execução de rituais essenciais para a identidade e a coesão social dos Fulni-ô. Assim, os sinais do céu e da terra não apenas moldam o calendário ritualístico Fulni-ô, mas também reforçam a sua ligação intrínseca com o universo, demonstrando uma visão de mundo onde o ser humano e o cosmos estão em constante diálogo e interação.

A conexão dos Fulni-ô com os astros revela uma tradição que ecoa práticas ancestrais, semelhantes às descritas por Gaspar Barléu sobre os Tarairiú. Segundo Gaspar Barléu, "Quando de manhã vêem essa constelação, alvoroçam-se de alegria e dirigem-lhe cantos, danças, etc." (1948, p. 266). Ademais, ele observa que "Anualmente, durante o estio, reúnem-se em bandos e exércitos distintos para bailes, concursos de lanças e outros jogos consagrados ao Setentrião. Dura a festa três dias"¹¹⁴ (Ibidem.). Essa descrição sugere que a observação dos astros e a realização de festividades em sua honra constituem elementos centrais da cultura e da organização social dos povos indígenas, incluindo os Fulni-ô.

¹¹⁴ Embora Gaspar Barléu mencione um encontro de três dias entre diversos povos, é plausível considerar que esse período pudesse ser mais extenso, considerando a participação de grupos provenientes de diversas localidades. Talvez uma revisão nos escritos originais, tanto de Barléu quanto dos relatores que estiveram no Brasil, pudesse elucidar melhor esta questão.

A observação de que os eventos entre as nações indígenas Tapuias ocorriam durante o estio, que no Nordeste é conhecido como o período de estiagem, tipicamente entre agosto e dezembro, apresenta uma semelhança com o período em que é celebrado o Ouricuri pelos Fulni-ô. Essa coincidência temporal sugere uma adaptação cultural e espiritual aos ciclos naturais da região. Importante ressaltar que, conforme aponta Estevão Pinto (1956, p. 144), o início do "festival religioso" foi deliberadamente alterado por um Pajé em uma tentativa de desviar a atenção e curiosidade dos forasteiros.

Roulox Baro (1979, p. 101), por sua vez, descreve um evento envolvendo batismos de jovens, festas de casamento e profecias ocorridas no início de julho entre os Tarairiú. Em alguns aspectos, a descrição de Roulox Baro assemelha-se à narrativa de Max Henry Boudin sobre um casamento Fulni-ô, segue:

Após as apresentações, o Pagé dá conselhos ao noivo, lembrando-lhe os futuros deveres e direitos, e que serão a consequência de seu casamento. A seguir, o cacique fala à noiva, frisando-lhe a sujeição decorrente de seu estado de mulher casada. Uma vez dados os conselhos, a cerimônia do casamento civil *fulni-ô* está virtualmente terminada; os noivos tocam (não apertam) as mãos, respectivamente, do cacique e do Page; vão à casa, onde começam as danças do tradicional *tolé* (toré) onde oferecem aos convidados cachaça e "melado". (1949, p. 56).

Embora não seja possível afirmar com precisão a ligação histórica entre os Tarairiú e os Fulni-ô, conforme descrito por Roulox Baro e Max Henry Boudin, eventos dessa natureza sugerem possíveis vínculos sociais no tempo. O que se compreende é que esses eventos se assemelham em aspectos como interatividade social, vínculos afetivos, hierarquias e rituais.

Estevão Pinto (1955a) documenta que, durante os anos 50, cada Retiro Ouricuri contava com cerca de 120 cabanas construídas com palha de Ouricuri. Estas estruturas abrigavam mulheres e crianças, enquanto os homens e os jovens em fase de iniciação se acomodavam em leitos de palha sob a copa do Juazeiro Sagrado. Nesse mesmo aspecto, Carlos Estevam de Oliveira (1931, p. 524) traça um paralelo entre os Fulni-ô e os povos Gê ou Tapuia, enfatizando

características como: o desconhecimento do uso de redes, a preferência por dormir diretamente no solo ou em jiraus¹¹⁵.

A primeira semana do Ouricuri é considerada a mais importante, o que torna as Aldeias Sagradas com a maior quantidade de pessoas naquele período. É um momento de renovação e reafirmação de suas ancestralidades. Conscientes da importância deste período, indivíduos que trabalham — seja em contextos urbanos ou rurais, próximos ou distantes e cujas profissões exigem sua presença contínua — frequentemente se preparam com antecedência para garantir sua presença no retiro. Isso geralmente envolve a organização de suas férias ou a negociação de folgas especiais com seus empregadores para que possam se ausentar sem penalidades ou prejuízos.

No entanto, nem todos conseguem fazer as adaptações necessárias para participar fisicamente do Ouricuri. Seja por restrições profissionais, espaciais, pessoais ou outros compromissos inadiáveis, a ausência é muitas vezes motivo de grande pesar para aqueles que valorizam profundamente essa experiência. Apesar disso, mesmo à distância, como pontuado em capítulo anterior, esses indivíduos procuram observar suas obrigações religiosas durante esse período, demonstrando sua dedicação e respeito pelo significado do Ouricuri.

Atualmente, o deslocamento para as Aldeias do Ouricuri faz parte de um calendário anual e, como tal, todas as pessoas seguem um roteiro coletivo de organização aprendido com a experiência. Então, para estar no Ouricuri, é necessário resolver questões coletivas, tais como:

- Utilização de transportes para a mobilidade das pessoas, a partir de iniciativas privadas e públicas. Neste último caso, a Prefeitura de Águas Belas e a Associação Fulni-ô Ponto de Cultura são as instituições mais requisitadas.

¹¹⁵ Os relatos mencionados podem ser relacionados ao de Claude B. Morisot, sobre os Tapuia-Tarairiú. De acordo com Morisot, esses povos eram “[...] menos delicados que os outros brasileiros [povos Tupis], que repousam em redes de algodão, cujas extremidades são presas a árvores, aquecidos por um fogo próximo, para dissipar a frescura das noites, deitam-se na terra ou sob as árvores, e seu reis, em ramadas” (1979, p. 118). Vale ressaltar que o costume de utilizar o chão ou uma pequena esteira no chão como local para dormir foi comum entre as pessoas das regiões do Semiárido nordestino até parte da segunda metade do século XX. Estes relatos chegaram para mim através de antigos moradores da região do Cariri paraibano.

- Aquisição de carnes para partilha coletiva.
- Gestão da água para o consumo durante os retiros.
- Manutenção das estradas.

Durante uma conversa sobre o Ouricuri com Kimim Fred, caracterizei o local como desprovido de ostentações materiais. A reação dele, um meio sorriso, revelou uma discrepância nas nossas percepções. O olhar desdenhoso de Kimim Fred sugeriu que minha visão, embora involuntariamente etnocêntrica, minimizava a riqueza da experiência de vida Fulni-ô ao reduzi-la à mera ausência de bens de consumo modernos.

A vida Fulni-ô durante os ritiros nos Ouricuris, desprovida de energia elétrica convencional, uso de celulares e influência direta de não ouricurianos, não é uma limitação, mas sim uma escolha consciente que prioriza a vida comunitária e a relação com a ancestralidade. Esta maneira de viver, longe de ser uma carência, enriquece a experiência Fulni-ô, cultivando valores distintos daqueles promovidos pela sociedade globalizada. Paradoxalmente, fora das aldeias sagradas, a existência Fulni-ô não se encontra isolada, mas interage dinamicamente com o mundo global, adotando uma postura seletiva em relação à adoção de tecnologias e práticas externas.

A vida fora do Ouricuri está intrinsecamente ligada ao que Sérgio N. Dantas descreve como o “mundo das relações mutáveis” (2002, p. 190). Segundo o autor, a visão nativa desses locais é a de espaços urbanos, contrapondo-se ao Ouricuri, percebido como o epicentro da coletividade, ancestralidade, pureza e estabilidade.

No entanto, é fundamental ressaltar que essas concepções, tanto as teóricas quanto as nativas, são multifacetadas, uma vez que tanto os Ouricuris quanto os espaços externos abrigam uma diversidade de experiências sociais, que podem ser tanto antagônicas quanto semelhantes. Por exemplo, no Ouricuri, nem todos os indivíduos falam yaathê, da mesma forma que, na vida urbana, nem todos os Fulni-ô se comunicam frequentemente em português. Ambos os espaços proporcionam uma gama variada de experiências, indo além dos ideais imaginados por seus participantes e observadores.

Desde o início do século XX, diversos autores abordaram a Aldeia Sagrada do Ouricuri como um ponto crucial de migração anual para esse Povo. Nessa perspectiva, Max Henry Boudin (1949, p. 59) destaca que “Urikuri”, enquanto Aldeia, traduzido em yaathê, significa “kêxaika: a cabeça do lugar [...]”. Assim, ele se refere ao local onde as práticas religiosas conferem nome à religião e ao próprio local.

Ao indagar Mestlê sobre a afirmação de Max Henry Boudin, ele afirmou que “o nome Kexatka é realmente o nome do lugar”¹¹⁶, entretanto, não é o nome ritual. O interlocutor fez uma comparação dos espaços do Ouricuri com uma Igreja Cristã, cujas práticas e rezas ocorrem em um determinado templo. No entanto, ele afirmou que a localização do Ouricuri é determinada por visões e mensagens espirituais, e a sustentabilidade desses locais é assegurada por uma ecologia que promove a harmonia entre o espiritual e o material, garantindo a perpetuidade de práticas ancestrais.

Januacele F. da Costa faz a seguinte descrição: “O Ouricuri é ‘o lugar sagrado’ – kexatkalya [ke?atka??a] de [?ke?a] ‘lugar’, [tka] ‘pequeno’ [?a] ‘sagrado’ – pequena aldeia sagrada, a tribo propriamente dita, onde os membros do grupo ‘vivem como índios’, de acordo com alguns índios” (1999, p. 09). Esta mesma autora refere-se em nota ao nome “Likulilya” que também diz respeito ao nome Ouricuri, “dessa vez nitidamente um empréstimo do Português” (ibidem., 1999, p. 09)¹¹⁷.

Estevão Pinto (1955a, p. 190) destacou que “o cerimonial religioso ocorria à sombra de um magnífico ouricuri [...]” quando a Aldeia Sagrada era próxima à cidade, sublinhando a importância dessa planta para as práticas

¹¹⁶ MESTLÊ (Jailson Correia Daca). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 26 dez. 2020. Entrevista.

¹¹⁷ Ao questionar a professora Fulni-ô Fábila Pereira da Silva sobre o que seria “um empréstimo do português”, ela me deu a seguinte resposta: “É empréstimo porque vem diretamente de Ouricuri (ricuri, em dialetos locais). Evidentemente, a palavra é nativizada de acordo com a fonologia do Yaathe. E como se refere não à palmeira, mas ao lugar sagrado, recebe o morfema lya de respeito. [...] Já vi uma pessoa pelo menos se referir ao ouricuri como a tribo em oposição a aldeia. Mas isso, eu acho, é idiosincrático, não é topônimo, por assim dizer” (15 fev. 2022, WhatsApp).

rituais. Porém, segundo o Pajé Awassury o Juazeiro Sagrado, localizado próximo à Casa dos Homens, sempre teve o papel de "Árvore Pai", centralizando a sacralidade e a reverência no contexto ritual e espiritual Fulni-ô. Em suas palavras:

O nome ouricuri é o nome da árvore que cobria as casas na época do ritual, por isso o nome de kexatkalha em português é Ouricuri. O Juazeiro passa a ser venerado pelo catolicismo, a partir da conciliação das religiões através de Padre Alfredo Dâmaso. É praxe do catolicismo adoração à imagem. Na visitação, eles criaram o hábito de levar fitas, como fazem com as imagens dos santos, ainda mais em culturas interioranas. A respeito do ouricuri ter uma função no sagrado Fulniô, é com certeza. Ele é símbolo de sustentabilidade. Ele além de servir de vestimentas, ele servia para a construção das ocas, para o artesanato e referencia um grupo clânico de muito respeito para os Fulniô (Foklassa).¹¹⁸

Ambas as plantas citadas, assim como outras, possuem uma conotação sagrada no contexto espiritual Fulni-ô. Por outro lado, as folhas do Ouricuri foram fundamentais para cobrir as casas Fulni-ô, tanto no Ouricuri quanto na Aldeia Sede em tempos passados. Em relação a esse aspecto, o Pajé Awassury faz a seguinte explanação:

As casas eram construídas na cronologia de 2 ou 1 semana, de acordo com a determinação do pajé. Logo depois do último ritual feito na aldeia, q anunciava o início dos rituais feitos no ouricuri. Como o principal objetivo da ida aos três meses de ouricuri é renovar o mundo para os Fulniô, tudo tem q ser novo, ou no mínimo renovado, e por essa razão, as palhas tinha q ser retiradas durante a carência de 15 ou 8 dias marcados pelo pajé. Passavam os três meses sob as palhas, mas na saída do ouricuri as da aldeia eram feitas com as mesmas palhas das casas do ouricuri. Depois da alvenaria na aldeia, eles queimavam lá no ouricuri, por acreditar q os espíritos de enfermidades se instalassem ali. (Ibidem.).

A planta que conferiu nome à aldeia sagrada, ou seja, o Ouricuri (Kextka), é designada em yaathê como Khexatka, com a adição do "h" para referir-se a um local específico, informa o Pajé Awassury. Estevão Pinto, por sua vez, emprega o termo "Feya-Txikídoa" para designá-la: "Ouricuri (feya-txikídoa) [...] é um verdadeiro complexo cultural e, em torno desse elemento,

¹¹⁸ PAJÉ AWASSURY (Awassury Araújo de Sá). **Sobre Nomes**. WhatsApp, 30 mai. 2023. Texto.

desenvolvem-se numerosas atividades dos índios de Águas Belas”(1956, p. 102). Nesse contexto, o termo aplicado ao Ouricuri é “Feya-Txikídoa”, cuja tradução em yaathê é algo que se aproxima a “terra escolhida”, distinguindo-se da referência à palmeira Ouricuri (Kextka, em yaathê; n.c. *Syagruscronata*), que coloquialmente nomeia esta Aldeia.

Desse modo, outras plantas como a Baraúna ou Braúna (*Tyfethea*, em yaathê; n.c. *Schinopsis brasiliensis Engl.*), Jurema Preta (Khoxa, em yaathê; n.c. *M. hostilis* ou *M. nigra*) e Imburana-de-Cheiro (Setxhiya, em yaathê; n.c. *Amburana cearenses*) desempenham papéis essenciais nos rituais ouricurianos. No documentário “Xixiá mestre dos cânticos Fulni-ô”, o protagonista menciona a Quixabeira, Aroeira, Catingueira, Umburana, Juazeiro, Baraúna e Cactos como plantas sagradas. De acordo com Miguel C. Bittencourt (2022, p. 207), entre as muitas plantas significativas para os Fulni-ô, destacam-se o Ouricuri, a Jurema e o Juazeiro.

O Padre Alfredo Dâmaso (1931, p. 09), em suas observações sobre o Ouricuri, destaca esse espaço como um ponto de congregação vital para os Carnijó, ressaltando a presença significativa de Árvores Sagradas. O Padre Alfredo Dâmaso é um dos raros autores que utiliza a expressão “árvores sagradas”, contribuindo para ampliar nosso entendimento sobre a rica flora reverenciada pelos Fulni-ô, além da frequentemente mencionada referência ao “Juazeiro Sagrado”. Para esse povo, as árvores e plantas não são apenas recursos materiais, culinários ou medicinais, mas entidades vivas com significados espirituais, fundamentais para sua existência.

Recentemente, Miguel C. Bittencourt (2022, p. 196) destacou a relevância das plantas como seres vivos intrinsecamente conectados à própria existência dos Fulni-ô, apresentando o Juazeiro Sagrado como a árvore símbolo das linhagens genealógicas desse povo. Durante uma conversa informal em fevereiro de 2021, o Pajé Awassury compartilhou que várias árvores são consideradas sagradas pelos Fulni-ô, possuindo significados de profunda humanidade. Segundo o Pajé, “quando uma árvore morre, é como se uma pessoa falecesse; todos ficam de luto”. Assim, as árvores (ou plantas)

[...] são mediadoras aos presságios e acontecimentos como: acidentes, mortes e nascimentos, também se tornam instrumento para manipular diferenças e distinguir os troncos (árvores familiares). Como dito, acredita-se que cada planta tem um espírito (tatyá), um "dom" e uma autoridade para a manipulação, tendo a capacidade de chamar espíritos e mistérios da natureza que podem atrair "almas que perambulam e ainda não acharam o seu lugar" (Thxyxá, ancião Fulni-ô, junho de 2018), assim como podem ser locais de proteção aos espíritos que provocam (ou curam) a doença. (BITTENCOURT, 2022, p. 217).

Sérgio N. Dantas (2002, p. 87) afirmou que o Ouricuri é a materialização do segredo e o epicentro da vida Fulni-ô. Fica evidente, assim, que os Ouricuris podem ser interpretados como locais Sagrados onde os Fulni-ô reverenciam suas divindades, ao mesmo tempo em que fortalecem os laços sociais entre as novas e antigas gerações. Nestes espaços, estabelecem relações afetivas com o ambiente, encontram refúgio do mundo não indígena e, possivelmente, buscam soluções para questões sociais Fulni-ô (MELO, 1930, p. 192). Além disso, dentro desses espaços, os "olhos" e "domínios" do Estado não têm alcance, já que sua força coercitiva dificilmente consegue transpor ou adentrar nos limites físicos e simbólicos que compõem as Aldeias Sagradas.

3.3. SIGILO: O DITO E O NÃO DITO

A compreensão plena da cosmologia Fulni-ô, incluindo os mistérios que cercam o universo ouricuriano, permanece inacessível para aqueles de fora. Os não ouricurianos, principalmente os não indígenas, são tradicionalmente excluídos dos rituais Fulni-ô, uma prática baseada na crença dos anciãos de que estes possuem um instinto inerentemente distinto. Segundo esta visão, eles não nascem com o conhecimento ou a predisposição necessária para compreender ou participar desses rituais sagrados. Essa exclusão não é apenas uma questão de diferença cultural, mas também reflete uma compreensão profunda de que certos conhecimentos e experiências são intrinsecamente ligados à identidade Fulni-ô e ao seu modo de ser no mundo.

Os sigilos Fulni-ô são um forte demarcador de sua resistência. Através deles, muitos aspectos de sua cultura são desconhecidos, tornando-se invisíveis para os não ouricurianos. A "invisibilidade" (DANTAS, 2002, p. 68) se soma a

outras estratégias de luta, como a ocupação territorial, a reivindicação de seus direitos e a mobilização política, evidenciando a força e a resiliência desse povo.

Ao questionar o Cacique Djik sobre os benefícios de guardar o segredo, sua resposta é elucidativa: “Ave Maria, será contemplado pro resto da vida... ele vai ter o milagre...”¹¹⁹. Nesse contexto, o segredo está intrinsecamente ligado à compreensão do que permeia a cultura Fulni-ô, transcendendo sua natureza meramente reservada. Como destaca Kimim Fred: “tem um costume que às vezes não precisa ser passado pra branco, e às vezes a gente até fala no meio de branco e ele não compreende. Tão voando ali [...] não vão compreender, não tem como compreende”¹²⁰.

O sigilo proporciona distanciamento, invisibilidade, espiritualidade, resistência, afetividade e reciprocidade. No entanto, a transgressão dele pode causar desconfiança, traição, divisão e castigos, gerando forças que ora punem, ora abençoam. A invisibilidade gerada pelo sigilo também torna os Fulni-ô mais visíveis (DANTAS, 2002, p. 38). A partir dele se tem imunidade diante da ciência e do “[...] indigenismo panópticos que reclamam visibilidade para representar e classificar” (Ibidem., p. 39). Segredar, eis o paradoxo: se não mostro quem sou, como haverão de me dominar? Porém, como vão me respeitar se não sabem o que sou?

Ter o sigilo é uma vantagem entre os Fulni-ô, pois “sou privilegiado porque consigo ir além dos meus cinco sentidos por conta do meu segredo”, disse Witxo¹²¹. O segredo é a chave que desvenda o encanto, e sem ele, os Deuses se afastam dos seres humanos, voltando-se para o mundo da natureza e deixando as pessoas à mercê da própria sorte. Assim “[...] se você revela o

¹¹⁹ CACIQUE DJIK (Cícero de Brito). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

¹²⁰ KIMIM FRED (Antônio Frederico Santos). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 24 dez. 2020. Entrevista.

¹²¹ WITXO (MAIKE SÁ). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

segredo você está descobrindo o segredo da vida, da força da vida. Aí a vida passa, perde o sentido”¹²².

A dinâmica de “merecer o saber” se dá não apenas pelo intelecto, mas pela totalidade do ser no seu engajamento com o mundo social e ancestral. Essa perspectiva sublinha a importância da imersão e do compromisso com as práticas e rituais coletivos, não como uma obrigação, mas como um caminho para a integração e o aprofundamento nas camadas mais sagradas da existência. Nesse sentido, o segredo entre os Fulni-ô atua como um elemento vital na manutenção da coesão social e da identidade cultural, servindo como um mecanismo tanto de preservação quanto de iniciação.

Além disso, o compromisso com o sigilo não apenas enriquece a complexidade da singularidade indígena Fulni-ô, mas também estabelece uma distinção clara entre ser um membro autêntico dessa comunidade e ser apenas mais um indígena. Como enfatizado por Aritana, “se ele não tem o Segredo ele não é índio Fulni-ô, ele é mais um índio”¹²³. Além disso, essa prática, particularmente proeminente entre os indígenas do Nordeste, não só demarca limites, mas também intensifica as distinções sociais (BITTENCOURT, 2022, p. 98), reforçando a linha entre o que é genuinamente indígena e o que não é.

Para abordar o sigilo Fulni-ô, Eliane G. Quirino destaca que o “[...] próprio objeto não se abre à investigação, guarda-se em esconderijo dificultando a sua avaliação” (2006, p. 110). Essa explicação evoca as portas narradas por Wilke¹²⁴, cujos segredos são revelados àqueles que conseguem obter suas chaves.

O sigilo Fulni-ô não é um segredo único, mas um conjunto de enigmas que só podem ser desvendados à medida que cada indivíduo se aprofunda nas “ciências” da espiritualidade Fulni-ô. Por exemplo, o ingresso ao espaço do

¹²² MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

¹²³ ARITANA (Aritana Ribeiro Veríssimo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 dez. 2020. Entrevista.

¹²⁴ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

Ouricuri representa o primeiro passo, enquanto o domínio de yaathê é outro desafio. As relações familiares, por sua vez, proporcionam as chaves necessárias para explorar esses segredos.

Há um panteão simbólico relacionado a cada clã, guardando um conhecimento que lhe é exclusivo e secreto. Assim, como cada Fulni-ô pertence a um determinado clã, associado a certos nomes sagrados, ele devota respeito, submissão e adoração a estes nomes-significados que atribuem a si mesmos. Há um relato interessante, de que “... se por acaso dois índios estão brigando ou discutindo, basta que se pronuncie em voz alta (evocando) o nome sagrado relacionado a um deles para que parem de brigar”. (DANTAS, 2011a, p. 230, 231).

De todo modo, ao que parece, há segredos compartilhados por todos os Fulni-ô, sendo essencial para a identificação da pessoa dentro do coletivo, apesar da existência de outros específicos a grupos familiares, gêneros e faixas etárias. Assim, “Fulni-ô é segredo em cima de segredo [...] Porque tem os segredos dos índios para os brancos, aí vem os segredos dos homens para as mulheres. Aí vem os segredos de um grupo de homem para um grupo de homem”¹²⁵.

O segredo é tecido por inúmeras tramas, ou seja, uma rede complexa de experiências sociais, espirituais e ecológicas, que conduzem tanto ao fortalecimento das conexões com suas ancestralidades quanto à constante reconstrução de sua relação com o mundo vivido. Muitos Fulni-ô explicaram que, mesmo se detalhassem o que está contido no Ouricuri, os estranhos não conseguiriam compreender, uma vez que aqueles que não dominam alguns aspectos culturais, como a língua, não podem obter integralmente o Segredo.

Por outro lado, a Fulni-ô Wadja afirma que se o não revelável for revelado, ele será destruído¹²⁶. Possivelmente aqui está a chave inviolável da resiliência Fulni-ô e de muitas sociedades. Esse conhecimento, de práticas e tradições, é compartilhado e vivenciado, principalmente, por meio de experiências rituais.

¹²⁵ SIATO (Siato Araújo de Sá). **Sobre nomes**. Whatsapp. 15 nov. 2021. Conversa.

¹²⁶ WADJA (Marilena Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede - Águas Belas. 08 dez. 2020, Entrevista.

Aliás, enquanto interlocutor, Wilke acrescentou que o sigilo transcende a mera preservação cultural e é uma forma de resistência para estabelecer uma comunicação única com o Encantado. Assim, proporciona aos Fulni-ô uma distinção marcante em relação ao restante do mundo, evitando que sejam reduzidos a meros seguidores do catolicismo ou protestantismo. Os Fulni-ô

[...] têm uma conficção de que vão passar por aqui, por essa experiência aqui e vão se encontrar com aqueles que fundaram os Fulni-ô, aqueles que colocaram os Fulni-ô no mundo. Então, o segredo é muito, caminha muito essa ideia de reencontro de você passar por aqui, de você se reencontrar, se reencontrar com os mitos fundadores.¹²⁷

O Pajé Gildiere¹²⁸ enfatiza a vital importância do segredo na perpetuação da vida entre os Fulni-ô. Ao ser questionado sobre a natureza do segredo, se seria um presente, ele responde de forma enfática: é, de fato, uma dádiva. Para ele, a manutenção desse segredo é crucial, pois a sua revelação indevida não apenas exclui o indivíduo dos benefícios espirituais e materiais disponíveis na cosmologia Fulni-ô, mas também rompe com o delicado equilíbrio que sustenta a vida da comunidade.

O sigilo, antes de tudo, é uma prática que reflete a posse de conhecimentos obtidos através de autorização do mundo espiritual. De acordo com as tradições orais Fulni-ô, a manutenção de segredos já era uma prática consolidada entre eles, mesmo antes da imposição do domínio colonial. Nesse contexto, Gaspar Barléu, em sua obra, destaca um episódio na Aldeia dos Tapuia-Tarairiú, liderada pelo notável chefe Janduí. Ele menciona que elementos sagrados eram meticulosamente protegidos nesta localidade, sendo proibida a aproximação de estranhos sem a presença autoritativa da liderança. Em continuidade a essa reflexão, trago o pensamento de Miguel V. Foti que elucida ainda mais essa prática:

¹²⁷ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

¹²⁸ PAJÉ GILDIERE (Gildiere Pereira Ribeiro). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 25 dez. 2020. Entrevista.

Ao segredar segregam, respondendo aos séculos de humilhação. Evitam também o julgamento, fatal, de que aquilo é uma crença, enquanto que o real está do lado de cá, evitam a incompreensão, o preconceito, a contaminação pelo ceticismo, características da visão que deles têm os águasbelenses e, a princípio, todos os demais “brancos”. (2011, p. 76).

É comum que os interlocutores se oponham a discutir determinados assuntos devido ao seu caráter sigiloso. Eliane G. Quirino (2006, p. 104,105) relata um momento de tensão dentro de uma família Fulni-ô quando, de forma coincidente, ela participou de uma conversa sobre a qual os membros da família estavam discutindo em yaathê. Ao perceberem que ela compreendia o diálogo, alguém na sala a interpelou sobre a possibilidade de traição. Nesse instante, a pesquisadora percebeu que o yaathê é o “cofre dos mistérios” Fulni-ô, onde o sigilo é garantido. Experiência semelhante foi observada por Januacele F. Costa (1999, p. 15–18).

O espaço do estranho, especialmente do pesquisador, está cada vez mais sob vigilância por parte dos Fulni-ô. Apesar de demonstrarem contentamento informal quando percebem que um estranho está aprendendo o idioma, a proposta de um não ouricuriano de estudar o yaathê geralmente gera tensões. Aparentemente, os Fulni-ô expressam satisfação com essa aprendizagem, mas, na verdade, desaprovam tal conhecimento.

Assim, o yaathê silencia a compreensão do sigilo pelos não ouricurianos, tornando a espiritualidade Fulni-ô como parte de um “sagrado silencioso” (DANTAS, 2011b), pois “muitos povos que passaram o conhecimento se extinguiram”, dizem os Fulni-ô (ibidem, 2011a, p. 230). Então, no silêncio do sagrado consiste a “dádiva” de existir. É importante ressaltar, que durante as entrevistas muitos Fulni-ô foram enfáticos em afirmar que o segredo era uma “dádiva”.

O idioma, nesse aspecto, atua como uma garantia de proteção, tanto material quanto espiritual. Entretanto, como ficam os Fulni-ô que não dominam essa língua? Eles podem ser comparados aos cristãos que, sem lerem a Bíblia, absorvem seu conteúdo por meio de pregações ou mensagens de outros fiéis.

Essas pessoas não deixam de ser cristãs por não terem domínio da leitura do texto bíblico.

Um exemplo é José Gildo¹²⁹, um indígena Fulni-ô que migrou com sua família para o Rio de Janeiro. Embora não fale ou compreenda o yaathê, ele adquire conhecimento sobre a cosmologia de seu povo por meio das experiências compartilhadas dos ritos Ouricurianos. Isso mostra que, apesar do yaathê ser essencial para a existência material e imaterial dos Fulni-ô, a falta de conhecimento prático dessa língua não restringe seu direito de pertencimento. Assim, fica evidente que o sigilo não está exclusivamente vinculado às questões lingüísticas.

Adicionalmente, supõe-se que a incapacidade de acessar ou compreender esses segredos pode limitar significativamente a habilidade de um indivíduo em merecer e receber as graças. Assim, o segredo, mais do que uma simples tradição ou prática, é visto como um elemento fundamental que liga o indivíduo à teia mais ampla da existência Fulni-ô, garantindo tanto a continuidade cultural quanto a integração harmônica do ser com o universo ao seu redor.

Dessa forma, o sigilo estabelece restrições significativas às práticas dos Fulni-ô frente aos indivíduos que não partilham de seu *ethos*. Não se revelam indiscriminadamente nomes de objetos, fórmulas, movimentos, sons, palavras, cânticos, movimentos, plantas, animais ou minerais. A disseminação de tais elementos só ocorre sob expressa autorização da ancestralidade Fulni-ô.

É bom destacar que alguns pesquisadores do século XX tornaram a presença acadêmica não indígena um “elemento perigoso” ao divulgar aspectos envolvendo o sigilo Fulni-ô, embora não se saiba ao certo a quais aspectos os estudiosos se referiram. Dessa forma, qualquer pessoa é recebida com desconfiança ao buscar conhecer a vida social dos Fulni-ô.

Esse receio não é um fenômeno recente, sendo evidente já na segunda metade do século XIX, quando John Casper Branner (1887, p. 239)

¹²⁹ GILDO (José Gildo Gomes). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 28 dez. 2020. Entrevista.

descreveu os Fulni-ô como de pouca comunicação, mesmo após passar cerca de três meses com eles, obtendo poucos dados sobre seus modos de vida. Da mesma forma, Mário Melo (1930, p. 197) enfrentou forte resistência na década de 1920 ao tentar desvendar os seus segredos, sem sucesso. Nos anos seguintes, alguns pesquisadores conseguiram se aproximar de informações sigilosas, mas isso resultou em problemas internos, com alguns sendo rotulados como delatores e traidores pelos membros da comunidade. Há relatos que o livro “Etnologia brasileira: Fulni-ô os últimos Tapuias” de Estevão Pinto foi por diversas vezes sequestrado de bibliotecas pelos Fulni-ô para ser queimado.

Desse modo, foi a partir das primeiras divulgações de estudos por Estevão Pinto (1935, 1938, 1955a, 1956), Max Henry Boudin (1949), e outros estudiosos, que os Fulni-ô têm acolhido pesquisadores com muita cautela. Exemplos, como o relato de Alfred Métraux (1952, p. 501), sobre o indígena Lourenço, informante de William Dudley Hohental Jr., acusado pelos Fulni-ô de ter revelado segredos da sociedade, revela como esse povo lida com o sigilo.

Não menos significativo, porém, é o depoimento de Luiz Gonzaga de Mello sobre as palavras do Professor Valente, pesquisador próximo a Estevão Pinto e Max Henry Boudin, que lança luz sobre o processo de busca de informações sobre os segredos dos Fulni-ô. A natureza sensível da informação requer que ela seja reproduzida na íntegra:

O professor Valdemar Valente que também pesquisou os Fulniô juntamente com o Prof. Estêvão Pinto e, antes, com o francês Boudin, nos relatou que em uma ocasião, se tentou conseguir informações sobre o Ouricuri através de um índio bêbado. À custa de mais cachaça conseguiu-se uma confissão um tanto mais aprofundada sobre aquelas práticas religiosas. Em consequência, ao saber do ocorrido, o pajé previu uma morte prematura do delator. Com efeito, pouco tempo depois, aquele índio morria. Até hoje não se sabe se de morte natural ou assassinado. Sua morte também poderia ter a ver com a crença de que ninguém revela algum segredo da tribo sem um castigo sobrenatural rigoroso. {Formatting Citation}.

Assim, pode-se afirmar que manter em sigilo os mistérios do Ouricuri se encontra no limiar entre a vida e a morte. Estevão Pinto disse que “[...] os infratores dessa interdição correm riscos pessoais e, quando se trata de algum Fulniô, o resultado é a sua morte prematura ou misteriosa” (1956, p. 148). Essa

relação com o sigilo Fulni-ô persiste até os dias atuais, e as infrações relacionadas às revelações de segredos continuam sendo condenadas.

Na década de 1990, tive o privilégio de conhecer o Senhor Manoelzinho, ex-motorista de Estevão Pinto, que, em razão de ter ocupado tal cargo, foi alvo de acusações similares, embora sempre tenha veementemente negado qualquer envolvimento. Essas alegações acarretam infortúnios sociais, uma vez que o acusado é muitas vezes submetido a um certo ostracismo dentro de sua própria comunidade.

Diante disso e de outros fatores, qualquer empreendimento dedicado ao estudo dos segredos Fulni-ô parece estar destinado ao fracasso (FOTI, 2011, p. 67). Os múltiplos obstáculos que surgem na interação com aqueles que não compartilham a mesma vivência no Ouricuri tornaram os segredos Fulni-ô em barreiras quase intransponíveis.

Assim, os limites espaciais, linguísticos, espirituais e sociais se intensificam continuamente. Além disso, qualquer tentativa de superá-los por meio de “procedimentos científicos” poderia constituir uma violação ética (ibidem.). Essa transgressão não só romperia os laços afetivos com os Fulni-ô, mas também resultaria em penalidades tanto para quem divulga quanto para quem acessa tais informações.

A recusa em expor seus valores e práticas à sociedade dominante, os Fulni-ô impedem a instrumentalização de sua cultura e garantem a perpetuação de seus saberes ancestrais. Desse modo, “a invisibilidade cultural tem operado com um exitoso mecanismo de resistência política”¹³⁰(MELO, 2013, p. 34, tradução nossa).

Tafkyá¹³¹, por exemplo, ao manter contatos frequentes com o mundo externo ao Ouricuri, contou-me que muitas vezes foi chamado de “Foqueiro de Ritual”, devido a divulgar aspectos sociais Fulni-ô que são comuns a muitos povos e que, segundo ele, não representariam problemas se compartilhados. No

¹³⁰ “[...] la invisibilidad cultural ha operado como un exitoso mecanismo de resistencia política” (MELO, 2013, p. 34).

¹³¹ TAFKYA (Procópio Cruz). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020.

entanto, sua participação na Rede Globo de Televisão, especificamente no Programa de Fátima Bernardes e na novela Velho Chico, além de envolver jovens indígenas em viagens por diversas regiões do Brasil, ajudou a atenuar a visão negativa a seu respeito.

Neste contexto, é importante considerar a evolução das percepções e práticas dos Fulni-ô em relação ao uso de plantas medicinais e sagradas, especialmente à luz das interações interculturais. Até a década de 1990, esses conhecimentos permaneciam restritos exclusivamente aos membros do próprio povo Fulni-ô. Esse período também foi marcado por uma aversão pronunciada, particularmente entre os membros mais velhos, em relação às espiritualidades afroindígenas, como Umbanda, Jurema e Candomblé, as quais também veneram o uso sagrado das plantas. Além disso, nesse mesmo período, observei uma resistência significativa à influência da Igreja Evangélica. Essas atitudes podem ser entendidas como uma reação à percepção de ameaça às suas tradições autóctones e uma maneira de preservar a integridade cultural e espiritual em um contexto de pressões externas.

Contudo, nas últimas décadas, tem-se notado uma significativa atenuação dessas barreiras culturais e espirituais. A crescente valorização do multiculturalismo e do respeito à diversidade por parte da sociedade brasileira mais ampla parece ter incentivado os Fulni-ô a repensarem suas próprias posturas em relação a outros grupos étnicos e religiosos. Atualmente, muitos Fulni-ô estão ativamente engajados em intercâmbios culturais com povos de diferentes credos, incluindo os Povos de Terreiro.

Este movimento em direção à inclusão e ao diálogo intercultural não apenas enriquece a experiência Fulni-ô, mas também promove uma compreensão mais profunda e reciprocamente respeitosa das práticas espirituais e medicinais entre diferentes tradições culturais. Através dessas interações, os Fulni-ô podem tanto compartilhar quanto ampliar seu próprio repertório de conhecimentos, contribuindo para a perpetuação e revitalização de suas práticas tradicionais em um mundo cada vez mais interconectado, conforme evidencia o seguinte relato:

Muitos brancos na atualidade procuram os trabalhos na atualidade nativo... muitos brancos vindos mesmo procurar, mergulhar mesmo nesse tipo de trabalho. E era uma coisa assim que era difícil. Por isso que tinha aquele [...] certo processo de restrição.¹³²

Com a melhor compreensão do que deve permanecer sigiloso e o que pode ser compartilhado, muitos temas anteriormente vistos como tabus tornaram-se acessíveis aos não ouricurianos. Assim, conteúdos sobre ações e uso de ervas com enfoques xamânicos e informativos são agora divulgados na internet¹³³ pelos Fulni-ô, facilitando um diálogo mais amplo e inclusivo sobre suas práticas culturais e espirituais. Nesse aspecto, o Cacique Itamar disse que se

nós vamos a Deus¹³⁴ através de um pé de árvore, de um animal, e a gente quer que eles respeitem, então se eles adoram um santo, uma imagem, se ele adora isso, a gente tem que respeitar. Nós temos a nossa forma, os católicos têm, os protestantes têm, os budistas têm, umbanda.¹³⁵

Miguel Bittencourt (2022, p. 189) menciona diversos subgrupos religiosos entre os Fulni-ô, abrangendo espiritismo, catolicismo, budismo e xamanismos. Além disso, destaco a presença da fé Bahá'í e protestante¹³⁶ (Universal Reino de Deus, Testemunho de Geová e Assembleia de Deus). Na interface religiosa, o catolicismo e a fé Bahá'í são apontados por alguns interlocutores como interligados à cosmologia dos ouricurianos. Contudo,

¹³² CACIQUE DJIK (Cícero de Brito). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

¹³³ Canais do Youtube como “Povo da Montanha”, “Morada da Jurema”, “Coletivo Fulni-ô de Cinema”, “Thul'sê Audiovisual”, entre outros, mostram como os Fulni-ô têm se aberto para dialogar e partilhar sobre aspectos envolvendo suas plantas sagradas.

¹³⁴ Como forma de facilitar o diálogo com o mundo não indígena, os Fulni-ô empregam o nome “Eedjadwa Hésa” para indicar a existência de um ser superior aos demais. Estevão Pinto mencionou o termo Sewlihokhlá, cuja tradução é “o grande deus, o criador da gente” (1956, p. 118). Existem alguns nomes sagrados que são acessíveis aos não indígenas, como Flithya-Lha (chuva), Lokheá-Lha (juazeiro), Kheixatká-Lha (Aldeia do Ouricuri), Eidjadwá-Lha (Deus). O sufixo Lha remete ao sagrado.

¹³⁵ CACIQUE ITAMAR (Itamar de Araújo Severo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 08 dez. 2020. Entrevista.

¹³⁶ De acordo com alguns interlocutores os evangélicos não costumam participar do Ouricuri, embora não enfrentem impedimentos para fazê-lo. No entanto, é comum que eles retornem ao Ouricuri, especialmente à medida que envelhecem.

observei existir práticas xamânicas em colaboração com outros povos indígenas, especialmente quando os Fulni-ô participam de eventos fora da Aldeia.

Vale observar, que as restrições eram motivadas não apenas pelo desconhecimento por parte dos não indígenas, mas também pela desconfiança em relação à medicina nativa. Em termos regionais, no passado rezadores e rezadoras Fulni-ô já prestavam serviços à sociedade, antes mesmo de grupos de cafurna-unakesa se deslocarem para diversas regiões do país, compartilhando experiências ancestrais. Há relatos de curas de não indígenas realizadas por líderes espirituais Fulni-ô, como a narrativa do Cacique Djik, que compartilhou a seguinte história:

Então, uma história que uma mulher adoeceu em Santana e aí veio um indígena trazer um recado do esposo dessa mulher dizendo que ela estava doente, que os médicos já haviam desenganado ela. Aí ele disse “vamos fazer a cura dela”... Aí mandou fazer o remédio, fez a pajelança lá, né. Pajé, na época o nome no caso era Pajé Basílio. Aí ele fez essa pajelança, combinou com o Cacique estaria fazendo esse remédio pra cuidar de uma não índia. Ele disse tá certo. Foi aprovado e ela ficou boa. Pra resumir a história ela ficou boa e disse “eu queria agradecer a ele pessoalmente”. Ela veio, e atrás dela veio uma carreta [...] eu não sei se era uma carreta, eu não sei, era uma tonelada, vamos dizer de alimento.¹³⁷

O próprio Juazeiro Sagrado Fulni-ô (Lookhea-Lha) no Ouricuri Velho é reconhecido como um “*locus* espiritual privilegiado”, legitimado pelos católicos regionais (BITTENCOURT, 2022, p. 102). Muitas fitas são amarradas pelos Fulni-ô nesta árvore, atendendo aos pedidos de romeiras e romeiros. Nesse contexto, são os fiéis cristãos que se envolvem com o panteísmo Fulni-ô. Importante ressaltar que, nos Ouricuris, o cristianismo não integra a cosmologia Fulni-ô, e muitos Fulni-ô, especialmente os mais jovens, se identificam como pertencentes a uma religião indígena.

¹³⁷ CACIQUE DJIK (Cícero de Brito). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

ILUSTRAÇÃO 20 – CASA DOS HOMENS, JUAZEIRO SAGRADO E FITAS



FONTE: Miquel Bittencourt (2022)

Na imagem, uma fita vermelha delimita o espaço sagrado reservado aos homens ouricurianos, revelando uma estrutura social complexa e hierarquizada. Esse ato de separação espacial ecoa a importância do sigilo na cultura Fulni-ô, onde o “não-dito” desempenha um papel fundamental na construção da identidade e na manutenção da tradição.

Ao fundo, o Juazeiro Sagrado, adornado com fitas coloridas, simboliza a interseção entre o sagrado ouricuriano e o sagrado não ouricuriano, o visível e o invisível. As promessas feitas a esta árvore, materializadas nas fitas, revelam a crença em um mundo espiritual que transcende o material e que é acessado através de crenças de não indígenas ao que para os Fulni-ô é repleto de segredos.

O sigilo, para os Fulni-ô, não se limita à reserva de informações, mas constitui o cerne de sua cosmovisão. Ao guardar segredos, o indivíduo contribui para a preservação de um conhecimento ancestral transmitido a partir da experiência, o que fortalece os laços coletivos e a conexão com a natureza. O

“não-dito” é a chave para desvendar as camadas mais profundas da cultura Fulni-ô, revelando um universo simbólico rico e complexo, onde o sagrado, o profano e o cotidiano se entrelaçam.

A cisão de 2018 e o levantamento de mais uma aldeia do Ouricuri representaram um marco na história deste povo, exigindo uma reconfiguração das práticas de transmissão do conhecimento ancestral e da manutenção do sigilo. A nova aldeia, ao mesmo tempo em que preserva elementos fundamentais da cultura Fulni-ô, pode apresentar desafios e oportunidades para a adaptação dos ritos e da transmissão dos conhecimentos sagrados, desafiando o próprio povo a encontrar novas formas de manter o sigilo e fortalecer suas ancestralidades.

3.4. A CISÃO: OURICURI VELHO E OURICURI NOVO

A organização Fulni-ô, com suas hierarquias tradicionais, enfrentou uma mudança de paradigma com a cisão que se instaurou em dezembro de 2018, segundo Segundo Otávio R. de Siqueira (2019, p. 02). Esta divisão, prenunciada pelo surgimento de lideranças com a escolha do Cacique Itamar de Araújo Severo em 25 de novembro de 2018 e do Pajé Awassury Araújo de Sá em 08 de dezembro de 2018, culminou na criação de uma nova Aldeia em agosto de 2020, conhecida como Ouricuri Novo. Neste espaço, as lideranças dissidentes estabeleceram-se, marcando uma redefinição significativa na estrutura social e nas tradições espirituais dos Fulni-ô.

Com o falecimento do Pajé Cláudio, em 29 de junho de 2010, o jovem Gildiere Pereira Ribeiro havia assumido sua posição em 30 de julho de 2010. Anos mais tarde, após a morte do Cacique João Pontes em 18 de agosto de 2018, o jovem Cícero de Brito, mais conhecido como Djik, assumiu a função de Cacique. Ambos desempenham, na atualidade, papéis representativos no contexto do Ouricuri Velho.

Conforme a tradição oral Fulni-ô, um evento semelhante ocorreu no final do século XIX e início do século XX, quando o "Ouricuri de Derlindo" foi fechado e um novo Ouricuri foi aberto. Segundo Otávio R. de Siqueira (2019, p.

34) o Pajé João Grande foi possivelmente o responsável pela realocação do Ouricuri para sua atual localização, conhecida como Ouricuri Velho.

A decisão de realocar a aldeia, apesar de ter gerado divergências entre os Fulni-ô na época, foi seguida por todos. Este momento histórico é lembrado com certa desaprovação por alguns Fulni-ô, estabelecendo um paralelo com as recentes tensões. É importante enfatizar que, apesar dos registros de conflitos internos durante essas transições, não existem relatos históricos de uma fragmentação que tenha resultado na duplicação da Aldeia Sagrada. Isso sublinha a complexidade das dinâmicas sociais e culturais desse povo.

Segundo Wilke Torres¹³⁸, atualmente, “os grupos familiares estão dos dois lados”. Esta distribuição dual destaca uma bifurcação na estrutura espiritual, social e ecológica, gerada pela fundação de uma Nova Aldeia do Ouricuri. Embora divididos em locais distintos, ambos os grupos mantêm e perpetuam a mesma cosmologia, evidenciando a continuidade e adaptabilidade das tradições e práticas ancestrais.

As pessoas que saíram do Ouricuri Velho abandonaram, doaram, venderam ou desconstruíram suas casas. Estas ações foram feitas com certa tensão porque teve seu início durante o retiro do Ouricuri Velho de 2019. No entanto, tais interferências nos imóveis, mesmo que de propriedade particular, teriam que ser feitas sob a permissão do Cacique ou Pajé do Ouricuri Velho. É bom salientar, que existe uma adequação de muitos Fulni-ô a esta nova conjuntura social e muitas pessoas, conforme alguns interlocutores até janeiro de 2021 migravam entre uma Aldeia e outra, sem serem impedidas pelas lideranças.

O Ouricuri Novo surgiu através de um impressionante esforço coletivo de mutirão, resultando na construção de quase quatrocentas casas, todas padronizadas com dimensões de 4m x 4m, em apenas 45 dias. A escolha do

¹³⁸ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020.

local foi guiada por uma revelação ancestral, com um critério específico de manter conexões com o ambiente circundante, essenciais para a realização dos rituais.

Antes do levantamento da Aldeia do Ouricuri Novo, uma série de reuniões foi organizada com o propósito de identificar a localização ideal para o novo retiro. Durante esses encontros, o Canto dos Guerreiros, situado na Serra do Comunaty, serviu como espaço para essas deliberações sagradas, destacando-se como um lugar de significado espiritual para os Fulni-ô¹³⁹.

Na fase de construção do Ouricuri Novo, a colaboração da Prefeitura de Águas Belas se mostrou crucial. A administração municipal forneceu equipamentos pesados para o desmatamento e nivelamento do terreno, facilitando assim a preparação física do espaço destinado ao novo aldeamento.

Wadja, ao abordar a potência do Ouricuri Novo, afirmou que este trouxe à comunidade eventos ocorridos há duzentos anos. Em resposta, de acordo com esta interlocutora, alguns indivíduos expressaram um sentimento de plenitude, proferindo palavras como “agora eu já posso morrer, eu já vi, eu já posso morrer”. Conforme as narrativas dos Fulni-ô do Novo Ouricuri, a mudança para esta aldeia está intrinsecamente vinculada a dimensões espirituais, uma vez que o novo caminho traçado foi estabelecido pelos Deuses. Essa convicção proporcionou uma transição afetiva e ecológica mais serena ao saírem do Ouricuri Velho.

Aí você ver como ver como a espiritualidade entra. Eu me criei lá [Ouricuri Velho], meus pais se criaram lá. Esse Ouricuri tem mais de 200 anos. Mas, no momento que disseram tá errado... e fizeram o outro. É como se o outro. Tipo assim aquilo tudo que tinha... o que tinha lá no outro Ouricuri no meu ver, pra mim, tem lá, nesse outro... não fez falta... a força tá onde eu acredito que esteja. [...] aonde que tiver a natureza eu tenho casa porque aqui eu me sinto bem.¹⁴⁰

¹³⁹ Atualmente, no Canto dos Guerreiros ocorrem encontros para realização de atividades relacionadas a cânticos, danças, fogueiras, defumações, aplicações de rapé, entre outras ações voltadas para uma vivência nativa com turistas e pesquisadores.

¹⁴⁰ MESTLÊ (Jailson Correia Daca). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 26 dez. 2020. Entrevista.

Os residentes do Novo Ouricuri enfatizam com vigor suas impressões sobre a transformação vivenciada, destacando a continuidade e enriquecimento do que já existia. Há uma replicação dos aspectos ecológicos e espaciais, assim como das dinâmicas sociais ligadas aos grupos familiares e, notavelmente, no domínio espiritual, em relação ao Ouricuri Velho. Consequentemente, a essência da cosmologia Fulni-ô se mantém preservada em ambas as Aldeias.

Para muitos Fulni-ô, o Ouricuri transcende o período dos Retiros, imbricando-se permanentemente em suas vidas. Esse é o caso de Nathaxkya¹⁴¹, integrante do TolêLha do Ouricuri Novo, cuja dedicação se intensificou após deixar o Ouricuri Velho, comprometendo-se a estar sempre pronta para responder aos deveres ancestrais.

ILUSTRAÇÃO 21 – PÁTIO OURICURI VELHO



FONTE: Ivaldo Matos (S/D)

ILUSTRAÇÃO 22 – PÁTIO OURICURI NOVO



FONTE: Wirle (2021)

Nos dois Ouricuris, os Fulni-ô reservam espaços distintos para homens e mulheres (MELO, 2013, p. 111). No que diz respeito aos homens, tais locais são referidos como “Camarinha”¹⁴², “Casa dos Homens”, “Oskasato Ceté” (BRAGA, 2010, p. 19) ou “Wia-Lha” (MELO, 2013, p. 112). As mulheres e

¹⁴¹ NATHAXKYA (Jairlene Ferraz de Siqueira). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 15 dez. 2020. Entrevista.

¹⁴² A Camarinha é um espaço no Ouricuri semelhante ao “Ádito” dos Tapuias liderado pelo Chefe Drarug mencionado no tratado de Barléu (1948, p. 265, 266), onde se guardava elementos sigilosos. Entre os Fulni-ô é um local sagrado e segredado, onde a espiritualidade ocorre com muita potência. Outros Povos Indígenas no Brasil, principalmente do tronco Macro-Gê, têm locais reservados aos homens.

crianças ocupam residências denominadas “Kexatkalhá Ceti” (BRAGA, 2010, p. 19) e são proibidas de adentrar os espaços masculinos, estando restritas a uma distância aproximada de trinta metros antes de chegar ao “Juazeiro Sagrado”. O Pajé Awassury¹⁴³, por sua vez, questiona o termo “Ceti” utilizado por Palloma C. R. Braga, argumentando que pode ter ocorrido um equívoco na tentativa de uma tradução precisa. Isso porque “Ceti” (Seti) não se correlaciona com “kexatka (kexa = lugar; tka=pequeno), lugar pequeno”. Segundo Januacele Francisca da Costa (1999, p. 30), alinhada ao Pajé Awassury, “kexatkalya” refere-se ao Ouricuri, o local sagrado dos Fulni-ô.

Com a cisão, o Território Indígena Fulni-ô passou a ser constituído por duas Aldeias destinadas à celebração dos eventos ouricurianos, uma mudança que, segundo Wilke Torres, provocou significativa inquietação entre as famílias da Aldeia. Diante dessa transformação, propõe uma questão crítica para pesquisas futuras: “Como e de que maneira as famílias se sentem impactadas pela ruptura no contexto do ritual?”¹⁴⁴ Ele levanta essa problemática como um ponto de reflexão importante, deixando o caminho aberto para futuras investigações sem se comprometer com a busca por respostas imediatas.

A escolha de um ou outro Ouricuri alterou significativamente diversas formas de parentesco, amizades, coleguismos, parcerias e relações profissionais. Assim, podem ser identificadas as seguintes variáveis decorrentes da cisão:

- Famílias cujos casais se separam, resultando na disputa pelos filhos entre os diferentes Ouricuris.
- Casais mantendo relações amistosas mesmo ao participarem de Ouricuris distintos.
- Indivíduos transitando entre um Ouricuri e outro sem uma definição clara de lealdade.

¹⁴³ PAJÉ AWASSURY (Awassury Araújo de Sá). **Sobre Plantas e Locais**. WhatsApp, 16 mai. 2023. Texto.

¹⁴⁴ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020.

- Alterações nas relações estabelecidas pelos casais, tradicionalmente vinculadas à matrilocalidade¹⁴⁵, em que noras e genros passam a fazer parte do Ouricuri oposto ao dos sogros e sogras, resultando no bloqueio dessa vivência social.
- Casais que se separam durante a realização dos Ouricuris e retomam a união após o término do retiro conjunto.
- Crianças e adolescentes, antes amigos e amigas, que tiveram suas relações rompidas a partir desse processo.

Diversas situações surgiram com a cisão dos Fulni-ô, demandando uma análise cuidadosa. Com isso, uma nova dinâmica foi estabelecida na organização das lideranças internas, resultando na presença de “dois Pajés, dois Caciques, dois [...], tudo foi duplicado, né? Dois Ouricuris, né? Tudo foi refeito [...], Uma compreensão para alguns de um processo de renovação, para outros um processo de invenção, de revolução”¹⁴⁶.

Na cosmologia Fulni-ô, as figuras de liderança são entendidas como existências perenes que transcendem os indivíduos, ocupando um espaço e tempo que vai além da mera presença física. Nesse sistema de crenças, tais papéis são incorporados pelas pessoas, que se tornam veículos de responsabilidades e ações sociais específicas.

Como mencionado por uma liderança, a figura do Cacique é eterna: “Cacique nunca morre”. Isso indica que a replicação dessas posições de liderança não seria considerada possível, pois a ordem social preconizava a singularidade de cada função. Em cada Aldeia Sagrada só há espaço para apenas um Pajé, um Cacique e outras lideranças que deles dependem na estrutura organizacional.

A criação de uma segunda Aldeia de Ouricuri introduziu um fenômeno de duplicação não apenas nas funções e estruturas sociais, mas também nas narrativas que compõem a tradição e o imaginário Fulni-ô. Assim, esse processo

¹⁴⁵ Os Fulni-ô se organizam de forma patrilinear e matrilocal (PINTO, 1955a, p. 187, 1956, p. 123, 235). Nesse contexto, a patrilinearidade implica que a descendência segue a linhagem do pai, enquanto a matrilocalidade indica que o casal reside próximo aos pais da noiva. A patrilinearidade é alterada apenas quando os filhos têm um pai não Fulni-ô, seguindo, nesse caso, o parentesco paterno da mãe.

¹⁴⁶ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020.

de duplicação levou a uma redefinição de elementos anteriormente considerados imutáveis, como à emergência de elementos sagrados, que dialeticamente sempre existiram. A duplicação dos elementos sagrados, exemplificada pelos dois Juazeiros, revela a complexidade do processo de redefinição da cultura Fulni-ô, onde elementos tradicionais são reinterpretados e adaptados às novas circunstâncias.

O Ouricuri Velho é marcado pela presença do Juazeiro Sagrado, uma árvore central que reúne diversas outras plantas essenciais à vida do aldeamento. Da mesma forma, o Ouricuri Novo compartilha dessa característica, possuindo igualmente um Juazeiro Sagrado que serve como núcleo para o ecossistema sagrado ao redor.

De acordo com os interlocutores do Ouricuri Novo, a ancestralidade, em sua essência, permaneceu inalterada, reforçando a ideia de que as existências na nova aldeia são reconhecidas como verdadeiras dentro desse contexto. No entanto, o início dessa cisão foi marcado por uma fase de negação mútua, onde cada lado questionava a legitimidade e a autenticidade do outro, indicando um processo complexo de reconhecimento e aceitação das mudanças provocadas pela coexistência de duas Aldeias de Ouricuri.

Os dois espaços mantiveram suas estruturas sociais e ecológicas sólidas, fundamentadas em um código ancestral de conduta. Desse modo, contendo árvores sagradas, terreiro de rituais, agrupamentos de casas, calendários para as reuniões no Ouricuri, Noites Furtadas, estruturas de liderança e formação de mais um TolêLha. Contudo, em 2019, o Ouricuri foi realizado apenas pelos que permaneceram no Ouricuri Velho, enquanto os outros ficaram sem o evento naquele ano, causando constrangimento coletivo.

As divergências mais perceptíveis estão relacionadas às relações com a Igreja Católica. A participação de não ouricurianos e de representantes da Igreja Católica na abertura do retiro nas Aldeias Sagradas, bem como na Festa de Nossa Senhora da Conceição (Yassakhlane), foram rejeitadas pelos representantes do Ouricuri Novo, enquanto os Fulni-ô do Ouricuri Velho mantiveram-nas.

Eliane G. Quirino (2006, p. 114) observou uma tendência entre os Fulni-ô, particularmente entre uma parte dos jovens, de manifestar descontentamento com a presença de não indígenas durante o primeiro dia da abertura do Ouricuri nos anos 2000. Este descontentamento motivou a criação de um abaixo-assinado que pedia o término da celebração da Missa Católica, que tradicionalmente marcava o início do Retiro. Segundo os depoimentos coletados dos Fulni-ô, esta pesquisadora apontou que o Ouricuri, reservado para a vivência de práticas ancestrais deste povo, deveria excluir quaisquer elementos ou simbologias católicas.

O Pajé Wassury esclarece que no Ouricuri Novo não ocorre a presença da Igreja Católica ou políticos da região para marcar o início do retiro, como ocorre no Ouricuri Velho. Esta ausência de ações externas para sinalizar o início da reunião coletiva mantém a sociedade não ouricuriana desinformada sobre a data específica do evento, refletindo a intenção de preservar e fortalecer as especificidades culturais Fulni-ô em suas práticas espirituais.¹⁴⁷

Muitos participantes do Ouricuri Novo expressaram uma inclinação ideológica para se distanciar da Igreja Católica. Isso é evidenciado por comentários como: “[...] está chegando perto da gente se desligar da Igreja. A própria Igreja revelou o interesse que tem em implantar o catolicismo”¹⁴⁸. Esta percepção destaca uma relação de dominação da Igreja sobre os indígenas, considerada bastante clara, embora muitos Fulni-ô tenham demorado a reconhecê-la ou não reconhecem.

A problemática se aprofunda com a atuação de religiões totalitárias, absolutistas e dominadoras, que promovem uma visão homogeneizadora e servem como instrumentos ideais para o colonialismo (PAZ, 2018, p. 23). Tais instituições, incluindo a Igreja Católica, muitas vezes atuam discretamente, impondo sua ideologia de maneira sutil, de modo que as pessoas e grupos

¹⁴⁷ PAJÉ AWASSURY (Awassury Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 dez. 2020. Entrevista.

¹⁴⁸ WADJA (Marilena Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede - Águas Belas. 08 dez. 2020, Entrevista.

sociais afetados podem não perceber imediatamente o processo de dominação em curso.

No contexto da abertura do Ouricuri Velho, a prática engloba a realização da Missa, que conta com a participação da Igreja Católica, Romeiros, Políticos e Turistas durante a manhã do primeiro domingo. A manutenção do caráter católico do evento é possivelmente impulsionada por considerações de ordem econômica e política, dada a notável presença de uma vasta gama de artesanato nesse dia e a intensificação das relações entre políticos locais e regionais durante o encontro.

Ao destacar a participação do TolêLha na procissão católica na Aldeia durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição¹⁴⁹ (Yassakhlane) e a Missa de abertura do Ouricuri, Miguel Bittencourt (2022, p. 185) instiga uma reflexão sobre a interconexão dos rituais, apontando para os significados subjacentes às práticas de poder. O autor também registrou a realização de batismos, sendo alguns de cunho privado durante o Ouricuri e outros públicos na Igreja Católica (ibidem, p. 187).

Outra mudança está relacionada ao calendário distinto de realização dos eventos nos dois Ouricuris. As datas para o início dos rituais Ouricuris são anunciados na aldeia apenas alguns dias antes do retiro, que ocorre entre os meses de agosto a dezembro. Em 2020 e 2021 iniciaram e terminaram em domingos distintos da seguinte forma:

ILUSTRAÇÃO 23 – CALENDÁRIO DO OURICURI

ALDEIA	INÍCIO DO RETIRO		FIM DO RETIRO	
Ouricuri Velho	2020	30 agosto	2020	13 dezembro
Ouricuri Novo		06 setembro		06 dezembro

¹⁴⁹ Diversos Fulni-ô adotam a denominação “Festa da Cultura Fulni-ô” em substituição à tradicional designação voltada à celebração da Santa. Apesar da persistência de rituais católicos, os festejos englobam uma pluralidade de atividades, incluindo a comercialização de artefatos indígenas, apresentações de cântico e dança de cafurna-unakesa, projeções de produções cinematográficas indígenas e a realização de oficinas culturais, entre outras ações. O evento é realizado entre fevereiro e março de cada ano, a depender do calendário católico de eventos.

Ouricuri Velho	2021	05 setembro	2021	12 dezembro
Ouricuri Novo		15 agosto		28 novembro

FONTE: O autor (2022)

Para os Fulni-ô, a presença no Ouricuri transcende a simples ação de migração; ela constitui um aspecto central de sua existência, a tal ponto que a ideia de não participar é considerada inconcebível. A ausência de todo um coletivo durante o Ouricuri de 2019, devido à dissidência, provocou uma comoção profunda, sublinhando a importância deste retiro na estrutura social e espiritual do povo.

Relatos de alguns membros do Ouricuri Novo destacaram que a ausência observada naquele ano seria insustentável nos anos subsequentes. Eles afirmaram que a falta de um espaço adequado para o retiro forçaria eventualmente todos a retornarem à forma de vida anterior à cisão. Tal cenário ressalta o papel crítico do ritual do Ouricuri na manutenção da continuidade cultural e espiritual dos Fulni-ô.

Então, esta divisão culminou na coexistência de dois rituais de Ouricuri, um denominado Ouricuri Velho e outro designado como Ouricuri Novo, conforme Lula¹⁵⁰, Técnico em Contabilidade (FUNAI) e atualmente Coordenador Técnico desta instituição em Águas Belas. Embora as terminologias estejam em processo de assimilação nas narrativas de muitos indivíduos, acredita-se que essas designações representem adequadamente os respectivos espaços rituais.

Essa divisão acarretou alterações tanto nas relações interpessoais quanto nas instituições, formais ou informais. Nesse contexto, por exemplo, os grupos de cafurna-unakesa, encarregados de disseminar as expressões artísticas-culturais Fulni-ô, passaram por reconfigurações com as mudanças nas posições de seus membros. Assim, tanto os aspectos relacionados às lideranças de grupos quanto às participações dos liderados tiveram, na maioria dos casos,

¹⁵⁰ LULA (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista. É relevante destacar que Lula, coordenador técnico da Funai junto aos Fulni-ô, observou que essa cisão acrescentou desafios adicionais à administração da aldeia.

que ser ajustados para um novo contexto, cujo princípio é a proximidade com as pessoas de um mesmo Ouricuri¹⁵¹. Por exemplo, as viagens em grupo para apresentações e venda de artesanato, assim como as participações em eventos locais, precisaram ser reorganizadas com os participantes que compartilham um Ouricuri em comum.

Por outro lado, a divisão em duas Aldeias também subtraiu os problemas. Então, o Ouricuri Velho teve sua população reduzida e conforme os seus líderes os problemas antes comuns relacionados a água, a divisão da carne doada pela Prefeitura¹⁵² e as insatisfações de muitas pessoas com as lideranças deixaram de existir. É importante ressaltar que essa sensação foi recíproca, afetando igualmente as lideranças do Ouricuri Novo, que anteriormente vivenciaram os mesmos problemas no Ouricuri Velho.

3.5.ALGUNS MOTIVOS PARA A CISÃO

Durante os anos de 1990, entre os Fulni-ô, emergiu um movimento insurgente. Esse movimento teve como característica a busca por estabelecer uma forma de poder que permitisse a negociação direta com o Estado. Assim, a proposta das pessoas, representantes desse movimento, propunha que às lideranças tradicionais ocupassem apenas suas funções tradicionais, ou seja, deveriam ficar exclusivamente envolvidas nas questões relacionadas ao Ouricuri. Em contrapartida, as novas lideranças seriam formadas objetivando representar os Fulni-ô no âmbito externo (MELO, 2013, p. 13). No entanto, uma parcela dos Fulni-ô demandava do Cacique e Pajé uma atuação administrativa para além das questões relacionadas ao Ouricuri, o que contrariava o grupo de dissidentes.

É importante salientar, que o Pajé e o Cacique, ao mesmo tempo em que exercem suas funções religiosas, têm responsabilidades políticas e

¹⁵¹ A única exceção que tomei conhecimento refere-se ao casal Fulni-ô Lizandra Araújo e Iaponã Amorim, os quais frequentam Ouricuris distintos. No entanto, é notável a presença da esposa nas viagens relacionadas ao grupo de Cafurna-Unakesa no qual o esposo faz parte.

¹⁵² Em 2020, conforme Yaimim (04 jan. 2021, interlocução), foram doados 20 bois pela Prefeitura de Águas Belas para o abastecimento de carne para cada Ouricuri.

administrativas em relação às organizações não indígenas, especialmente em relação ao Estado brasileiro. Nesse contexto, suas representatividades entre os Fulni-ô devem prevalecer sobre quaisquer outras que eventualmente possam surgir, como, por exemplo, uma coordenação da FUNAI, um Secretário Municipal Indígena, um vereador ou quaisquer outras lideranças.

Jorge H. Diaz (2015, p. 155, 156) afirma que a história Fulni-ô é marcada por outras formas de liderança, além dos seus líderes tradicionais. Nesse aspecto, é importante destacar que, desde os anos de 1750 até o início dos anos de 1980, os Fulni-ô eram representados em relações institucionais fora da Aldeia por Diretores ou Inspetores de Índio, Capitães, Maiorais, Encarregados de Posto, Chefes de Posto e Funcionários da Terceira Delegacia da FUNAI (atualmente, Coordenador Local da FUNAI). Em muitas ocasiões, essas representações eram desempenhadas pelos próprios indígenas. Segundo informações de Lula¹⁵³, esse panorama começou a mudar com a promulgação da Constituição brasileira de 1988, que ampliou a autonomia dos Povos Indígenas, reduzindo, pelo menos teoricamente, a tutela do Estado e fortalecendo os processos de decisões locais.

Paralela à Constituição de 1988, decisões internacionais foram fundamentais para o fortalecimento da política indígena. Sérgio N. Dantas destaca temas como desenvolvimento, sociedade transcultural e culturalismos contemporâneos como parte da agenda política internacional, presentes em reuniões internacionais, tais como:

[...] Vienna's Programo Actions Declaration, Indigenous and Tribal Peoples Convention (Convenção 169 do '*International Labor Organization*'), as Resoluções do Parlamento Europeu, além da "Agenda 21", no seu capítulo 26, apontando a necessidade de criação de uma consciência universal e de produção de conhecimento científico que promovam e garantam a participação integral das sociedades indígenas na sociedade envolvente. (2002, p. 44).

¹⁵³ LULA (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

Isso evidencia o avanço nas políticas internacionais voltadas para os Povos Indígenas. A participação ativa desses povos nos Estados nacionais, pelo menos teoricamente, resultou em novas instâncias de tomada de decisões, incluindo a definição dos ocupantes de cargos de liderança.

Com as pressões dos próprios indígenas em torno dessas novas posturas mundiais, a FUNAI designou um Cacique Administrativo na década de 1990, reconfigurando os paradigmas sociais que compunham as lideranças e organizações Fulni-ô. Com essa ação, os dissidentes se fortaleceram politicamente entre o próprio povo, embora "[...] desencadeando um processo de formação de facções internas, geralmente de maneira disruptiva, entre diversos tipos de liderança" (DANTAS, 2002, p. 58).

A primeira nomeação do cacique administrativo ocorreu em 1994, sendo José Correia Ribeira o escolhido. No entanto, essa escolha não recebeu o apoio das lideranças do Pajé e Cacique (Ibidem.). Além do Cacique Administrativo, havia uma “espécie de conselho” composto por doze líderes (SIQUEIRA, 2019, p. 18). Durante esse período, a associação Fokhlassa foi formada, e o Cacique Administrativo conseguiu em 1995 nomear o Chefe do Posto Indígena, utilizando como principais pautas a Demarcação da Terra Indígena e a Anexação da Terra da Fazenda Però¹⁵⁴ ao território Fulni-ô (Ibidem.).

No que diz respeito aos processos decisórios relacionados à Fazenda Però, Otávio Rocha de Siqueira apresenta a seguinte informação: "As terras da fazenda foram divididas entre os doze líderes do grupo e as aproximadamente

¹⁵⁴ Informações sobre a aquisição da Fazenda Però podem ser encontradas no Ofício 353 da FUNAI, Brasília, 21 de junho de 2002. Segue o segundo parágrafo deste ofício, assinado por Reinaldo Florindo (Diretor de Assuntos Fundiário), o qual julgo importante para compreensão parcial do desfecho dessa ação: “Desculpando-nos pela excessiva demora na resposta, esclarecemos a Vossa Excelência que o assunto já se encontra solucionado, conforme cópia anexa da *Escritura Pública de Declaração de Reconhecimento de Terra Indígena*, datada de 20 de setembro de 2000, mediante ordem bancária nº 2000OB001307 do Banco do Brasil S/A, a quantia de R\$ 240.565,31 (duzentos e quarenta mil, quinhentos e sessenta e cinco reais e trinta e um centavos), como forma de pagamento das benfeitorias do citado imóvel” (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999). O reconhecimento como Terra Tradicional Indígena por parte do Sr. José Rufino Gama, então proprietário, deu celeridade ao processo da fazenda de 206,0 hectares (SIQUEIRA, 2017).

90 famílias que participaram da ocupação, todas vinculadas à dissidência" (2019, p. 19). Importante salientar, que a ocupação e aquisição da propriedade da fazenda foi de consenso de todos os Fulni-ô, visto que se tratava de ampliar a proteção do espaço sagrado da Aldeia do Ouricuri.

Otávio R. de Siqueira (ibidem.) observa que, por volta dos anos 2000, testemunhou-se o declínio do grupo de dissidentes originalmente formado junto ao Cacique Administrativo. Esse enfraquecimento pode ser atribuído às emergentes divisões internas, que refletiam a complexidade crescente das dinâmicas sociais e políticas Fulni-ô.

Esse processo de ruptura interna e divergências intensificaram nos anos 2000, podendo ser correlacionados a uma série de desafios socioeconômicos significativos. Segundo Ivson José Ferreira (2000, p. 51), a crescente escassez de terras e as denúncias de corrupção, favorecimentos familiares e enriquecimento ilegal contribuíram no aumento das tensões. Áurea F. A. A. Gerum e Werner Doppler (2011, p. 70) corroboram essa perspectiva, observando que muitas famílias Fulni-ô enfrentam a falta de terras disponíveis para atividades agrícolas.

Além das questões internas Fulni-ô, Carla S. (2011, p. 144, 145) destaca que, em 2006, as terras em Águas Belas estavam marcadas por intensas tensões devido a conflitos entre três grupos distintos: indígenas, quilombolas e águas-belenses. Esses conflitos complicaram significativamente a gestão e o domínio das terras no município, exacerbando as disputas pelos direitos sobre as áreas habitadas.

Adicionalmente, os interlocutores Wilke Torres¹⁵⁵ e Witxo¹⁵⁶ destacaram haver tensões específicas entre os Fulni-ô não participantes do Ouricuri, que reclamam o direito a terra. Isso afeta diretamente ao direito social de indígena, inclusive a posse sobre os lotes. Embora, alguns sejam na

¹⁵⁵ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020.

¹⁵⁶ WITXO (Maike Torres de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista

atualidade proprietários de alguns lotes, eles são considerados pelos próprios membros do grupo como posseiro, pois são percebidos como “quase Fulni-ô” a não poderem participar do Ouricuri¹⁵⁷.

Conforme alguns interlocutores, alguns indígenas, em busca de melhorar sua renda, adotaram a seguinte estratégia: propuseram a proprietários de lotes a troca de suas terras por uma casa que eles mesmos se comprometiam a construir. O depoimento de Witxe, compartilhado por outros, ilustra essa prática: “Eu vou construir, viu 'Romério', vou fazer uma casa para você, uma casa de tijolos (já que as casas eram predominantemente de taipa, de barro). E, em troca, você me cede sua terra”¹⁵⁸. Essa estratégia, juntamente com outras, permitiu que algumas pessoas adquirissem lotes ou “chão de casas”, alcançando estabilidade econômica e integrando-se a um estrato social mais próspero do que a maioria das famílias Fulni-ô. Por outro lado, retirou das famílias desavisadas o direito a posse dos seus lotes¹⁵⁹.

Os Fulni-ô atribuem à sociedade brasileira e ao próprio Estado nacional a culpa de ter introduzido a noção de uso individualizado da terra, que contraria a sua noção coletiva de relação com a terra. Segundo Witxo¹⁶⁰, uma vez que esse problema foi causado pela sociedade não indígena, é responsabilidade dessa mesma sociedade encontrar soluções para questões

¹⁵⁷ É fundamental destacar que provavelmente o crescimento contínuo da população Fulni-ô contribuiu para o aumento do número de famílias indígenas sem acesso a terras dentro do próprio território. Além disso, apesar das limitações impostas pela posse privada de terras, que resultaram na perda de direitos de algumas famílias, relatos indicam que proprietários indígenas de lotes frequentemente disponibilizam terras para parentes interessados em cultivá-las. Essa prática sugere uma tentativa de mitigar internamente as consequências da escassez de terras.

¹⁵⁸ WITXO (Maike Torres de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

¹⁵⁹ Walter Coutinho Jr. e Juliana Gonçalves Melo (2000, p. 58) destacaram a presença de pelo menos 485 residências nas áreas adjacentes ao patrimônio da cidade, sujeitas ao pagamento do “chão de casa”. É evidente que, atualmente, esse número deve ter aumentado significativamente, sendo, pelo menos, quadruplicado, conforme pude observar informalmente durante minha pesquisa de campo. Apesar de buscar informações nas secretarias municipais e na FUNAI sobre a quantidade de “chão de casas” e “terrenos” arrendados, não obtive esses dados de modo objetivo.

¹⁶⁰ WITXO (Maike Torres de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

dessa natureza. Dessa forma, a gestão e resolução desses problemas deveriam ser conduzidas por meio de instituições públicas e organizações da sociedade civil, como a FUNAI, o Ministério Público, a SESAI, o Governo Estadual, entre outras.

Ivson J. Ferreira (2000, p. 48), argumenta que a intensificação das divisões entre os Fulni-ô é uma decorrência do inadequado gerenciamento por parte da FUNAI, o qual acentuou as tensões internas até culminar em rupturas. Além disso, é comum os Fulni-ô responsabilizarem aos poderes e instituições públicas pela resolução de questões sociais, econômicas, ambientais, estruturais, territoriais, educacionais e, inclusive, internas. Um exemplo disso é a solicitação pelos Fulni-ô ao Ministério Público para intervir na cisão social que resultou no surgimento de uma nova aldeia do Ouricuri, resultando no “PARECER TÉCNICO Nº 1040/2019 – SPPEA” (SIQUEIRA, 2019).

Diante disso, Otávio R. de Siqueira (2019, p. 64), representando o MP, propôs quatro hipóteses para explicar a divisão dos Fulni-ô. 1) interseções entre o âmbito político, financeiro e religioso; 2) disputas por recursos e poder político; 3) ajustes nas questões relacionadas à concentração de renda e poder; e 4) necessidade de um respeito mais aderente aos aspectos religiosos tradicionais.

É fundamental destacar o depoimento da professora Wadja (Marilena Araújo de Sá) para Sérgio N. Dantas em 2002, cujo conteúdo prenunciava o início de um Novo Ouricuri: “Estamos no fim de alguma coisa má, muito ruim, mas que vai acabar... Inclusive o Ouricuri. O Ouricuri, como é realizado agora, vai acabar, mas haverá um novo Ouricuri, não como esse de hoje, mas um novo Ouricuri” (2002, p. 153). Este depoimento adquiriu um tom profético com a formação de um novo Ouricuri anos depois. Otávio R. Siqueira (2019, p. 04) denominou esta separação como “divisão”, “cisão” ou “dissidência” do Povo. Os Fulni-ô, por sua vez, denominaram este evento como “o racha da aldeia” (BITTENCOURT, 2022, p. 221).

Outro ponto crucial para a origem da cisão é a disponibilidade de água, visto que as questões sociais e econômicas estão intrinsecamente ligadas às disparidades na distribuição e qualidade dos recursos hídricos (CAMPOS,

2011, p. 145). O arrendamento da terra e venda de água, contribuiu para acentuar o distanciamento econômico entre os indivíduos e as famílias Fulni-ô¹⁶¹.

Na atualidade, no Ouricuri Velho¹⁶², o fornecimento de água nas residências se realiza por meio de caixas d'água estrategicamente posicionadas em elevações, possibilitando que a água alcance as torneiras mediante a pressão atmosférica. Entretanto, para as famílias cujas moradias não são diretamente contempladas por esse sistema, a obtenção de água ocorre por meio do acesso à caixa d'água ou mediante pagamento a indivíduos encarregados de abastecer seus reservatórios.

No Ouricuri Novo, a distribuição de água é viabilizada por meio de carros-pipa fornecidos pela prefeitura da cidade. Até o ano de 2022, nesta Aldeia, eram disponibilizadas caixas-d'água em locais estratégicos para que os moradores pudessem obter água para suas residências.

No entanto, a emergência de dois Ouricuris, embora envolta em elementos sigilosos, destaca-se pela relevância da indenização de 3,5 milhões de reais a ser destinada pela CHESF (Companhia Hidroelétrica do São Francisco) a 18 famílias, cujas torres da empresa estavam localizadas nos seus referidos lotes¹⁶³. Conforme relatórios técnicos e depoimentos dos interlocutores, essas estruturas inviabilizaram o uso do terreno bem como o seu entorno,

¹⁶¹ Cabe ressaltar que as restrições ambientais que emergem durante o ciclo das chuvas, resultando em escassez de água nas populações nordestinas, acarretam desafios sociais e econômicos, especialmente nas comunidades rurais

¹⁶² É preciso ressaltar, que no Ouricuri Velho o acesso a água ocorria através de um “Barreiro de se Beber” que tinha próximo a Aldeia do Ouricuri Velho, mas por questões de contaminação por lixo foi desativado (CACIQUE DJIK, 17 dez. 2020).

¹⁶³ O antropólogo Otávio Rocha da Siqueira me informou (03 de fev. 2022, WhatsApp) existir na Procuradoria da República do município de Garanhuns/PE um parecer técnico da CHESF relacionado a indenização Fulni-ô (nº 2/2017-SEAP/CRP5) e outro parecer referente a dissidência Fulni-ô Nº 1040/2019 – SPPEA. No dia 07 de fevereiro de 2022 solicitei ao PRM/Garanhuns informações e arquivos sobre tais documentos. A minha solicitação foi indicada pela instituição com o nome de “manifestação de número 20220009633”, sendo recebida, cadastrada pela instituição. Passados mais de um mês da minha solicitação, recebi os referidos documentos de modo virtual, primeiramente, e depois físico através de um CD enviado pelos Correios.

impossibilitando investimentos econômicos ou mesmo o acesso natural e fluído dentro da TI (Terra Indígena).

Nesse aspecto, o uso individualizado do território, a partir da posse dos lotes por famílias específicas, contribuiu no surgimento desse problema. Isso porque as iniciativas de loteamento que ocorreram no final do século XIX para os “caboclos de Águas Belas” (descendentes Carnijó), embora parcialmente retificadas nos anos de 1920 com sua redistribuição, mantiveram boa parte do território distribuído entre as famílias.

Porém, segundo a CHESF, a complexidade do procedimento é ressaltada devido à necessidade de uma decisão conjunta das lideranças, os Caciques e os Pajés (Ouricuris Novo e Velho), visto que ambos não chegaram a uma decisão sobre como a indenização deveria ocorrer. Desse modo, a inclusão de novas lideranças, representativas do Ouricuri Novo, trouxe uma dificuldade adicional na solução judicial para a indenização dos proprietários dos lotes onde as torres da CHESF estão situadas. Provavelmente, essa situação, marcada de muitas reuniões e discussões para a disponibilização dos recursos, influenciou no desfecho da cisão e não solucionou o repasse dos recursos para os donos dos lotes ou mesmo para o coletivo indígena.

Se há uma concepção entre muitos Fulni-ô de que o usufruto dos lotes pertence ao particular que os detém, e essa perspectiva pode ser defendida mesmo por aqueles que não possuem lote, há outros insatisfeitos com o uso privado do território. Esta complexa interação entre o território, as práticas sociais e as representações simbólicas configura um cenário desafiador para a atuação das lideranças Fulni-ô, exigindo uma constante negociação e mediação de interesses e significados (SÁ, 2018, p. 69).

Aparentemente, a possibilidade de divisão emerge quando recursos, cargos e status, provenientes principalmente de estruturas governamentais, integram-se ao cotidiano da aldeia. Isso gera modalidades distintas de obtenção de recursos financeiros e poder, desencadeando dinâmicas complexas que podem contribuir para a fragmentação do grupo.

4. MODELOS DE GESTÃO INDÍGENA E RESPOSTA À COVID-19

4.1. GESTÕES

Clarissa Bueno Wandscheer e Ivy Sabina Ribeiro de Moraes (2013, p. 227) destacam a singularidade da gestão nos TI's em cada território, refutando a existência de uma fórmula universal aplicável a todos os povos. No caso dos Fulni-ô, a estrutura organizacional voltada à manutenção de suas sociabilidades e interação com o meio exige formas de liderança que transcendem as tradicionais. Essa necessidade se estende aos âmbitos da sociedade civil e dos governos no país, resultando em uma gestão multifacetada e dinâmica.

A intrincada maneira como este povo combina o modelo tradicional de organização social com os modelos administrativos vigentes no Brasil, seja no âmbito municipal, estadual ou federal, revelou-se profundamente significativa. Sua estrutura organizacional, que abrange desde economia e meio ambiente até educação, saúde, infraestrutura, política, cultura e lazer, demonstra a capacidade dos Fulni-ô de adaptar e integrar diferentes sistemas de gestão.

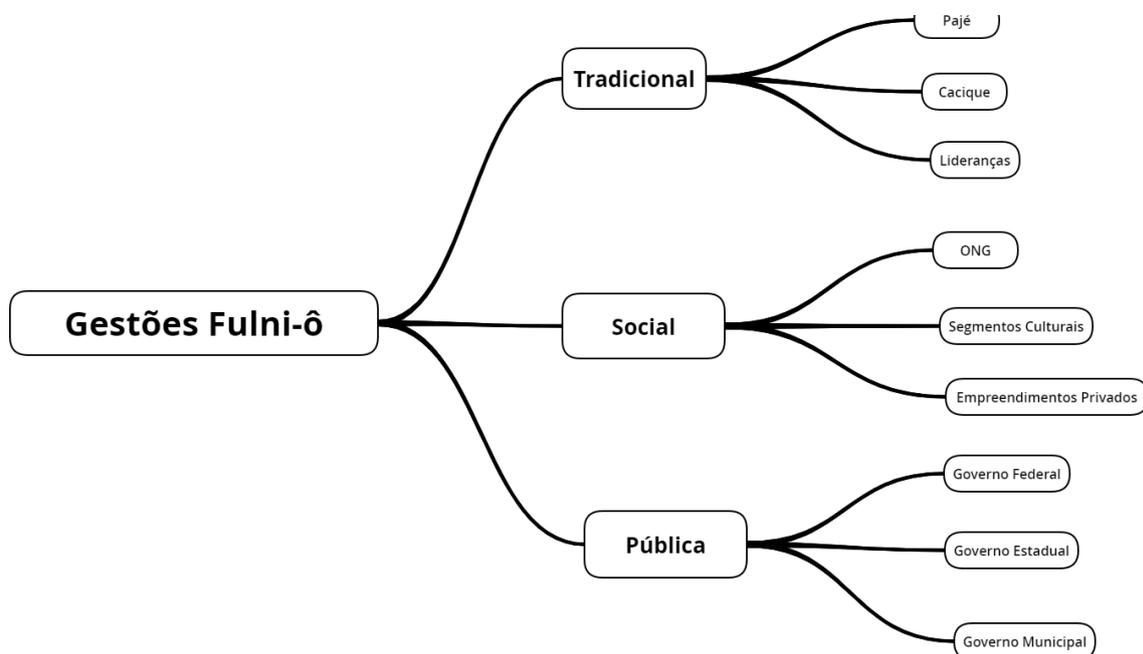
Foi no contexto de saúde, especialmente durante a pandemia da Covid-19, que as práticas de gestão dos Fulni-ô mais me impressionaram. Suas estratégias para enfrentar a crise sanitária refletem uma abordagem que combina conhecimento tradicional com medidas modernas de saúde pública, destacando a dinâmica e resiliência de sua organização social.

Assim, a gestão entre os Fulni-ô se baseia em dois pilares: nas estruturas da sociedade nacional e em sua cosmologia. Essa dualidade se traduz em uma complexa teia de relações, onde diferentes formas de poder coexistem e se interconectam. Esses modelos de gestões demonstram a capacidade de adaptação e resiliência desse povo, ao mesmo tempo em que permite o diálogo e a interação com a sociedade nacional em constante transformação.

Estas dimensões abrangem não apenas aspectos socioeconômicos, como emprego e geração de renda, acesso e qualidade da saúde, educação, mas também questões culturais, ambientais e políticas, como a gestão e preservação do território, políticas ambientais, implementação de políticas

indígenas específicas, atividades de lazer, práticas espirituais e dinâmicas de interação social.

ILUSTRAÇÃO 24 – GESTÕES FULNI-Ô



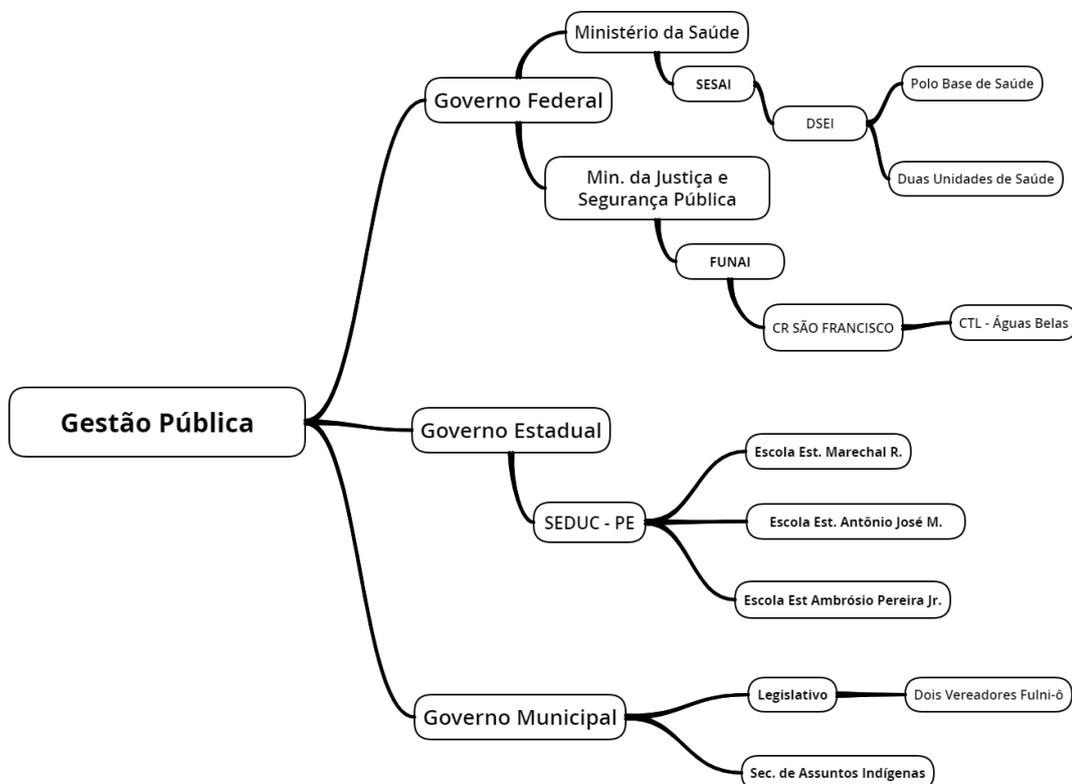
FONTE: O autor (2022)

O fluxograma apresentado demonstra a complexidade dos modelos de gestão presentes entre os Fulni-ô. A gestão pública, influenciada pelas instituições nacionais, coexiste com a gestão social, que se baseia em práticas públicas, comunitárias, privadas e cooperativas. Ambas se entrelaçam com a tradição ancestral de liderança, onde os líderes espirituais e comunitários desempenham um papel fundamental na tomada de decisões. Essa combinação reflete a capacidade dos Fulni-ô de adaptar suas práticas de gestão às demandas do mundo contemporâneo, mantendo o foco em seus valores e conhecimentos tradicionais.

4.1.1. Gestão Pública

A configuração da gestão pública entre os Fulni-ô é delineada através de estratégias e intervenções coordenadas em três níveis de governo: Federal, Estadual (Estado de Pernambuco) e Municipal (Águas Belas). Tal estrutura é fundamental para o entendimento das relações intergovernamentais e da forma como estas influenciam diretamente a autonomia e a sustentabilidade das práticas culturais, educacionais, econômicas, ambientais e de saúde deste povo. A figura a seguir ilustra de forma detalhada a estrutura da gestão, pública entre os Fulni-ô, abarcando as esferas relevantes mencionadas:

ILUSTRAÇÃO 25 – GESTÕES PÚBLICA



FONTE: O autor (2022)

Este fluxograma delinea de forma clara e concisa as diversas esferas de gestão pública que influenciam a vida dos Fulni-ô. A imagem evidencia a complexa rede de relações institucionais que envolvem este povo, desde o nível federal até o municipal. Demonstra a existência de uma rede complexa de

relações intergovernamentais que envolvem os diferentes níveis de gestão. Essas relações são fundamentais para a definição de políticas públicas e a alocação de recursos para os Fulni-ô. A articulação entre os diferentes níveis de governo é essencial para garantir a autonomia e a sustentabilidade de suas práticas culturais, sociais e econômicas.

▪ **Governo Federal**

O governo federal exerce um papel fundamental na gestão dos povos indígenas brasileiros através de órgãos como o Ministério da Saúde (com a SESAI e o DSEI) e o Ministério da Justiça e Segurança Pública (com a FUNAI). No tocante à saúde, essa presença é delineada pelo DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), que configura uma estrutura composta por um Pólo Base de Saúde e duas Unidades de Saúde, sendo os AIS (Agentes Indígenas de Saúde) os principais responsáveis por sua operacionalização. Conforme preconizado pela SBMFC (Sociedade Brasileira de Medicina da Família e Comunidade), os serviços oferecidos por essas unidades são:

- Acompanhamento de crescimento e desenvolvimento;
- acompanhamento de gestantes;
- atendimento aos casos de doenças mais frequentes (infecção respiratória, diarreia, malária);
- acompanhamento de pacientes crônicos;
- primeiros socorros;
- promoção à saúde e prevenção de doenças de maior prevalência;
- acompanhamento da vacinação;
- acompanhar e supervisionar tratamentos de longa duração.¹⁶⁴

Segundo Otávio R. de Siqueira, o Pólo-Base de Saúde Fulni-ô tinha, em 2021, a seguinte estrutura organizacional:

¹⁶⁴ Sociedade Brasileira de Medicina de Família e Comunidade. **Como funciona o serviço de organização de saúde indígena no Brasil.** Site Disponível em: <https://www.sbmfc.org.br/noticias/como-funciona-a-organizacao-dos-servicos-de-saude-indigena-no-brasil/>. Acesso em: 19 mar 2022.

[...] 52 profissionais no total, divididos em duas equipes, com um médico e dois enfermeiros para cada equipe, além de “odontólogos, assistente social, farmacêutico, Assessor Indígena, Técnicos de Enfermagem, Auxiliar de Saúde Bucal, Agentes Indígenas de Saúde (21 profissionais) e Agentes Indígenas de Saneamento (11 profissionais), e ainda apoio administrativo (Auxiliar de Serviços Gerais, Vigilância e Motoristas)”. Dos 21 agentes indígenas de saúde, um trabalha no polo-base, e outros cinco como agentes de endemias. Todos eles trabalham exclusivamente para o DSEI-PE. (2021, p. 461).

Nesse contexto, a partir das informações fornecidas, percebi que a estrutura organizacional e a infraestrutura dos serviços da Saúde na Aldeia propiciam amplo acesso aos cuidados de saúde. Essa constatação sugere avanços nas políticas voltadas para este setor entre os Fulni-ô, indicando uma melhoria significativa na disponibilidade e acessibilidade aos serviços de saúde na comunidade.

De modo geral, as Unidades Básicas de Saúde (UBS), entidades vinculadas diretamente ao Sistema Único de Saúde (SUS), desempenham a coordenação do atendimento de saúde em diversos contextos, abrangendo espaços urbanos, rurais, ribeirinhos e das florestas. Contudo, os Pólos de Saúde Indígena (PSIs) concentram-se de forma específica nas necessidades dos povos indígenas nas áreas previamente mencionadas, buscando integrar saberes tradicionais às práticas biomédicas.

ILUSTRAÇÃO 26 – UNIDADE BÁSICA DE SAÚDE



FONTE: O autor (2022)

ILUSTRAÇÃO 27 – POSTO INDÍGENA DE SAÚDE FULNI-Ô



FONTE: O autor (2022)

O segundo aspecto relacionado à atuação do Governo Federal entre os Fulni-ô diz respeito às questões territoriais sob a supervisão da FUNAI. Concretamente, o papel desta instituição está primariamente associado às problemáticas fundiárias e à gestão territorial, abrangendo arrendamentos de chão de casa, terrenos rurais, disputas de espaços e preservação da terra. Nesse contexto, a FUNAI é responsável pelo gerenciamento de 427 lotes de propriedade dos Fulni-ô, cuja última subdivisão foi efetuada na década de 1920.

Apesar do potencial significativo impacto da FUNAI nas políticas indígenas, em dezembro de 2020, percebi uma aparente desestruturação da instituição, especialmente no que diz respeito às Coordenações Técnicas Regionais (CRs) e Coordenações Técnicas Locais (CTLs)¹⁶⁵. Por exemplo, embora haja meios de transporte disponíveis para a unidade (uma Van 2008 e uma Picape Mitsubishi L200), os custos relacionados a combustíveis e manutenções não são integralmente cobertos de forma contínua, limitando a

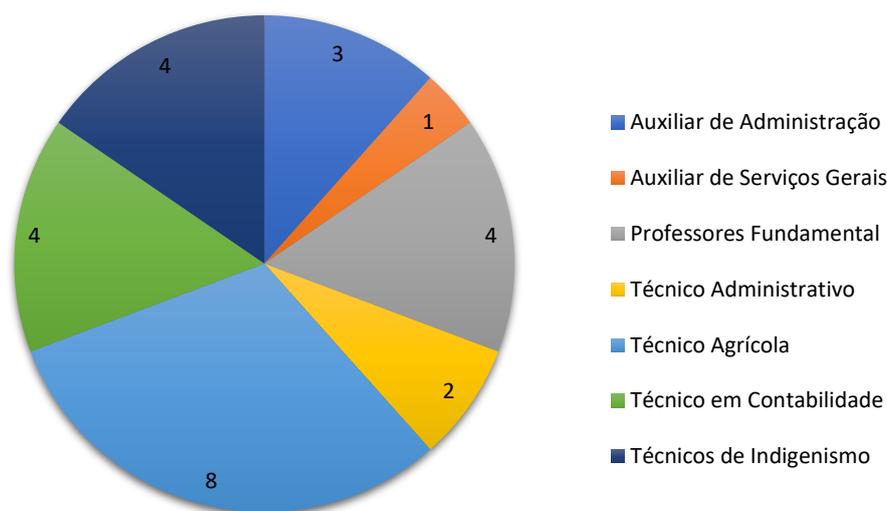
¹⁶⁵ Sobre a reestruturação da FUNAI em 2009 consultar o seguinte site: [https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_\(Funa_i\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_(Funa_i)). Acessado em: 19 mar. 2022.

utilização efetiva. Adicionalmente, o prédio da Coordenação Técnica Local da FUNAI encontra-se notavelmente danificado e em estado de abandono.

Os “Funcionários” , termo usado para se referir aos colaboradores da FUNAI, desfrutam de um padrão de consumo superior ao de diversos membros da coletividade¹⁶⁶. A presença de funcionários Fulni-ô em diferentes setores funcionais é um indicativo da importância da participação indígena na gestão de políticas públicas que os afetam diretamente.

As funções de auxiliar de administração, serviços gerais, professor, técnico em administração, agricultura, contabilidade e indigenismo podem suprir as necessidades da comunidade, fortalecendo sua autonomia. Esses cargos promovem empoderamento social, melhoram os serviços e as relações internas e externas.

ILUSTRAÇÃO 28 - GRÁFICO DE FUNCIONÁRIOS FULNI-Ô NA FUNAI



FONTE: O autor (2022)

¹⁶⁶ Contudo, observa-se uma crescente diversificação das atividades econômicas entre os Fulni-ô, com profissionais como médicos, professores universitários e proprietários de terras obtendo rendas significativas. Nessa dinâmica, a posse da terra adquiriu novos significados, com alguns indivíduos ampliando seus recursos através de arrendamentos, venda de água, consórcios agrícolas e outros empreendimentos.

O gráfico apresentado oferece um panorama geral da participação funcional dos Fulni-ô na FUNAI. No entanto, para uma análise mais aprofundada, seria necessário complementar essas informações com dados qualitativos sobre as experiências e desafios dos funcionários indígenas na instituição. O que não é o intuito deste trabalho.

O que pude observar é que, embora a FUNAI mantenha um quadro considerável de funcionários na Aldeia, as funções e a presença dos técnicos dessa instituição se manifestam localmente de maneira discreta. A gestão da instituição carece de regras claras para o cumprimento da carga horária e não possui um planejamento de ações bem definido. Surpreendentemente, a comunidade parece não se incomodar com esses aspectos, já que em nenhum momento foi expresso qualquer juízo de valor sobre as responsabilidades desses funcionários. Ao que tudo indica, esse *modus operandi* é comum em outras unidades da FUNAI no país.

- **Gestão Estadual**

No âmbito do Governo Estadual de Pernambuco, a gestão educacional é conduzida com um foco especial na educação indígena. É importante destacar que, neste estado federativo, a gestão pública dessa área foi deliberadamente assumida por coletivos indígenas. Esse movimento se contrasta com a tendência observada no resto do Brasil, onde a responsabilidade pela Educação Básica geralmente recai sobre os municípios.

A decisão estratégica dos povos indígenas pernambucanos baseia-se no reconhecimento de preconceitos locais arraigados, oriundos de conflitos históricos ligados à posse de terras. Conforme analisado por Lídia Márcia L. de Silveira Cerqueira (2014, p. 117), essa escolha por uma gestão educacional indígena autônoma reflete o esforço para superar esses obstáculos históricos e assegurar uma educação que respeite e valorize a cultura e os direitos dos povos indígenas.

Esta iniciativa está alinhada à Convenção 169/1989 da Organização Internacional do Trabalho, como também com a Declaração de Jomtien, proclamada na cidade homônima na Tailândia, em 1990, sob os auspícios da

UNESCO, na qual o Brasil é signatário. Este encontro internacional, que contou com a participação de múltiplos países, firmou um compromisso coletivo em prol da universalização do acesso à educação.

A partir de iniciativas políticas como essas, a educação voltada para contextos rurais, indígenas, ribeirinhos e quilombolas floresceu nos anos de 1990, inserindo-se no panorama educacional brasileiro como parte de uma política pública que contribuiu para a formação da Pedagogia da Alternância¹⁶⁷. Nesse cenário, surgiram cursos como "Pedagogia da Terra", "Licenciatura em Educação no Campo" e "Licenciaturas Interculturais Indígenas", todos concebidos com base nos princípios da Pedagogia da Alternância. Essas ações provocaram mudanças significativas na legislação educacional do país, abrindo caminho para que diversos espaços sociais brasileiros pudessem experimentar a interseção entre educação e territorialidade dentro das salas de aula¹⁶⁸.

O calendário escolar Fulni-ô é ajustado conforme as tradições locais, iniciando-se com o término do retiro do Ouricuri em dezembro e finalizando em agosto, quando se inicia um novo período de retiro. Essa programação, estabelecida desde 1949, destina-se a respeitar os ciclos culturais dos Fulni-ô, resultando em um calendário acadêmico que se diferencia significativamente do calendário escolar nacional. Tal adaptação reflete as necessidades e interesses específicos dos Fulni-ô e requer ajustes correspondentes no calendário escolar

¹⁶⁷ A Portaria Interministerial que envolveu os Ministérios da Justiça e da Educação MJ/MEC nº 559 de 16 de abril de 1991 retirou a Educação Escolar Indígena do Ministério da Justiça e colocou-a sob responsabilidade do Ministério da Educação, baseando sua decisão na reivindicação que os povos indígenas fizeram por “uma escolarização formal com características próprias e diferenciadas, respeitadas e reforçadas suas especificidades culturais”, o que já era direito adquirido e garantido por meio do Artigo 210 da Constituição de 1988 (SILVEIRA-CERQUEIRA, 2014, p. 116).

¹⁶⁸ Um marco significativo nesse contexto é a Lei nº 11.645/2008 do Brasil, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional para incluir o ensino obrigatório da história e cultura indígena nas escolas de ensino fundamental e médio do país. Esta lei representa um passo importante na inclusão de conteúdos indígenas nos currículos educacionais, ampliando a perspectiva trazida pela Lei nº 10.639/2003, que já estabelecia a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira. Juntas, essas leis contribuem para uma educação mais diversificada e representativa da cultural do Brasil

municipal (BITTENCOURT, 2022, p. 62). No território, existem três instituições escolares públicas¹⁶⁹ que seguem este calendário adaptado.

- **Escola Estadual Indígena do Ensino Fundamental e Médio Marechal Rondon.**

ILUSTRAÇÃO 29–ESCOLA INDÍGENA MARECHAL RONDON



FONTE: O autor (2021)

Fundada em 1929 por iniciativa do SPI sob uma perspectiva integralista, esta instituição oferece vagas para ensino infantil, médio e para a Educação de Jovens e Adultos (EJA) (CAVALCANTE, 2012, p. 181). Inicialmente gerida por políticas municipais de educação, a escola está atualmente sob administração estadual (SILVEIRA-CERQUEIRA, 2014). Entre 2009 e 2011, Simone Cristina Cavalcante registrou um total de 1.497 estudantes, 72 professores e 7 coordenadores pedagógicos na instituição (2012, p. 181). Contudo, a cisão impactou significativamente esses números, com a escola passando para a gestão dos representantes de Ouricuri Velho. Esse fator resultou na não participação dos membros de Ouricuri Novo na instituição.

¹⁶⁹ Segundo Adriano Júnior Luna da Silva, que é indígena Fulni-ô e atua como Coordenador do Núcleo de Educação Escolar Indígena (NEEI) e da Gerência Regional do Agreste Meridional (GRE/AM) da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, todos os funcionários dessas instituições são contratados em regime temporário.

De acordo com dados fornecidos por Adriano Júnior Luna da Silva¹⁷⁰, coordenador da instituição, em 2024, a Escola Indígena Fulni-ô Marechal Rondon possui dois prédios em funcionamento: a sede e o anexo. Com um total de 119 professores, a instituição destaca-se pela predominância de profissionais indígenas, representando mais de 97% do corpo docente. Além dos professores, a equipe é composta por 6 merendeiras, 10 auxiliares de serviços gerais e 3 porteiros, distribuídos entre os dois prédios. Essa significativa presença de professores indígenas demonstra a capacidade de articulação e envolvimento com a educação entre os Fulni-ô. Foram 1.168 estudantes matriculados em 2024.

É relevante destacar que atualmente essa instituição recebe alunos da cidade de Águas Belas, promovendo uma participação diferenciada entre os indígenas Fulni-ô e os não indígenas. Nesse contexto, é estabelecido que os não indígenas devam se retirar das salas de aula quando os temas abordados são de natureza indígena e sigiloso.

Embora a Escola Marechal Rondon seja a primeira instituição educacional registrada na Aldeia, as primeiras ações educacionais entre os Fulni-ô, durante os anos de 1920 e 1930, foram conduzidas por Maria Luisa Jacobina. Essa professora pioneira além de se dedicar ao ensino do catecismo, também ministrou aulas de leitura e trabalhos manuais. Em visita à escola, Mário Melo (1930, p. 190) testemunhou meninas e meninos entoando o hino nacional, sob orientação da referida professora.

¹⁷⁰ Adriano Júnior Luna da Silva é indígena Fulni-ô Coordenador do NEEI (Núcleo de Educação Escolar Indígena) interligado a Gerência Regional do Agreste Meridional/PE (GRE/AM).

- **Escola Estadual Indígena Bilingue Antônio José Moreira¹⁷¹.**

ILUSTRAÇÃO 30–ESCOLA BILINGUE ANTÔNIO JOSÉ MOREIRA



FONTE: O autor (2021)

Inaugurada em 1987 pela professora Wadja (Marilena Araújo de Sá), a Escola Bilingue Antônio José Moreira representa um marco na luta pela valorização da cultura indígena Fulni-ô. Com o objetivo de preservar e difundir o *yaathê*, língua materna da comunidade, a escola recebeu inicialmente 305 estudantes, demonstrando a importância da educação bilíngue para a identidade e o fortalecimento do povo Fulni-ô. Conforme detalhado por Lídia M. L. de C. Silveira *et. al.* (2012, p. 37), a instituição desempenhou um papel fundamental na formação de lideranças indígenas e na promoção da autonomia da comunidade.

Em 2023, segundo dados fornecidos por Emany Araújo de Sá, essa instituição educacional foi transformada em uma escola de ensino regular, que abrange os níveis de Ensino Infantil, Fundamental e Médio. Essa transição foi

¹⁷¹ O terreno para a construção desta Escola foi doado por Francisco Joventino de Araújo.

decorrente da formação de um novo Ouricuri, unindo todos os frequentadores da instituição ao Ouricuri Novo.

A Escola Bilingue Antônio José Moreira possui uma equipe de 61 funcionários, composta por 36 professores Fulni-ô do ensino regular e 11 professores de yaathê, além de 14 funcionários administrativos. Com uma matrícula de aproximadamente 511 estudantes em 2023, a instituição oferece educação infantil, fundamental e ensino médio. Pioneira na criação da primeira cartilha de alfabetização em yaathê, desenvolvida por sua fundadora, a escola desempenha um papel fundamental na manutenção da língua e da cultura Fulni-ô, contribuindo para o fortalecimento da identidade e da autonomia da comunidade.

- **Escola Estadual Indígena do Ensino Infantil e Fundamental I Ambrósio Pereira Júnior**

ILUSTRAÇÃO 31 –ESCOLA INDÍGENA AMBRÓSIO PEREIRA JÚNIOR



FONTE: O autor (2021)

Esta instituição é localizada na Aldeia Xixiakhlá atendendo 121 estudantes, sendo acrescido ao seu currículo o ensino do yaathe. Em 2024, conforme informações fornecidas por Adriano Júnior Luna da Silva, esta

instituição educacional ofereceu Ensino Infantil e Fundamental, empregando um total de 14 professores, duas merendeiras e três auxiliares de serviços gerais. Foram 205 estudantes matriculados em 2024.

Nessas escolas, os métodos de ensino do yaathê baseiam-se em duas metodologias distintas. A primeira foi desenvolvida pela professora Fulni-ô Wadja no final da década de 1980. A segunda é atribuída à professora Fulni-ô Fábيا Pereira da Silva, da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). É importante destacar que, embora o yaathê tenha sido ensinado em ambientes escolares desde a década de 1980, somente em 2010 ele foi oficialmente incorporado como disciplina na matriz curricular das escolas Fulni-ô, conforme documentado por Miguel C. Bittencourt (2022, p. 91).

Quanto aos aspectos metodológicos, a professora Wadja relatou ter recebido apoio significativo da linguista Adair Pimentel Palácio. Desde o final dos anos 1980 seu método de escrita foi adotado na aldeia, onde rapidamente ganhou aceitação entre os professores e a comunidade em geral¹⁷². Com o auxílio da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), ela conseguiu publicar duas cartilhas educativas e desempenhou um papel crucial na construção da Escola Antônio José Moreira.

Por outro lado, a professora Fábيا buscou na Universidade conhecimentos para padronizar a escrita do yaathê, levando em consideração aspectos fonológicos, morfológicos e sintáticos da língua. O método desenvolvido pela professora Fábيا foi implementado na Escola Marechal Rondon e está atualmente em fase de aprimoramento¹⁷³.

A escola, assim como outros espaços institucionais vitais para a transmissão e compartilhamento de informações, é utilizada pelos Fulni-ô como

¹⁷² Sobre os trabalhos da professora Wadja ver artigo "Tribo dos Fulni-ô aprende a escrever na própria língua", do jornal do Brasil em 21 de jun. de 1987. Disponível em: chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/4634_20090915_162218.pdf. Acesso em: 02 de fev. de 2024.

¹⁷³ PROFESSORA FÁBIA (Fábيا Pereira da Silva). **Yaathê**. Whatsapp – Áudio e Texto. 28, 28 e 29 ago. 2021. Conversa.

um meio para promover experiências significativas como povo. No entanto, dentro da própria aldeia, existem discordâncias sobre formas alternativas de transmissão do conhecimento que não se alinham com as práticas tradicionais no contexto do Ouricuri.

Historicamente, a escola brasileira, especialmente durante o período colonial e a República, serviu como um instrumento de dominação cultural, produzindo conhecimentos que reforçavam a identidade nacional europeia e marginalizavam as culturas indígenas. Ao valorizar a escrita, a razão e os conteúdos eurocêntricos, a escola desconsiderava as epistemologias indígenas, baseadas na oralidade, na experiência prática e na conexão com a natureza. Esse contraste entre os métodos educacionais convencionais e os saberes ancestrais revela a necessidade constante de repensar a educação, buscando valorizar a diversidade cultural e promover uma educação intercultural.

A declaração dos Povos Indígenas de Pernambuco, "educação é um direito, mas tem que ser do nosso jeito" (SILVEIRA-CERQUEIRA, 2014, p. 117), reflete a luta por uma educação que valorize suas histórias, línguas, cosmovisões e práticas pedagógicas tradicionais. A Educação Escolar Indígena, nesse sentido, representa uma construção complexa e política, marcada por dinâmicas sociais tensionadas, como o racismo e a desigualdade. Ao entrelaçar saberes ancestrais com as demandas do presente, ela busca descolonizar a educação e promover a justiça social.

- **Gestão Municipal**

A administração pública municipal está estruturada em torno do poder executivo e do legislativo, representado pelos vereadores. Nesse cenário, os Fulni-ô desempenham um papel significativo, ocupando posições tanto no executivo – em cargos efetivos, comissionados e contratados – quanto no legislativo municipal. Em 2018, dois vereadores Fulni-ô foram eleitos, cada um

representando distintamente o Ouricuri Velho e o Ouricuri Novo, refletindo a diversidade e o engajamento político dessa comunidade¹⁷⁴.

Através de acordos políticos estabelecidos entre o prefeito e os vereadores, são delineadas estratégias de apoio aos Fulni-ô durante o mandato municipal. Neste contexto, os vereadores desempenham um papel fundamental, dedicando uma parcela significativa de suas agendas às necessidades da população que representam.

Embora as práticas políticas desses representantes municipais sigam um padrão comum a muitas cidades do interior do Nordeste, marcado por relações de reciprocidade e clientelismo, suas ações se destacam pelo impacto positivo na qualidade de vida dos Fulni-ô. Ao que parece, apesar das negociações do prefeito com várias autoridades indígenas, como Pajés e Caciques, são nas interações com os vereadores que as decisões sobre designações de cargos e implementações de políticas para o bem-estar dos Fulni-ô ganham maior relevância e efetivação.

Um exemplo emblemático desse aspecto está relacionado as questões ambientais na Aldeia, destacando-se a colaboração entre vereadores e a Prefeitura de Águas Belas. A concessão de um caminhão coletor de lixo urbano, operacional três vezes por semana, exemplifica esse esforço conjunto para mitigar problemas ambientais. A preocupação com o lixo, a presença de

¹⁷⁴ É fundamental ressaltar que minha pesquisa de campo ocorreu logo após as eleições municipais de 2020. Na ocasião, os Fulni-ô elegeram dois vereadores, um representante do Ouricuri Velho (Valdo do Xixiaklá — PV) e outro do Ouricuri Novo (Gilson Fulni-ô — Avante). A partir de relatos, os procedimentos eleitorais transcorreram de maneira semelhante aos demais municípios do Nordeste, envolvendo todas as negociações e acordos necessários para a eleição de um vereador. No caso do vereador do Novo Ouricuri, sua eleição foi realizada sem custos de campanha, conforme relatado por seus correligionários e opositores. Esta foi sua primeira candidatura. Esses resultados são recorrentes para muitos candidatos que não têm afiliação partidária, mas decidem se aventurar na política em algum momento e acabam sendo bem-sucedidos. Apesar de ambos pertencerem a Ouricuris distintos, conseguem conquistar votos de pessoas de ambas as localidades, como relatam em depoimentos.

cachorros nas ruas e a poluição do Riacho Boqueirão¹⁷⁵, especialmente em áreas periféricas da aldeia, são desafios persistentes. Apesar de esforços constantes e reuniões com lideranças, além dos apelos nos meios de comunicação conforme relatado pelos vereadores, tais questões continuam a demandar atenção, constituindo uma área prioritária para o governo local.

Outro aspecto crítico na dinâmica diária da Aldeia Urbana, que envolve a administração municipal, é a recorrente deficiência e interrupções no fornecimento de energia elétrica. Durante minha estadia no campo, observei frequentes episódios de falta ou falhas na eletricidade. O Vereador Valdo do Xixiakla¹⁷⁶ atribui esses problemas à “inadimplência”¹⁷⁷ da Aldeia no pagamento das tarifas, o que resulta em desinteresse por parte da Companhia de Energia em resolver essas questões. Ele prevê que futuras gerações da Aldeia assumirão a responsabilidade financeira pelo consumo de energia, expressando otimismo de que essa situação não perdurará indefinidamente.

Adicionalmente, os vereadores Fulni-ô focam seus esforços na administração municipal, com especial atenção a áreas como saúde, transporte,

¹⁷⁵ Januacele F. da Costa (1999, p. 07), natural de Águas Belas, relata que a Ribeira do Boqueirão, um córrego que separa a cidade da aldeia, foi um importante ponto de abastecimento de água até meados dos anos 1960. As margens e as fontes do riacho eram locais onde as pessoas lavavam roupas e carregavam água em latas, galões e carroças de tração humana e animal. Relatos de Fulni-ô mais velhos indicam que o riacho era um local comum para banho e pesca durante a infância. Atualmente, apenas a fonte do riacho e seus arredores estão livres de dejetos humanos, pois produtos químicos e lixo são liberados pelas ações de moradores da cidade e da própria aldeia.

¹⁷⁶ VALDO DO XIXIAKHLA (Reginaldo Alves Santos). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

¹⁷⁷ Desde a década de 1980, quando suas terras foram atravessadas por torres de transmissão elétrica, os Fulni-ô enfrentam os impactos socioambientais e culturais dessa infraestrutura. Em resposta, a comunidade decidiu suspender os pagamentos à CELPE (Companhia de Energia de Pernambuco), como compensação pelos danos causados. A ameaça de derrubar as torres, caso o fornecimento de energia fosse interrompido, demonstra a determinação dos Fulni-ô em defender seus direitos e seu território. O Parecer Técnico nº 2/2017, de Otávio Rocha de Siqueira, (2017) aprofunda a análise desse conflito, apresentando um panorama detalhado da situação e propondo soluções técnicas que contemplem as necessidades e os saberes tradicionais Fulni-ô.

Ouricuri, eventos festivos e emprego público¹⁷⁸. Ao priorizar essas pautas, conseguem benefícios significativos para o bem-estar da comunidade e atendem às demandas específicas de grupos familiares e indivíduos.

Nesse contexto de planejamento municipal, o Plano Municipal de Cultura de Águas Belas (2010) surge como um exemplo de estratégia para o setor cultural. Segundo o plano, entre 2001 e 2008, a prefeitura disponibilizou um orçamento de R\$ 4.979.727,76 para a Secretaria de Cultura, Lazer e Turismo (SECULTR)¹⁷⁹. No entanto, o documento não especifica em quais setores da cultura esses recursos foram aplicados.

É comum que as gestões municipais destinem recursos significativos para grandes eventos locais, incluindo o pagamento de bandas e a montagem de estruturas de palco e som. Na atualidade, a pasta da cultura gerencia uma série de eventos no município, que são citados a seguir com seus respectivos períodos de realização:

- Festa de São Sebastião (jan.).
- Carnaval (mar./fev.).
- Festa de N. Sra. da Conceição na Aldeia – Festa da Cultura (mar./fev.).
- Emancipação Política (13 de jun.).
- Festejos Juninos Festa de Sto. Antônio no Povoado Garcia (13 de jun.).

¹⁷⁸ Conforme observado durante a pesquisa, há uma notável ausência de informações sobre indicadores sociais e culturais nas Secretarias de Assuntos Indígenas e Cultura, Turismo e Meio Ambiente. Além disso, esses dados também não foram encontrados em fontes oficiais como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esta lacuna informacional sublinha a necessidade de uma abordagem mais abrangente e integrada na documentação e disponibilização de indicadores relevantes para compreender as dinâmicas sociais e culturais dos povos indígenas.

¹⁷⁹ A Secretaria de Cultura, Turismo e Meio Ambiente de Águas Belas –SECULT - foi criada em 2001 para resolver problemas políticos referentes a contratação de pessoal para pagamento de dívida política. Essa informação foi fornecida pelo atual secretário Tié (Izaquiel Braz de Oliveira), em entrevista concedida em 3 de dezembro de 2020. Além disso, nos finais dos anos 1990, já existiam muitas ações nos diversos setores da sociedade na intenção de mobilizar os segmentos culturais em prol do desenvolvimento econômico regional através do turismo e da comercialização de produtos culturais. O Plano Decenal de Cultura de Águas Belas (2010/2020), por sua vez, foi construído a partir de uma gestão participativa do município com os governos federal e estadual. No entanto, com a mudança das políticas públicas do governo federal, muitos Sistemas de Cultura perderam a validade, inclusive o de Águas Belas.

- Festa da Agricultura Familiar (ago.).
- Entrada no Ouricuri (ago./set.).
- Festa da Independência do Brasil (07 de set.).
- Festa das Águas (set.).
- Festa de Nossa Sra. da Conceição (08 de dez.).
- Natal (25 de dez.).
- Festa de Reveillon (31 de dez.).

É importante salientar que, além dos investimentos orçamentários em eventos já mencionados, uma parcela significativa dos recursos da Secretaria de Cultura, Turismo e Meio Ambiente é destinada à contratação de artistas Fulni-ô. Esses recursos apoiam tanto performances musicais que transcendem as tradições indígenas quanto manifestações culturais genuinamente Fulni-ô. Notavelmente, os investimentos direcionados especificamente aos Fulni-ô tendem a priorizar mais fortemente as produções musicais nativas, refletindo uma valorização especial das suas expressões culturais ancestrais¹⁸⁰.

A produção musical Fulni-ô, com ênfase em suas expressões nativas, emerge como um vetor significativo de promoção de Águas Belas em âmbito nacional. Tal proeminência é evidenciada no segmento “Economia da Cultura” do Plano Municipal de Cultura de Águas Belas, que coloca em destaque a valorização da cultura indígena Fulni-ô (ÁGUAS BELAS, 2010, p. 08). Embasado por este plano, existe um objetivo articulado de transformar Águas Belas em um centro de turismo indígena reconhecido em Pernambuco, fomentando o desenvolvimento local através de colaborações estratégicas entre o município e o governo estadual.

Nesse sentido, muitos águas-belenses admiram as condutas serenas dos Fulni-ô, reconhecendo-os como exímios artistas nas esferas da música, dança, pintura, escultura, e em todas as suas realizações. Essa perspectiva

¹⁸⁰ TIÉ (Izaquiel Braz de Oliveira). **Interlocução**. Águas Belas, 04 dez.2020. Entrevista.

reflete discursos que delineiam percepções e vivências diversas entre os habitantes de Águas Belas e os Fulni-ô¹⁸¹.

A cidade de Águas Belas e a aldeia Fulni-ô compartilham uma rica diversidade de experiências artísticas. De acordo com o Secretário Tié, o município é conhecido por sua variedade musical, que inclui gêneros como funk, rezas, benditos, ladainhas e, principalmente, o forró pé-de-serra. Além disso, eventos e grupos culturais como Reisado, Pega de Boi no Mato, Cavalgada, Vaquejada, Aboios e Repentistas fazem parte do contexto social do município. Os Fulni-ô, por sua vez, não apenas compartilham desses elementos culturais, mas também possuem práticas exclusivas, desenvolvidas dentro de uma dinâmica social distinta.

A Prefeitura de Águas Belas, através da Secretaria de Cultura, Turismo e Meio Ambiente (SECULT), promove ativamente a cultura Fulni-ô, tanto local quanto externamente. Esta promoção abrange o apoio a agentes culturais, grupos e indivíduos envolvidos com dança, canto, artesanato, linguagem e rituais xamânicos. O governo municipal fornece transporte e outros recursos para que esses grupos possam participar de eventos e divulgar sua cultura, beneficiando assim tanto a comunidade quanto o município.

Todas as iniciativas da SECULT relacionadas aos Fulni-ô são desenvolvidas em colaboração com a Secretaria de Assuntos Indígenas, cujo gestor é um Fulni-ô. Isso garante que os eventos culturais promovidos envolvam diretamente os agentes e setores da cultura Fulni-ô. Consequentemente, todos os meus interlocutores do setor musical confirmaram que o apoio da Prefeitura aos artistas e grupos culturais Fulni-ô é contínuo e efetivo.

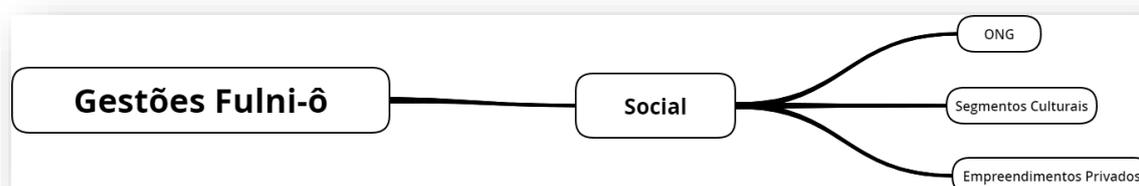
Além das atividades culturais, Águas Belas também oferece significativo potencial para o ecoturismo. O município abriga cinco sítios arqueológicos, diversas serras, mais de 200 nascentes, cachoeiras, trilhas e povoados (ÁGUAS BELAS, 2010, p. 05, 06). O ecoturismo, portanto, serve como

¹⁸¹ Importante salientar que, apesar das controvérsias existentes entre ambas as sociedades, persistem relacionamentos amorosos e matrimônios entre jovens Fulni-ô e jovens águas-belenses.

um complemento às iniciativas culturais, enriquecendo a oferta turística da região, ao mesmo tempo em que preserva e valoriza seus recursos naturais e patrimoniais.

4.1.2. Gestão Social

Dentro do contexto das interações sociais Fulni-ô é possível discernir a influência das práticas gestoras promovidas por entidades empresariais, agrupamentos culturais e organizações não governamentais. O fragmento abaixo, da “Ilustração 24”, representa os aspectos que compõem esse modelo de gestão entre os Fulni-ô.



Os empreendimentos privados abrangem desde pequenos estabelecimentos que oferecem produtos e serviços em escala limitada até negócios de médio porte, como mercados, padarias e instituições educacionais privadas. O setor empresarial entre os Fulni-ô reflete, em vários aspectos, as dinâmicas comuns a povoados e pequenas cidades do interior do Nordeste.

As escolas privadas desempenham um papel fundamental neste setor, não apenas por sua função educacional, mas também pela significativa projeção social que possuem. Apesar da existência de três escolas públicas no território indígena e de várias outras na cidade de Águas Belas, é notável, em dezembro de 2020, a presença de duas instituições privadas na Aldeia.

ILUSTRAÇÃO 32 – CENTRO EDUCACIONAL ANTÔNIO CRUZ



FONTE: O autor (2021)

A “Educação Infantil Pedacinho do Céu”, gerida pelo Fulni-ô Jemerson Caetano, e o “Centro Educacional Antônio Cruz”¹⁸², na imagem acima, de propriedade do Cariri Xocó Humberto Cruz, representam esse setor educacional na Aldeia. Essas iniciativas educacionais foram criadas para atender às necessidades dos pais Fulni-ô que procuram alternativas ao ensino público, refletindo uma dinâmica na interseção entre educação, cultura e aspirações comunitárias.

É notável que diversos povos indígenas no Brasil têm assumido papéis ativos em várias cadeias produtivas do país. Essa participação se estende por uma ampla gama de setores, incluindo envolvimento em organizações não governamentais (ONGs), partidos políticos, e instituições públicas e privadas, bem como no agronegócio e na mineração. Além disso, observa-se um aumento na formação de associações, indicando uma expansão significativa no cenário social brasileiro¹⁸³. Atualmente, centenas de entidades indígenas estão presentes em todo o território nacional, cada uma dedicada a causas sociais específicas.

Conforme apontado por Ivson José Ferreira (2000, p. 52), até o limiar dos anos 2000, registrava-se a existência de aproximadamente dez associações Fulni-ô, a saber:

1. Associação Mista Comunidade Fulni-ô.
2. Associação Fowclassa (Muitas Pedras).
3. Associação Artesãos Indígenas Fulni-ô.
4. Associação Comunitária dos Costureiros e Estilistas Fulni-ô.
5. Associação Comunitária FowháPypny (Pedra Brilhante).

¹⁸² De acordo com informações fornecidas por Natxa via WhatsApp em 21 de março de 2022, o dono da instituição educacional em questão optou por não dar início às atividades escolares no ano de 2022. Em lugar disso, decidiu explorar a possibilidade de locar o prédio para uso educacional pelo Governo Estadual. Essa decisão foi motivada pela cisão, o que acarretou uma redução no número de alunos, visto que o proprietário pertence a um Ouricuri específico. Como consequência, vários alunos que anteriormente frequentavam a escola foram afetados por desavenças sociais e se viram impossibilitados de continuar sua educação naquela instituição.

¹⁸³ Terras Indígenas no Brasil. Reserva Indígena Fulni-ô. Indigenous Organizations. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3667>. Acesso em: 05 jan. 2022.

6. Associação Grupo Jovem.
7. Cooperativa Agropecuária dos Índios Fulni-ô Ltda.
8. Associação Indígena Hilário Barbosa.
9. Associação Grupo Fully Fulni-ô (Rio Ipanema).
10. Associação Mista Cacique Procópio Sarapó.

Na atualidade, de acordo com o site “Terras Indígenas no Brasil”¹⁸⁴, entre os Fulni-ô podem ser encontradas as seguintes organizações sociais relacionadas a sociedade civil:

1. Associação Cultural Indígena Fulni-ô.
2. Associação de Desenvolvimento Comunitário e Cultural Indígena Fulni-ô e Xixiacla.
3. Associação Grupo Cultural Indígena Fetxha.
4. Associação Indígena Comunitária FowaPypny-Sô.
5. Associação Indígena OyahThwudia.
6. Associação Infotaba Indígena Fulni-ô.
7. Associação Mista Cacique Procópio Sarapó.
8. Associação Mista Comunaty.
9. Organização Indígena Fulni-ô.

Essas instituições, especificamente aquelas listadas nos itens 4, 7 e 9 desta última relação, mantêm sua presença desde a década de 2000. Conforme ressaltado por Liliane C. de Souza (2007, p. 56), as associações na Aldeia desempenham uma função específica ao contemplar as famílias pertencentes a determinados clãs, visando atender às inúmeras demandas sociais existentes. As experiências sociais são influenciadas por laços familiares, cujas ações costumam exibir um caráter solidário e colaborativo, especialmente no contexto da vida comunitária nos Ouricuris.

¹⁸⁴ Terras Indígenas no Brasil. **Reserva Indígena Fulni-ô – Organizações Indígenas**. Site. Disponível em: <https://www.terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3667>. Acesso em: 25 dez. 2023.

O “Ponto de Cultura Fulni-ô” e a “Associação Mista Cacique Procópio Sarapó”, operam sob a premissa de serem organizações sem fins lucrativos. A primeira com foco na produção de eventos, atividades sociais e conteúdo audiovisual, e a segunda à produção de remédios tradicionais, constituindo-se na atualidade uma referência na produção de remédios fitoterapêuticos.

ilustração 33 - PONTO DE CULTURA FULNI-Ô



FONTE: o autor (2021)

ilustração 34 – ASSOCIAÇÃO MISTA CACIQUE PROCÓPIO SARAPÓ

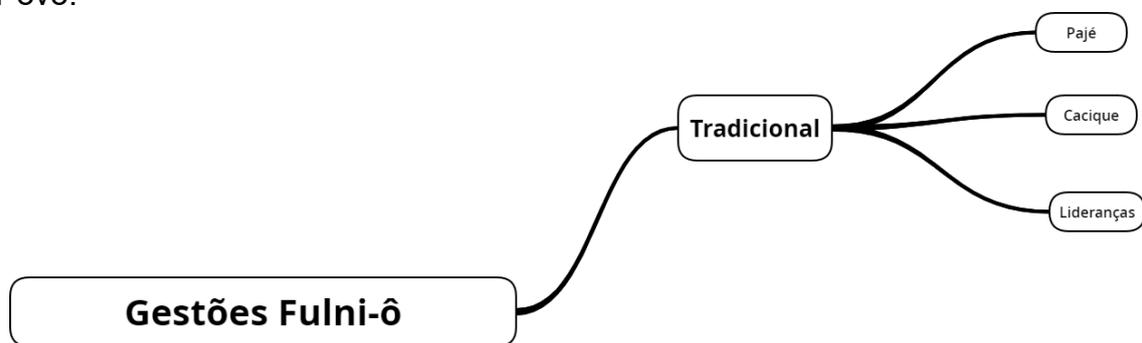


FONTE: Internet (2023)

As fachadas das mencionadas associações refletem instituições que solidificaram sua presença ao longo do tempo. Como entidades sem fins lucrativos, estão intrinsecamente ligadas a demandas socioculturais, engajando-se na promoção de eventos, cursos, encontros e assistência social, tratamento e cura por meio da manipulação de ervas nativas e exóticas.

4.1.3. Gestão Tradicional

As lideranças tradicionais desempenham um papel fundamental na preservação das ancestralidades e na tomada de decisões que impactam diretamente os Fulni-ô. As sucessões das lideranças Fulni-ô se desdobram em um processo complexo e ritualizado, destacando a importância dessas figuras para a manutenção da estrutura social e organizacional do próprio Povo. O Pajé e o Cacique são considerados os principais líderes, em torno dos quais as demais lideranças são rearranjadas na cosmologia Fulni-ô. O fragmento abaixo, da “Ilustração 24”, representa aspectos no modelo de liderança tradicional desse Povo.



Embora não exista um consenso entre aqueles que não são ouricurianos sobre os detalhes do processo de escolha do Pajé e do Cacique, Otávio R. de Siqueira obteve dos próprios Fulni-ô a seguinte descrição de como ocorre esse processo:

Para escolher os próximos cacique e pajé, os atuais convidariam alguns dos possíveis futuros ocupantes dessas vagas para acompanhá-los em seus trabalhos, observando-os, ensinando-os e criando uma relação de confiança. Esse trabalho conjunto daria uma “base” para essa escolha, que, contudo, não é definitiva, sendo confirmada apenas na cerimônia que oficializam as novas lideranças. Houve quem contestasse essa última versão: alegaram que a proximidade de alguém com o cacique ou com o pajé presente não garante de nenhuma forma que assumirá tais funções no futuro. De todo modo, há um consenso absoluto sobre o assunto: essa indicação é fruto da providência divina, ou obra da natureza – ambos parecem intimamente associados, se não equivalentes, para os Fulni-ô. (2019, p. 28).

Quanto às questões de estrutura clânica, que são mantidas em sigilo, a relação de parentesco familiar, baseada na teia de sobrenomes, oferece

insights sobre quais famílias podem estar predestinadas às funções de Pajé e Cacique. De acordo com Wilke T. de Melo (2013, p. 107), as famílias Pereira e Ferreira de Sá desempenham a função de Pajé, enquanto as famílias Ribeiro, Santos e Sarapó são tradicionalmente ligadas ao cargo de Cacique. Essas famílias estão vinculadas a grupos clânicos específicos e, segundo o pesquisador, todas as categorias de lideranças são enquadradas num contexto cerimonial e religioso (ibidem., p. 108).

No contexto dos Fulni-ô, os Caciques e os Pajés são figuras essenciais na orientação dos aspectos sociais e espirituais da comunidade. Até dezembro de 2018, esses cargos eram ocupados por apenas um Cacique e um Pajé. No entanto, após um processo de cisão, as lideranças foram duplicadas, resultando na existência de dois Caciques e dois Pajés, distribuídos entre os dois Ouricuris.

Desempenhar os papéis de Pajé e Cacique Fulni-ô não implica em ganhos econômicos, pois esses líderes necessitam realizar atividades extras para garantir a subsistência de suas famílias. Por exemplo, o Pajé Awassury é professor de yaathê na Escola Antônio José Moreira e o Cacique Djik é marceneiro e professor de yaathê da Escola Marechal Rondon.

Além disso, os atributos importantes para assumir tais lideranças devem incluir proficiência em yaathê, inteligência, habilidades de comunicação e amplo conhecimento (SIQUEIRA, 2019, p. 26). A posição de liderança confere a eles um status de autoridade, tanto na comunidade quanto na esfera político-administrativa. Isso se manifesta, por exemplo, na decisão sobre quem ocupará cargos na Escola Estadual Marechal Rondon, assim como em outros espaços institucionais como a Prefeitura de Águas Belas, o DSEI (Distrito Sanitário Indígena), entre outros.

Se anteriormente, já era complexo compreender integralmente o escopo das responsabilidades dos Pajés e Caciques fora do contexto do Ouricuri, essa complexidade se intensificou após a ruptura. Atualmente, segundo

Lula¹⁸⁵, em situações que demandam uma decisão coletiva dos Fulni-ô, as quatro principais lideranças são consultadas visando alcançar um consenso. Um exemplo citado é a reforma da Praça Central da Aldeia, realizada pela Prefeitura de Águas Belas. Como essa atividade envolve recursos públicos e impacta toda a comunidade, ela requer as autorizações das principais lideranças, ou seja, dos Caciques e dos Pajés.

Assim, as funções do Cacique e do Pajé, anteriormente restritas ao âmbito religioso, passaram a abarcar responsabilidades sociais, políticas e econômicas conforme aumentava a interação com o Estado Nacional. É plausível sugerir que a designação do Pajé e do Cacique como intermediários nos assuntos administrativos e políticos entre a Aldeia e o Estado contribuiu para a emergência de novas questões de liderança interna, incluindo a duplicação dos principais cargos. Segundo Wilke Torres de Melo (2013, p. 51), essa interação alterou significativamente a dinâmica interna de liderança, atribuindo poderes de decisão anteriormente inexistentes.

A estrutura social dos Fulni-ô é delineada por uma intrincada rede de relações que se estabelecem entre o universo de sua ancestralidade e o não indígena. No entanto, conforme Wilke T. de Melo (2013, p. 51), a organização interna Fulni-ô é constituída de Cacique, Pajé e líderes familiares, atualmente reconhecidos como Conselheiros (Datka). Ele destaca que é dentro dessa organização interna de hierarquias tradicionais que se encontra o equilíbrio social Fulni-ô. Isso significa que, além dos dois líderes designados, existem outros líderes e um corpo dinâmico de conselheiros, cujas funções na organização social e religiosa permanecem ativas na coletividade, mesmo que permaneçam parcialmente velados.

O Pajé Awassury¹⁸⁶, por exemplo, apesar de sua posição de liderança espiritual, enfatiza suas limitações funcionais dentro dessa estrutura: “Só que

¹⁸⁵ LULA (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

¹⁸⁶ PAJÉ AWASSURY^a (Wassury Araújo de Sá). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 dez. 2020. Entrevista.

tipo assim, no Ouricuri em si existem partes, né, só tal grupo faz, só tal grupo pode fazer. Tipo, eu sou Pajé hoje, mas eu não posso fazer tudo. [...] Eu tenho os meus limites. E têm coisas que só Fokhlassa faz”. Este posicionamento sublinha a existência de uma divisão de tarefas e rituais, reiterando a complexidade das relações sociais que prevalecem nas aldeias dos Ouricuris. Tal estrutura reflete não apenas a coesão social e a presença de tradições ancestrais, mas também uma adaptação à convivência de múltiplos povos sob um único território, onde cada grupo mantém suas funções e identidades distintas no contexto mais amplo Fulni-ô.

Nos Ouricuris, os Fulni-ô cultivam uma ordem organizacional que tece estreitamente a divisão de poderes com as dinâmicas de grupos familiares, fomentando assim uma rede de suporte coletivo. Essa estrutura contrasta significativamente com as estruturas hierárquicas típicas da “sociedade branca”, uma vez que entre os Fulni-ô, cada membro possui um papel essencial, contribuindo diretamente para o bem-estar comum¹⁸⁷. No entanto, destaco uma distinção no envolvimento das mulheres nas decisões de liderança, em que, apesar de não participarem na seleção dos líderes, elas assumem papéis de liderança restritas ao âmbito feminino, desempenhando funções vitais dentro de suas próprias esferas.

Além disso, interlocutores relataram que a interação com atividades agrícolas, como o plantio e a produção de artesanato, bem como as incursões fora do território, está profundamente entrelaçada com práticas rituais, especialmente orações. De fato, essas atividades estão profundamente imersas no domínio espiritual, com líderes tradicionais orientando grupos e indivíduos. Assim, tais práticas adicionam uma dimensão sacralizada a vários aspectos da existência dos Fulni-ô.

¹⁸⁷ Lídia Márcia Lima de Cerqueira Silveira *et. al.* (2012, p. 33, 34) e Wilke Torres de Melo (2013, p. 51) oferecem uma breve explanação sobre a existência de um sentido organizacional entre os Fulni-ô. No entanto, Estevão Pinto (1956, p. 116, 117) destaca os vínculos entre os grupos familiares. As considerações de Lídia M. L. Silveira *et. al.* e Estevão Pinto são questionadas pelos Fulni-ô, uma vez que os assuntos relacionados às organizações sociais no Ouricuri são considerados sigilosas.

4.2.ADOECER, TRATAR E CURAR: A COVID-19 E OUTRAS DOENÇAS

4.2.1.Convivência de saberes na saúde: integrando o tradicional e o moderno

Durante minha pesquisa de campo, a pandemia da Covid-19 emergiu como um tópico recorrente na narrativa de vários interlocutores, incluindo gestores de diferentes setores da aldeia, com destaque para as lideranças tradicionais. A doença havia impactado significativamente o cotidiano da comunidade, reacendendo uma consciência coletiva sobre experiências históricas com outras enfermidades e como os Fulni-ô deveriam lidar com elas atualmente na busca pela cura.

Essa experiência recente, no entanto, não foi isolada. Eles são sobreviventes de uma história marcada por epidemias, mantendo viva em sua oralidade a memória de surtos de doenças, como a cólera. Em 1856, essa enfermidade afetou drasticamente a sociedade, reduzindo a população de 738 para 382 pessoas, pouco mais da metade do registrado seis anos antes (PINTO, 1956, p. 25, 26). Apesar desse duro golpe, ao longo do tempo, demonstraram resiliência, e, segundo Estevão Pinto (Ibidem., 1956, p. 26), em 1922 a população era de cerca de 500 pessoas, aumentando para 1.264 em 1953, seguindo com aumentos significativos até os dias atuais.

O entendimento dos Fulni-ô sobre doença, saúde, cura, remédio e contágio se baseia em seu conhecimento tradicional e é enriquecido pela interação com a sociedade não indígena. Apesar dessa interação, suas práticas permanecem fortemente alinhadas com as diretrizes de suas ancestralidades, revelando uma forte inclinação para manter as tradições e saberes do passado.

Essa coexistência entre o tradicional e o moderno é bem ilustrada pelo conceito de "intermedicalidade", introduzido por Gustavo T. Soldati e Ulysses P. de Albuquerque (2012, p. 01, 11). Ao abordar o sistema xamânico Fulni-ô, esses autores destacam sua natureza híbrida e adaptável, que reflete a integração das crenças espirituais e práticas terapêuticas dessa sociedade na abordagem da saúde. Tal perspectiva ressalta a coexistência e adaptação entre métodos tradicionais e contemporâneos, embora os autores critiquem como a medicina

industrial pode atuar como um instrumento de dominação cultural, ao promover uma uniformidade que pode suprimir essa diversidade terapêutica.

Entre os Fulni-ô, a fabricação de “remédios do mato” é uma prática bem presente, que ganhou especial relevância durante a pandemia, refletindo um conhecimento ancestral sobre o potencial curativo na natureza¹⁸⁸. Paloma C. R. Braga (2010, p. 34) discorre sobre a abordagem Fulni-ô no tratamento de doenças, que envolve a elaboração de *eehatxô* (receitas tradicionais) e *eehatxôkak* (pomadas medicinais), acompanhada de rituais específicos, sendo intensivamente utilizadas durante o período de retiro nos Ouricuris (SOUZA, 2007, p. 61). Essa prática, que combina o conhecimento botânico com rituais espirituais, demonstra a conexão dos Fulni-ô com seu ambiente natural.

Miguel C. Bittencourt, aludindo sobre a importância do conhecimento da ecologia local em que os Fulni-ô vivem, faz o seguinte apontamento:

O uso de vegetais resulta em saberes específicos da fauna e flora do habitat, onde se considera os aspectos materiais (matéria-prima, utensílios, ornamentos, ecologia, plantas e demais vegetais) e imateriais (saberes, transmissão de conhecimento e formas de expressão). (2022, p. 114).

Essa relação intrínseca com o ambiente natural é ainda mais evidente ao considerar o bioma caatinga como fonte de soluções para às enfermidades¹⁸⁹. O uso de plantas medicinais é uma prática comum entre esse povo, que recorre ao conhecimento tradicional sobre as propriedades curativas das plantas¹⁹⁰.

A contemporaneidade trouxe uma dinâmica interessante, onde o saber ancestral está começando a se integrar com metodologias modernas de aprendizado. Esse entrelaçamento de conhecimentos pode ser percebido na participação de treinamentos em Brasília (DF) para produção de remédios a

¹⁸⁸ Os termos específicos para “remédio” em *yaathê* é *atxwa*, *hatyo* e *átyoa* (PINTO, 1956, p. 276; SÁ, 2014, p. 378).

¹⁸⁹ Carla S. Campos descreve esse ecossistema como fundamental para os Fulni-ô, não apenas para cura, mas também para alimentação, confecção de artesanato e prática da religiosidade indígena (2011, p. 152).

¹⁹⁰ Gustavo T. Soldati e Ulysses P. de Albuquerque destacam a importância da etnobotânica, cuja área de conhecimento é voltada para os estudos das plantas desde a sua preparação e coleta até o seu uso e preparo (2012, p. 05).

partir de ervas medicinais, tendo como liderança o Xamã Fulni-ô Xicê (José Francisco de Sá) e outros membros do grupo (SARAPÓ, 2008; SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 09).

Liliane C. de Souza (2007, p. 55) e Josivan S. da Silva et al. (2020, p. 08) fornecem *insights* sobre os aspectos específicos da farmacologia tradicional Fulni-ô. A primeira destaca o uso de “remédios do mato”, como práticas que incluem mastigar sementes, cascas e folhas, além de preparar infusões e chás. Por outro lado, o segundo e seus colaboradores complementam essa visão ao mencionar o uso de elementos da fauna, como pássaros e lagartos, na medicina nativa.

Em contraste, os “remédios de farmácia”, distribuídos pela Farmácia Básica do Pólo-Base Fulni-ô ou adquiridos em estabelecimentos comerciais locais, representam a influência da biomedicina na comunidade (SOUZA, 2007, p. 60). Essa distinção entre remédios tradicionais e industriais ilustra a coexistência e integração de diferentes formas de conhecimento médico entre os Fulni-ô.

Gustavo T. Soldati e Ulysses P. de Albuquerque (2012, p. 02, 06, 07) enfatizam como a integração do conhecimento local da farmacologia Fulni-ô com o conhecimento científico externo contribui para uma maior segurança médica nessa comunidade. Essa abordagem híbrida reflete o sistema médico Fulni-ô em uma fusão de conhecimento tradicional e da biomedicina, representado por diferentes instituições e agentes.

O tratamento de doenças entre os Fulni-ô inicia-se no ambiente doméstico, contando com a expertise dos detentores do saber tradicional, como parte fundamental do processo de cura. É interessante notar que as plantas ou suas partes são meticulosamente cultivadas e armazenadas em locais específicos para garantir sua disponibilidade quando necessárias.

Nos domicílios Fulni-ô, frequentemente se encontra cascas e folhas secas de plantas medicinais acondicionadas em sacolas plásticas que são guardadas nos armários ou penduradas nas paredes das cozinhas. Algumas espécies são cultivadas nos quintais. As plantas usadas na elaboração dos remédios do mato são coletadas na mata do Ouricuri; na Serra do Comunaty; na região de caatinga que ocupa grande parte da TI; nos quintais domiciliares da aldeia sede e do Xixiaklá; em locais ermos dessas aldeias e, mais recentemente, no horto da Oficina de Manipulação Fulni-ô. (SOUZA, 2007, p. 60).

Além de apresentarem maior eficácia em comparação aos medicamentos convencionais, os remédios do mato, para os Fulni-ô, conseguem prevenir o surgimento de doenças. Por outro lado, os medicamentos convencionais são armazenados em guarda-roupas ou armários de cozinha.

Os usos de plantas medicinais e remédios da biomedicina são importantes tanto para a manutenção da saúde quanto para a construção da alteridade de uma sociedade que dispõe de tais práticas. Além disso, “[...] os sistemas médicos locais nem são estáticos nem simples reservatórios da cultura pré-colombiana” (ibidem., p. 02, 05). São dinâmicos e em constante movimento, ligados a contextos históricos, ecológicos, sociais e econômicos.

De acordo com Maktxo¹⁹¹, até mesmo plantas menos notadas no cotidiano, como o Mandacaru (Sofoyá, em Yaathê; n.c. *Cereus jamacaru DC*), que podem parecer exóticas e de uso limitado, são fundamentais nas vidas dos Fulni-ô. Elas não apenas servem como alimento, mas também possuem propriedades curativas. Aliás, entre muitos povos indígenas,

As economias simbólicas das plantas com finalidades sagradas envolvem um conjunto de vegetais e preparados, como: bebidas fermentadas, vinhos, jurema, tabaco, rapé, *Cannabis sativa/indica*, paricá, yopo, datura, *Salviadivinatorium*, ayahuasca, une, caapi, mambe e demais. (BITTENCOURT, 2022, p. 115).

Os Fulni-ô cultivam plantas e ervas medicinais em locais específicos, de onde retiram suas propriedades medicinais. Dessas plantas, 102 fazem parte da farmacologia das espécies exóticas e o restante, das espécies nativas. No entanto, para o sistema médico local, são consideradas nativas as plantas cuja

¹⁹¹ MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

distribuição geográfica está na América do Sul. Por outro lado, são consideradas exóticas as plantas que surgiram na área a partir da interferência humana, intencional ou não (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 05, 06).

Eles possuem um conhecimento diversificado acerca das propriedades curativas de plantas, minerais e animais (ibidem., p. 06). Conforme compartilhado por Wilke Torres eles contam com diversos especialistas. “Tem especialista que diz que uma planta X é mais eficaz contra uma certa doença; tem gente que vai defender a planta Y [...]; que a porção da planta X vai ser combinada com outra planta X”¹⁹².

As plantas têm usos variados entre os Fulni-ô, com cada grupo familiar empregando-as de maneira única e muitas vezes secreta. Esses segredos não são apenas protegidos dos olhares externos, dos não ouricurianos, mas também guardados entre os diferentes grupos familiares. Sublinha como o sigilo funciona como um mecanismo dual de coesão e segregação social, atuando tanto para fortalecer laços internos quanto para demarcar limites dentro e fora da comunidade. Destaca, desse modo, a complexidade das interações sociais e a importância do conhecimento tradicional na estrutura social dos Fulni-ô.

Assim, os Fulni-ô recomendam o uso terapêutico de suas plantas para tratar uma variedade de condições, como gripes, inflamações gerais, tosses, dor estomacal, tranquilização, febre, ferimentos, doenças cardíacas, cicatrização de feridas, expectoração e dor de cabeça (PINTO, 1956, p. 114–116; SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 06)¹⁹³. Além das plantas, a medicina tradicional Fulni-

¹⁹² WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

¹⁹³ Usando o índice proposto neste estudo, as dez plantas mais importantes foram: "aroeira", "alecrim do mato", "mentruz", "sambacaitá", "erva cidreira", "quixabeira", "hortelã da folha miúda", "capim santo", "bom nome", e "imburana de cheiro" - das quais cinco plantas são nativas. Nesta lista, "alecrim do mato", "mentruz", "sambacaitá", "erva cidreira", "hortelã da folha miúda" e "capim santo" são espécies exóticas. / Using the index proposed in this study, the ten most important plants were: "aroeira," "alecrim do mato," "mentruz," "sambacaitá," "erva cidreira," "quixabeira," "hortelã da folha miúda," "capim santo," "bom nome," and "imburana de cheiro"— of which five plants are native. In this list, "alecrim do mato," "mentruz," "sambacaitá," "erva cidreira," "hortelã da folha miúda," and "capim santo" are exotic species. (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2012, p. 06, tradução nossa)

ô incorpora elementos provenientes de fontes animais, minerais e até mesmo a utilização de substâncias gasosas, como a fumaça.

As enfermidades podem emergir em um contexto no qual a sociedade encontra-se desorganizada em seus aspectos imateriais. Essa desorganização é considerada a “porta de entrada” para as doenças, conforme afirmado por Wilke Torres¹⁹⁴. No entanto, elas podem ter diversas origens, incluindo

[...] condições climáticas (frio, calor e ventos); acidentes; picadas de insetos; desgaste físico, resultante de esforços realizados no trabalho; quebra de regras alimentares; não observância das regras ligadas ao ritual do Ouricuri; sentimentos negativos como raiva, medo, ciúme e inveja; e ataque dos espíritos maus. (SOUZA, 2007, p. 58).

Nessa perspectiva, a cura é um processo complexo e multidimensional, que envolve não apenas a dimensão biológica, mas também aspectos culturais, sociais e simbólicos. Violar normas sociais pode resultar em consequências significativas para a pessoa ou grupo que comete tal infração. Um exemplo claro é o consumo de bebidas alcoólicas para fins recreativos durante apresentações de grupos culturais, especialmente em viagens, o que representa uma violação dessas normas.

O rompimento das regras sociais é evidenciado, emergindo a categoria “requerimento ancestral” (DANTAS, 2002, p. 147) entre os Fulni-ô. O compromisso ancestral, que envolve o segredo, a espiritualidade, as normas sociais, reflete na vida de cada indivíduo, incluindo suas saúdes físicas e espirituais.

Entre os Fulni-ô, as enfermidades são categorizadas em duas grandes esferas: a “doença da alma” e as “doenças do corpo ou terra”, ligadas ao mundo físico (BRAGA, 2010, p. 36).. A primeira, a doença da alma, é entendida como um desequilíbrio espiritual, relacionado ao afastamento dos princípios sagrados da comunidade. As doenças do mundo físico, por sua vez, abrangem tanto as enfermidades do corpo, causadas por agentes patogênicos

¹⁹⁴ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

ou desequilíbrios físicos, quanto as doenças da terra, associadas a elementos naturais ou a ações humanas que desrespeitam o meio ambiente. Ambas as categorias de doenças do mundo físico são tratadas por meio de práticas medicinais tradicionais, como o uso de plantas sagradas e rituais de cura, visando restaurar o equilíbrio entre o indivíduo e o seu entorno.

As doenças, curas, mortes e desagravos na saúde são revelados no mundo espiritual, segundo a cosmologia Fulni-ô. No entanto, alguns Fulni-ô aceitam o tratamento médico-hospitalar quando em estado crítico, enquanto outros não. Em ambos os casos, há uma interação entre as duas concepções de saúde, expressando “[...] vínculo territorial e identitário que estão em fricção com sistemas simbólicos nacionais nas áreas de saúde, educação e religião” (BITTENCOURT, 2022, p. 250).

A biomedicina¹⁹⁵, sistema médico hegemônico no contexto global, impõe aos Fulni-ô uma complexa dinâmica de adaptação e resistência. Ao mesmo tempo em que oferece alternativas de tratamento potencialmente mais eficazes para diversas enfermidades, a biomedicina desafia a cosmovisão e as práticas tradicionais desse povo.

Essa dualidade se manifesta na ambivalência dos Fulni-ô, que, por um lado, incorporam elementos da biomedicina em seu cotidiano, buscando o melhor para sua saúde. Por outro, resistem à imposição de um sistema médico que diverge significativamente de suas crenças ancestrais e de sua relação com a natureza.

A capacidade dos Fulni-ô de navegar entre esses dois mundos, como apontam Gustavo T. Soldati e Ulysses P. de Albuquerque (2012, p. 11), demonstra sua proatividade e resiliência. Ao integrar conhecimentos da biomedicina ao seu sistema tradicional de saúde, os Fulni-ô demonstram uma

¹⁹⁵ “A Farmacopeia Brasileira é o Código Oficial Farmacêutico seguido no Brasil. Tem como função principal estabelecer os requisitos mínimos de qualidade de medicamentos e outras formas farmacêuticas para uso em saúde.” Ver em: Farmacopeia Brasileira. Agência Nacional de Vigilância Sanitária – ANVISA. Ministério da Saúde. Disponível em: <https://bitly.com/ZzMiBw>.

autonomia que lhes permite construir um caminho próprio, adaptando-se aos desafios do mundo contemporâneo sem renunciar a sua ancestralidade.

Liliane C. de Souza (2007, p. 58) destaca diversas figuras centrais na medicina tradicional Fulni-ô, incluindo o pajé, os mais velhos, os rezadores, o garrafeiro e o conhecedor de plantas medicinais, como portadores do conhecimento curativo dessa comunidade. Importante também é o papel das parteiras e rezadeiras, que, conforme observado por Gustavo T. Soldati e Ulysses P. de Albuquerque (2012, p. 07), são cruciais nas práticas de saúde Fulni-ô. Complementar a esses especialistas, cada um aportando sua expertise única, Miguel C. Bittencurt adiciona em suas observações (2022, p. 259):

Neste sentido, encontram-se no território Fulni-ô especialistas diversos, como: raizeiros, benzedeiros, mateiros, mensageiros da palavra (yaathe) e agentes de saúde que são mediadores de “curas”, mundos e saberes [...] São utilizados os princípios básicos da experimentação do saber tradicional para manusear as cascas, raízes, frutos e folhas fornecidas no ambiente das caatingas para a fabricação dos “remédios”: bebidas, garrafadas, extratos, chás, fermentados, porções, defumações, usos tópicos e rezas. (2022, p. 259).

Estes especialistas são verdadeiros guardiões de um conhecimento ancestral, cuidadosamente resguardados em seus grupos familiares. O caráter sigiloso dos conhecimentos medicinais Fulni-ô faz parte de suas práticas resilientes, uma vez que engloba uma farmacologia específica com significados que, em muitos casos, só podem ser plenamente compreendidos mediante merecimento. Entre o que é mantido e não mantido em segredo, identificam-se 243 etnoespécies, abrangendo tanto plantas nativas quanto exóticas, encontradas em quintais, terrenos vazios, ruas, além das matas de caatinga, serrado, leitos de rios e lagos, e serras (SOLDATI, ALBUQUERQUE, 2012, p. 06). Em diversas conversas sobre a COVID-19, os interlocutores destacaram o uso de chás, garrafadas e sucos à base de ervas¹⁹⁶. Muitas dessas receitas mantidas em segredo.

¹⁹⁶ Max H. Boundin (1949, p. 60) menciona o uso da maconha em processos ritualísticos e do cachimbo como antídoto mágico para afastar os maus espíritos e tranquilizar as pessoas.

4.2.2. Enfrentamento à COVID-19

Em um estudo, Liliane C. de Souza (2007, p. 56) identificou que os principais problemas de saúde entre os Fulni-ô estavam relacionados ao sistema respiratório (32,15%), seguidos por sintomas gerais e infecções (18,56% e 17,98%, respectivamente). Considerando a alta prevalência de doenças respiratórias nessa população, um vírus como o SARS-CoV-2, causador da COVID-19, que ataca predominantemente o sistema respiratório, representa um risco significativo para a saúde dos Fulni-ô. Essa vulnerabilidade se deve a diversos fatores, como as condições de vida nas aldeias, o acesso limitado a serviços de saúde e a exposição a agentes infecciosos.

A COVID-19 está inserida nas Síndromes Gripais (SG), juntamente com a Influenza, e nas Arboviroses (dengue, zika e chikungunya), apresentando características que se assemelham a doenças gripais. Nessa perspectiva, Otávio Rocha de Siqueira faz a seguinte observação:

[...] vale citar aqui os vários outros casos de síndrome gripal (SG) que vêm sendo monitorados pelas Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) do Polo-Base [TI Fulni-ô]. Todos aqueles que vêm apresentando sintomas compatíveis com a SG são notificados, embora não sejam testados. Entre estes há casos de influenza e de arboviroses (como dengue, zika e chikungunya) – viroses típicas desta época do ano –, mas certamente muitos são de Covid-19. (2021, p. 461).¹⁹⁷

A percepção predominante, conforme expressa por diversas narrativas e informações, sugere que toda a aldeia foi afetada pelo vírus da Covid-19. Apesar dos esforços terapêuticos apropriados, observou-se a deterioração das condições decorrentes da COVID-19, resultando em muitos Fulni-ô atingindo níveis de saturação abaixo de 78%. Diante dessas circunstâncias críticas e após o registro de algumas mortes causadas pelo vírus, os Fulni-ô decidiram evitar interações, mesmo com a chegada do SUMU. Muitos familiares se recusaram tanto a conduzir seus entes ao hospital quanto a assinar o protocolo indicando recusa ao auxílio médico. As doenças passaram a

¹⁹⁷ Além da COVID-19, surgiram outras Síndromes Gripais (SG) e doenças causadas pelo mosquito *Aedes Aegypti*, acarretando diversos problemas sociais e econômicos.

ser gerenciadas por meio de tratamentos tradicionais, e desde então, não houve mais registros de mortalidade por COVID-19¹⁹⁸.

Após a ocorrência do primeiro óbito, os Fulni-ô passaram a resistir ao tratamento hospitalar, demonstrando relutância em buscar assistência médica¹⁹⁹. Nesse contexto, é destacado que “Mesmo depois do primeiro óbito, não acreditaram de início que era de fato devido à Covid-19, e chegaram a questionar o resultado do teste que apontou a infecção pela doença” (SIQUEIRA, 2021, p. 469, 470). Segundo relato de Wilke Torres, as famílias manifestaram grande resistência em permitir que seus enfermos fossem encaminhados aos hospitais.

Conforme Otávio R. de Siqueira (2021, p. 460), até o dia 15 de maio de 2020, quatro Fulni-ô perderam a vida, sendo um rapaz de 42 anos, um senhor de 60 anos e duas idosas. No entanto, de acordo com o boletim da REMDIPE em 07 de agosto de 2020, o registro de óbitos de Fulni-ô por COVID-19 até maio do mesmo ano foi de cinco casos (REMDIPE, 2020)²⁰⁰. Em relação a Águas Belas, a cidade contabilizou oito óbitos para uma população de 43.443 habitantes, resultando em uma taxa de 3,33 casos por mil habitantes. Já entre os Fulni-ô, a taxa foi mais elevada, atingindo 5,33 casos por mil habitantes em uma população de 5.278 pessoas²⁰¹, evidenciando uma situação ainda mais grave do que a enfrentada pela cidade (SIQUEIRA, 2021, p. 461).

¹⁹⁸ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

¹⁹⁹ Produzi e postei um vídeo no Youtube em homenagem ao Fulni-ô Nelo. Ele foi o primeiro indígena no Nordeste a falecer por COVID-19. Nos comentários do vídeo uma mulher, declarando ser prima dele, foi enfática em negar a morte de seu primo por COVID-19. Ver: Canal ANAÍ. **Homenagem a Nelo Fulni-ô**. Youtube. Gênero: documentário musical (4 mim. 18 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VEfETcFhAUc>. Acessado em: 02 de fev. de 2022.

²⁰⁰ A Remdipe (Rede de Monitoramento de Direitos Indígenas em Pernambuco), juntamente com outras instituições, se uniu para acompanhar e divulgar o impacto da COVID-19 entre os povos indígenas de Pernambuco. Como resultado, foram produzidos 11 boletins (SIQUEIRA, 2021, p. 455).

²⁰¹ IBGE. Indígenas. **Estudos especiais, o Brasil indígena, povos/etnias**. Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>. Acessado em: 22 jan. 2022.

Os espaços médicos, assim como pessoas e instituições parceiras, desempenharam um papel fundamental na obtenção de máscaras, álcool em gel e, sobretudo, gêneros alimentícios. Otávio R. de Siqueira, relata a seguinte conjuntura de enfrentamento da pandemia:

[...] o polo-base instalou barreiras sanitárias em duas das seis entradas da Aldeia Fulni-ô. Segundo a coordenadora, elas têm “o intuito de educar e conscientizar as pessoas, também fazendo higienização das motos e dos carros, dando máscaras, higienizando as mãos das pessoas com álcool em gel, dando boletins informativos para as pessoas” a respeito das medidas de prevenção. (SIQUEIRA, 2021, p. 466, 467).

Segundo relato de Lula²⁰², a FUNAI distribuiu cestas básicas e kits de higienização como medidas protetivas. Muitos Fulni-ô também organizaram campanhas para arrecadar fundos, alimentos, *kits* de proteção individual e medicamentos por meio de *shows* musicais em redes sociais, *vaquinhas online* e estabelecimento de parcerias com instituições públicas e sociais, além de colaboradores individuais.

O plano de contingenciamento entre os Fulni-ô foi algo básico, abrangendo definição do vírus, dados sobre os Fulni-ô, medidas de prevenção e como agir em caso de contágio. Segundo as lideranças, não houve consulta nem debates²⁰³.

Então, durante a pandemia da COVID-9, a política de distanciamento proposta pela OMS (Organização Mundial da Saúde) e implementada pelos órgãos de saúde locais teve pouca adesão entre os Fulni-ô. Nesse contexto, alguns interlocutores afirmaram que a chegada do vírus estava alinhada a uma orientação espiritual prenunciada tempos antes aos Fulni-ô, indicando uma antecipação desse desafio global. Dessa forma, perceberam a necessidade de abordar a situação espiritualmente, buscando orientação nas forças mais que

²⁰² LULA (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

²⁰³ O sistema de saúde na Aldeia Fulni-ô está sob a responsabilidade da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), que implementa um Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Os serviços de saúde são disponibilizados através do Posto de Saúde e do Polo-Base

humanas, à semelhança do que os Tarairiú realizavam por meio de “Houcha” (BARO, 1979, p. 105), para orientá-los diante das dificuldades impostas à vida.

A estratégia de distanciamento social aliada ao uso de máscaras e álcool em gel, juntamente com a individualização de produtos domésticos, como copos e Xanducas (osea e kosene, em yaathê; cachimbo, em português), não foram consideradas as medidas primordiais para prevenir a contaminação e óbito entre os Fulni-ô. Como resultado, as diretrizes de saúde para combater a pandemia não foram seguidas por um período significativo, o que demonstrava que as sociabilidades locais sobrepunham as demandas globais, agindo, muitas vezes, na contramão do que era proposto. Então,

Como se fazer distanciamento num povo que historicamente, culturalmente não tem, né, não sabe o que é distanciamento? [...] Nós tamus acostumados a beber água no mesmo pote que está no cantinho da casa, no mesmo caneco. [...] O vento do vírus ia chegar pra toda a Aldeia e ia derrubar quem que tivesse de derrubar, só ia morrer quem tivesse de morrer.²⁰⁴

Segundo Wilke Torres²⁰⁵, a memória Fulni-ô registra doenças que seguem um padrão cíclico. Seu Félis²⁰⁶, aos 84 anos, afirmou que seus hábitos alimentares saudáveis no passado o protegeram da COVID-19. Ele lembrou de doenças como bexiga, caxumba e sarampo, que eram comuns, mas foram controladas pela vacinação. Essas narrativas destacam não apenas a relação entre saúde e alimentação ao longo do tempo, mas também a evolução do enfrentamento de doenças entre os Fulni-ô, que passaram de desafios recorrentes a soluções proporcionadas pela medicina moderna, como as vacinas.

Os Fulni-ô perceberam que poderiam enfrentar doenças como a COVID-19 com base em suas próprias experiências históricas, nas quais superaram diversas enfermidades no passado. Conforme ressaltado pelo

²⁰⁴ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ O diálogo com Seu Félis foi realizado em 02 de janeiro de 2021. Ele foi um ancião muito importante para os Fulni-ô por ser um exemplo no repasse do conhecimento antigo para os mais jovens. Nasceu em 15 de setembro de 1936 e faleceu 21 de outubro de 2021.

Vereador Valdo do Xixiakhla²⁰⁷, mais importante do que os remédios convencionais, o distanciamento social e os kits de proteção, eram os alimentos, o uso de plantas medicinais e o equilíbrio espiritual.

Assim, os Fulni-ô tiveram plena consciência do processo de transmissão do vírus, afirma Wilke Torres. Eles sabiam que, do ponto de vista científico, biológico e microbiológico, o próprio ritual propicia a contaminação²⁰⁸. No entanto, eles optaram por enfrentar o desafio com base em suas próprias experiências, pois acreditam que a “força ritual se sobrepõe à transmissão do vírus”²⁰⁹.

Nesse contexto, os rituais desempenham um papel essencial ao “fortalecer o espírito, a mente e a imunidade”²¹⁰. Eles são uma fonte de força e conforto para a comunidade, e ajudam a manter a coesão social. Se o indivíduo não estiver bem espiritualmente e desconectado do mundo encantado Fulni-ô, ele adoecerá de COVID-19 ou qualquer outra enfermidade²¹¹.

Conforme relatado pela coordenadora do Pólo Base da Aldeia a Otávio R. de Siqueira, os Fulni-ô adotaram uma abordagem específica em relação à COVID-19. Segundo ela:

"O [s] do Ouricuri mesmo, ainda acontece o ritual deles. Então, a gente sente que estão mais na cabeça assim, que já entraram em contato com a doença, muitos já adoeceram, e muitos já não vão pegar mais, 90% não pega mais, estão imunes a ela, e vamos continuar com o ritual, independente... porque não vai mais, de certa forma, atingir a eles, porque creem na força, na fé, e isso que vem curando eles. Então de qualquer jeito tem esse entrave, porque a gente recomenda não aglomeração, recomenda uso de máscara, e a gente percebe que eles têm essa resistência. Deles acharem que a doença já chegou pra eles, e que não vai trazer mais nenhum mal mais." (SIQUEIRA, 2021, p. 470, 471.

²⁰⁷ VALDO DO XIXIAKHLA (Reginaldo Alves Santos). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

²⁰⁸ WILKE (Wilke Torres de Melo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

Tal postura está interligada à cosmologia e espiritualidade Fulni-ô, importantes na condução do povo Fulni-ô no enfrentamento de problemas sociais e na tomada de decisões individuais e coletivas. Quando um Fulni-ô adoece, é comum ele ser recebido pela liderança religiosa de seu clã para receber acompanhamento emocional e espiritual. Isso também foi uma dificuldade durante as ações de combate à pandemia de COVID-19 na aldeia.

Segundo ele [um interlocutor de Siqueira], boa parte dos Fulni-ô têm o entendimento de que existe uma entidade espiritual, do mundo encantado, que é o dono das doenças – de todas elas: dengue, chikungunya, zika etc. De tempos em tempos, essa entidade abre os portais, permitindo que o vento que traz essas doenças as espalhe na comunidade. Estamos vivendo um tempo, portanto, em que esse vento está solto na aldeia. (SIQUEIRA, 2021, p. 476).

Conforme afirmado por Wilke Torres²¹², o Pólo de Saúde de Águas Belas, alinhado com as diretrizes do Ministério da Saúde, implementou todas as medidas necessárias no combate às doenças decorrentes da COVID-19. No entanto, ao ultrapassar o escopo das ações do Pólo, os Fulni-ô, inclusive os profissionais da Equipe da Saúde que possuíam conhecimento tradicional, abordavam a doença a partir de uma perspectiva espiritual, seguindo as orientações dos Encantados no uso de plantas medicinais.

Muitas pessoas conseguiram se recuperar e aumentar sua resistência ao COVID-19 através do uso de remédios naturais, que se baseiam em práticas ancestrais conectadas à experiência de interação com o meio ambiente. Segundo o Cacique Djik²¹³, uma das ervas utilizadas nesse contexto foi o Boldo Amargoso²¹⁴ (n.c. *Plectranthus barbatus*), também conhecido por seu sinônimo taxonômico *Coleus forskohlii*. Esta planta possui uma variedade de nomes populares, como sete-dores, boldo-da-terra, boldo-de-jardim, tapete-de-oxalá, falso-boldo, boldo-brasileiro, alumã, boldo-peludo, boldo africano, boldo-do-reino

²¹² Ibidem.

²¹³ CACIQUE DJIK (Cícero de Brito). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

²¹⁴ Por ser uma planta exótica não tem denominação em yaathê.

e malva santa, refletindo sua ampla utilização e importância cultural em diversos locais.

Os usos medicinais de plantas como Jurema (Khoxa, em Yaathê; n.c., *Mimosa tenuiflora*), Alecrim (Flethutxia, em Yaathê; n.c. *Lippia grata Schauer* (*Verbenaceae*), Marva Amargosa²¹⁵ e Velandinho (Kyatul'ni/ Twl'niFowa, em Yaathê)²¹⁶ representam exemplos elucidativos do conhecimento Fulni-ô que é compartilhado com aqueles que não são ouricurianos. Muitos Fulni-ô possuem um conhecimento distinto sobre plantas sagradas, principalmente aquelas dotadas de propriedades curativas (MELO, 2013, p. 91).

É relevante destacar que os encontros rituais e a aplicação da xanduca representam estratégias para enfrentar as enfermidades, incluindo aquelas provocadas pelo vírus, entre outras patologias. Ao explorar os procedimentos terapêuticos sob a perspectiva da cosmologia Fulni-ô, Estevão Pinto descreve a dinâmica dos processos de cura:

A defumação e o toque mágico são práticas mágico-religiosas atributivas do pajé, que, ora toca e cruza o peito do paciente com o bastão, ora, segurando a cuia de jurema, defuma a bebida, soltando fumaradas, saídas do cachimbo. O doente, em seguida, bebe o licor sacralizado, acreditando-se que a cura seja imediata. (1956, p. 114).

Além de referir a “defumação e o toque mágico” associados ao consumo da bebida de jurema como elementos terapêuticos por meio da pajelança, Estevão Pinto (ibidem., p. 114–116) apresenta um conjunto de plantas

²¹⁵ Com base nas descrições encontradas em sites de busca e no meu conhecimento empírico sobre o uso dessa planta no Nordeste, também conhecida como Malva Amargosa, suponho que a espécie em questão, utilizada pelos Fulni-ô, esteja associada à *Sida galheirenses*, uma planta endêmica do Nordeste brasileiro pertencente à subfamília *Malvoideae*. É relevante destacar, conforme apontado por José Lourenço Soares Brandão Neto (2014), que no Brasil existem mais de 90 espécies dessa subfamília. Ou, talvez, o interlocutor que mencionou esta planta pode ter se referido a outra espécie exótica conhecida como “Hortelã da Folha Graúda” (n.c. *Plectranthusamboinicus* (Lour.) Spreng), com uso medicinal semelhante ao da Malva ou Marva Amargosa.

²¹⁶ Provavelmente esta planta seja também conhecida como Velame, Barba de Bode, Velamedo-Campo e Velame-da-Caatinga, cujo nome da espécie pode ser *Crotonheli otropiifolius* (SÁ, 2018, p. 09) ou *Crotonpule gioides Müll. Arg. In Mart.* (SANTOS, 2017, p. 24), ambas da família *Euphorbiaceae* e gênero *Croton*. Na publicação “Medicina Tradicional Fulni-ô: Nossa Natureza Sagrada” (SARAPÓ, 2008, p. 49) o nome científico para Velame é *Cróton rhamnifolius Willd.* No entanto, além dessa referência, eu não encontrei respaldo na literatura para esse nome.

medicinais com suas designações científicas e populares, juntamente com suas aplicações, indicando seus usos em diversas circunstâncias relacionadas à saúde. Ele destaca, ainda, que a utilização dessas plantas é fundamentada em conhecimentos científicos elaborados pelos próprios indígenas. Isso mostra o quanto o sistema médico Fulni-ô é compreendido como um sistema médico xamânico, conforme apontado por Lilian C. de Souza (2007, p. 57).

É importante ressaltar que, na cosmovisão Fulni-ô, a morte é compreendida como um destino reservado a alguns, uma decisão do mundo espiritual ²¹⁷. Sob essa perspectiva, a infecção pelo vírus só ocorreria com a permissão do plano espiritual.

O Governo Federal, em resposta à pandemia, implementou o auxílio emergencial através da Lei n.º 13.982/2020, oferecendo suporte financeiro à população vulnerável. Paralelamente, a Lei Aldir Blanc (LAB) foi promulgada para socorrer os profissionais da cultura afetados pela crise. A LAB, utilizando recursos do Fundo Nacional de Cultura, financiou projetos culturais dos Fulni-ô, como cursos, oficinas e transmissões ao vivo nas áreas de música, artesanato e audiovisual ²¹⁸.

Essas iniciativas não apenas forneceram apoio financeiro e infraestrutura para a produção cultural, mas também impulsionaram as práticas artístico-culturais Fulni-ô, fomentando novas colaborações entre artistas, gestores e líderes tradicionais, e ampliando a visibilidade de suas expressões

²¹⁷ CACIQUE ITAMAR (Itamar de Araújo Severo). Interlocação. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 08 dez. 2020. Entrevista.

²¹⁸ Ações relacionadas a música, a medicina nativa, artesanato, festivais, cultura nativa foram registrados e disponibilizados no Youtube. Seguem três canais utilizados para esta ação relacionada a Lei Aldir Blanc:

- Canal Kimim Fred. Kimim Fred Live Acústica. Youtube. 2h56min05seg. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=dzusBICGqyw&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPksPO&index=51. Apresentação Musical.

- Canal Thul'sê Audiovisual. Yahtxo. Youtube. Youtube. 3min14seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V60a46I0sqA&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPksPO&index=165. Remédios Nativos.

- Coletivo Fulni-ô de Cinema. Curta Metragem Txhleka Fale Comigo - Oficial. Youtube. 14min32seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gp1yBifwByc>. Remédios Nativos.

culturais. Dando continuidade a esse tema, nos próximos capítulos, aprofundarei a discussão sobre as elaborações musicais Fulni-ô.

5. ECOS DE ANCESTRALIDADE E PRÁTICAS MUSICAIS PARA A RESILIÊNCIA

Christopher Small (1998, p. 2; 8) destaca que a música ocorre a partir de uma atitude de engajamento em um campo de prática. Com base nessa abordagem, adoto o termo “musicando” (“*musicking*”) ou “musicar”, conforme introduzido por este autor (Ibidem., p. 9), para descrever as práticas e ações musicais dos Fulni-ô. Ao “musicar”, os Fulni-ô engajam-se em processos de criação, recriação e adaptação, além de negociarem, educarem, narrarem e estabelecerem vínculos. Esses aspectos servem não apenas para compartilhar e politizar, mas também para facilitar a comunicação em níveis social e individual.

É importante salientar também, conforme observado por Christopher Small, que a música “[...] não é uma coisa, mas uma atividade, algo que as pessoas fazem. A coisa aparente ‘música’ é uma invenção, uma abstração da ação [...]” (SMALL, 1998, p. 2, tradução nossa)²¹⁹. Portanto, a música transcende a existência de estruturas sonoras, sendo, na verdade, uma expressão agentiva sobre a vida. Nas palavras desse autor, ela não se limita a ser uma entidade estática, ao contrário, revela-se dinâmica em constante movimento em relação àqueles quem a vivenciam.

Na sociedade Venda, da África Subsaariana, a música é entendida como um processo social, que é criado e recriado continuamente pelas pessoas que a produzem (BLACKING, 1974, p. X). Por sua vez, os povos originários Blackfoot, localizados no noroeste estadunidense e sudoeste canadense, referem-se à música de branco e música de índio, sendo esta última a referência de música tradicional (NETTL, 2005, p. 367), embora executem e consumam ambas.

Muitos povos originários das Américas seguem posicionando-se de igual modo. Com isso, na etnomusicologia o conceito de “tradição musical” é

²¹⁹ “[...] is not a thing at all but an activity, something that people do. The apparent thing “music” is a figment, an abstraction of the action [...]” (SMALL, 1998, p. 2).

utilizado para compreender como a música é transmitida, independentemente de estar ou não relacionada a uma prática em particular (Ibidem.). Afinal, toda música é tradicional porque, de algum modo, é produzida, transmitida, experienciada e ressignificada entre pessoas que pertencem a espaços socioculturais específicos.

O elemento esteticamente identificado como “música” permeia todas as sociedades, sendo um produto intrínseco da atividade humana, independentemente das terminologias que cada sociedade adote para descrevê-la (BLACKING, 1974, p. 21; NETTL, 2005, p. 245). É importante salientar, ademais, que as sociedades expressam suas experiências sonoro-musicais tradicionais a partir do musicar vivenciado nos espaços sociais onde coexistem os seus membros. Então, o musicar possibilita interações e o desenvolvimento de papéis sociais, intercâmbio de ideias e construção de redes sociais, sendo uma prática cultural essencial para a vida social humana. Ele é mediadora de relações, como salienta Bruno Nettl (2005, p. 235), atuando em um campo de interações e diversidades.

No yaathê, a palavra “khletxase” é usada para designar música, e o verbo “khletxaka” para indicar que eles cantam (SÁ, 2014, p. 150). Portanto, para os Fulni-ô, a música está diretamente ligada ao ato de cantar. Isso tem implicações na concepção nativa de quem é ou não é musicista. Por exemplo, os tocadores de buzos (kiitxhato) e maracás (etsatwa), os cantores (khlètxhaho) e as dançarinas (esedõõkya) do Toré de Buzos, também conhecidos como torezeiros e torezeiras (BITTENCOURT, 2022, p. 295), não são reconhecidos por muitos Fulni-ô como musicistas. Essa concepção é replicada para outros setores da música tradicional Fulni-ô.

A perspectiva Fulni-ô sobre a definição de um profissional da música pode ser influenciada pela visão da música como uma esfera profissional na sociedade nacional, algo que não se aplica aos membros do Toré de Buzos, cujas apresentações vão além da mera prática artística. Neste caso, a música enquanto substantivo abstrato e o músico enquanto substantivo concreto não mantêm correspondência, pois quem dança, canta e toca no ToleLha sonoriza

uma cosmologia, isto é, performa uma ação culturalmente prescritiva, reproduz movimentos simbólicos, historiciza e honra suas ancestralidades. Essas reflexões desvelam os diversos sentidos atribuídos às práticas musicais entre os Fulni-ô, explorando as percepções sobre o que eles consideram ser intrínseco, adquirido ou pertencente a outros grupos sociais.

As semelhanças e diferenças manifestadas pelo seu “musicar” não só possibilitam o envolvimento em expressões culturais específicas, mas também se entrelaçam com os amplos processos da indústria cultural. Ambos os aspectos têm um impacto profundo na vida social. Portanto, ao explorar as manifestações do “musicar” Fulni-ô em diversos tempos, espaços e contextos humanos e mais que humanos, fica evidente que estas práticas musicais não são isoladas, mas estão profundamente conectadas à formação de espaços tanto habitados quanto ainda por serem habitados.

Lugares, vale observar, não são apenas espaços físicos estáveis, mas contextos em constante transformação, tal como apontado por Alice Villela et al. (2019, p. 19). Dessa forma, é importante compreender as localidades como ambientes dinâmicos e multifacetados, onde ocorrem interações e trocas constantes entre pessoas e grupos sociais. Assim, a música Fulni-ô não apenas revela sonoridades, como também contribui significativamente para a criação de contextos sociais, sendo por eles moldada e moldando-os.

Entre os Fulni-ô, os sistemas sonoro-musicais preenchem diversos espaços e estão interligados a uma ampla gama de redes musicais. Isso decorre do fato de que, ao se envolverem na prática do musicar, os Fulni-ô não apenas manifestam suas características sociais distintas, mas também incorporam influências musicais provenientes do cenário global.

Confrontados historicamente com um projeto de dominação que se estendeu por séculos, os povos originários encontram na música uma via de resistência. Esta resistência está ligada ao entendimento e à experiência de um mundo globalizado, onde se desafiam e reformulam diversas formas de colonização.

Durante o período colonial, muitos povos indígenas passaram a compartilhar cânticos e instrumentos musicais trazidos pelos colonizadores. Dado que eles sempre utilizaram sonoridades musicais em suas práticas culturais, frequentemente acolhiam e introduziam novas práticas musicais em suas culturas (CAMÊU, 1977, p. 71).

É fundamental destacar que as motivações subjacentes à apropriação de experiências culturais alheias não constituem novidade entre os povos indígenas que, aparentemente sem pejo, as acolhiam, e acolhem, sempre que se mostrem atrativas e úteis. Ao resignificar o termo antropofagia, Claude Lévi-Strauss reassaltou que a prática não se limitava apenas à assimilação de virtudes, mas também funcionava como um meio de neutralizar o poder inerente ao “outro” (1957, p. 413, 414).

Ele distingue dois tipos de sociedades: aquelas que praticavam a antropofagia, ou seja, que viam na absorção de indivíduos com poderes formidáveis uma forma de neutralizar ou capitalizar essas forças; e aquelas que adotavam a antropoemia (do grego "emein", significando vomitar), onde elementos vistos como ameaçadores são ativamente rejeitados ou isolados do tecido social, relegados a espaços distantes do que é considerado “humanidade” (ibidem. p. 414). Este último caso reflete a dinâmica sociocultural dos contextos ocidental e colonizador. Diante do desafio enfrentado pelos povos originários em relação a um projeto de dominação, os caminhos que conduziram à resistência foram entendidos, muitas vezes, como sendo possíveis por meio da “ingestão” desse próprio mundo, como formas de interação social, econômica e filosófica ritualizadas por meio de atos antropofágicos.

Marshall Sahlins (1997) introduziu o conceito de “indigenização da modernidade” para descrever a maneira como os povos indígenas estão culturalmente acolhendo e adaptando elementos externos aos seus contextos sociais. Ele destaca que várias pesquisas apontam para uma crescente semelhança entre a vida urbana e a rural. No entanto, ele ressalta que essa convergência não é resultado de uma simples influência unidirecional da cidade

para o campo, impulsionada pela modernização. Pelo contrário, Marschall Sahlins observa que:

A modernização, com efeito, não tem sido a única alternativa, sequer na cidade. O efeito inverso, a indigenização da modernidade, é no mínimo tão acentuado quanto o primeiro — na cidade como no campo. Na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais. (1997, p. 114).

Ao suscitar essa reflexão para o âmbito musical, suponho oportuno lembrar como as práticas musicais se configuram como expressões significativas desse processo antropofágico. Isso reafirmaria a ideia de que grupos sociais acolhem e selecionam significados culturais compatíveis com as suas existências, mas também acolhem elementos de outras culturas para diversificar essa mesma existência. A música, nesse sentido, atuaria como um canal dinâmico de trocas, cuja recepção e a reinvenção das sonoridades refletem a complexidade e a vitalidade desse processo antropofágico, mas também assegura a manutenção de práticas originárias.

5.1 ENTRE A CULTURA E A ARTE

Em termos musicais, o elemento considerado de origem Fulni-ô é o Uxilnexa (PINTO, 1956, p. 175), também denominado ToLeLha, Toré de Buzos, tolê ou toré. Este último, empregado quando em interações com os não ouricurianos. As outras experiências musicais em que os Fulni-ô se engajam são aquelas adquiridas de outras sociedades. No entanto, se, por um lado, expressam seu pertencimento étnico ao executarem o ToLeLha ou outras sonoridades musicais com yaathê, também revelam sua “nordestinidade” e “universalidade” quando cantam, tocam e dançam o forró e muitos outros estilos musicais presentes na região.

Esses sentimentos de pertencimento atravessam diversas sociedades. Ao interpretar músicas de outros povos indígenas, como os Kĩsêdjê do Alto Xingu, de certa maneira, tornam-se parte dessas sociedades. Por outro lado, ao executarem uma música sertaneja, eles se inserem na cultura regional, e ao interpretarem a música levada pelo antropólogo, trazem o mundo do

pesquisador para sua sociedade (SEEGGER, 2015, p. 267). Além de se conectarem com outras culturas, ao interpretarem músicas de diferentes origens, os Kísêdjê também perpetuam suas próprias tradições musicais ao cantar os cantos de seus ancestrais, tornando-se, assim, representantes dessas memórias. Entre os Kísêdjê, o ato de musicar é baseado em elementos sonoros provenientes de diferentes contextos, sejam eles humanos ou mais que humanos. Isso resulta na incorporação de influências externas à sua expressão musical, o que, para eles, diversifica suas experiências culturais.

Por sua vez, os Fulni-ô, segundo as suas narrativas, foram os primeiros humanos a doar a “semente” musical para o mundo através da primeira execução do ToleLha. Tal acontecimento é parte de sua cosmologia, para a qual toda manifestação musical do mundo surge a partir do ToleLha, pois “ele é a principal arte do índio e pra nós toda música veio dali”²²⁰. Ou seja, no início do mundo, foi criado um [Toré de Buzos \(link\)](#)²²¹, como afirmaram diversos interlocutores. Em trabalho anterior a professora Marilena Araújo de Sá (Wadja) me disse que o [ToleLha \(link\)](#)²²² antecede a existência dos Fulni-ô (NASCIMENTO, 1998, p. 103).

As narrativas Fulni-ô relacionam a origem da música à vinda de espíritos criadores à terra. Assim, quando Eles chegaram, os ancestrais, buscando agradá-los, foram para a floresta, aprenderam o ToleLha com os pássaros e realizaram uma apresentação²²³. Os espíritos, já em terra, acolheram as boas-vindas através do cântico, da dança e da execução de instrumentos.

²²⁰ PAJÉ AWASSURY^a(Wassury Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 dez. 2020. Entrevista.

²²¹ Canal Romério Zeferino. **Apresentação do ToleLha Fulni-ô do Ouricuri Velho. TolêLha**. Youtube (3min34seg). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kM6oRJ3J_vs. Acesso em: 06 jun. 2021. Disponível no drive: <https://drive.google.com/file/d/1mqld29adKNLp-NAIqSKwtzwhnls3tV6/view?usp=sharing>.

²²² Canal Eduardo Flydjwa Fulni-ô. **Apresentação do ToleLha Fulni-ô no Ouricuri Novo. Toré Fulnii-ôaêêê**. Youtube (1min25seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ByemOwuknQk>. Acesso em: 21 jul. 2023. Disponível no drive: https://drive.google.com/file/d/1n_awsDj3TEP6ub5h3vfGdif6m0UAVnGL/view?usp=sharing.

²²³ EEFÊÊHO (Márcio de Sá Ferreira). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

Dessa forma, as manifestações musicais tiveram início e todas as sonoridades musicais surgiram, disse o Pajé Gildiere²²⁴.

Assim, é possível compreender que, para esse povo, o ToleLha é um referencial sonoro que abarca todas as manifestações musicais do mundo. Ao afirmar em yaathê “Sekhlètxhasehewattiksa”²²⁵, isto é, “a música do mundo é minha”, um interlocutor pareceu expressar a compreensão de que há uma livre circulação e interação entre as diversas manifestações musicais do mundo, dentro de sua cosmologia. Essa afirmação também pode explicar outras experiências relacionadas a outros setores das artes.

O que se percebe, sobretudo, é o cuidado com os saberes e expressões que os Fulni-ô consideram próprios e com aqueles que, apesar de exógenos, são incorporados à sua cultura. Essa capacidade de integrar elementos externos sem perder o que lhes é comum e original demonstra um equilíbrio delicado entre a tradição e a inovação.

As manifestações culturais dos Fulni-ô são diversas e interligadas, seja na música, nos trabalhos manuais, nas danças ou em outros setores. Ao tecerem uma palha do Ouricuri, ao compartilharem um cachimbo ou ao entoarem cânticos em yaathê, os Fulni-ô não apenas transmitem seus conhecimentos e valores, mas também reafirmam sua experiência cultural e sua conexão com a terra e os ancestrais. Essas práticas, ao longo do tempo, têm sido fundamentais para a resistência e a perpetuação da cultura Fulni-ô, demonstrando a vitalidade e a dinâmica de uma sociedade que se adapta às mudanças sem perder suas origens.

As práticas artístico-culturais dos Fulni-ô constituem um rico campo de investigação para compreender dimensões históricas, sociais, econômicas, ancestrais e organizacionais de sua existência. A arte, nesse contexto, pode ser entendida como “[...] um conjunto de procedimentos, materiais e mentais,

²²⁴ PAJÉ GILDIERE (Gildiere Pereira Ribeiro). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 25 dez. 2020. Entrevista.

²²⁵ CINHO (Cleilson Luna da Silva). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 11 dez. 2020. Entrevista.

adquiridos ou inventados, aplicados a diferentes fins, mas que requer qualidades como a imaginação, a invenção, a sensibilidade, a habilidade [...]” (COCHOUT, 2018, p. 51, 52). Ao longo da história, esses procedimentos estiveram associados a práticas de formação em escolas especializadas, onde os indivíduos formados recebiam a designação de “artistas” (ibidem, p. 52). Entretanto, atualmente, as expressões artísticas ultrapassam esses limites institucionais, emergindo em diversos setores da sociedade e refletindo a dinâmica cultural contemporânea.

É importante destacar que não há uma forma de arte superior ou inferior, melhor ou pior, mais elaborada ou menos elaborada. Em vez disso, o valor intrínseco da arte reside na diversidade de expressões, as quais contribuem para a inovação e mobilização. Portanto, o que prevalece são as habilidades aplicadas e decorrentes da imaginação, criação e experiência, convergindo para um resultado artístico.

Então, se posta a executar improvisos de coco de embolada, o que faria uma exímia cantora de ópera com sua arte lírica? Da mesma forma, o que faria uma cantora de embolada famosa em face de uma ópera? São experiências distintas, tanto em relação à técnica quanto ao pertencimento social, e de improvável comparação no campo da valoração estética ou habilidades técnicas. Isso porque, conforme Leon Tolstói (1994, p. 52) “a existência humana transborda arte”, pois está presente nas atitudes familiares, nas construções arquitetônicas, nas vestes, utensílios, nas comunicações familiares, estando “longe de apresentar o conjunto da verdadeira arte”.

A arte entre os Fulni-ô é forjada a partir das experiências e práticas cotidianas absorvidas tanto na aldeia quanto no mundo. Eles aprendem e partilham expressões artísticas nos quintais, nas varandas, nos terreiros das residências, assim como nos espaços de instituições públicas e privadas do território indígena. Por outro lado, as instituições de ensino superior, as escolas especializadas em artes, as bandas de baile, as bandas fanfaras e filarmônicas e os cursos disponíveis na internet são espaços de formação artística com a presença Fulni-ô.

Provavelmente, as inovações tecnológicas dos séculos XIX ao XXI, tais como a câmera fotográfica, o aparelho de som, o cinema e as tecnologias digitais, transformaram de maneira significativa a experiência artística, abrindo caminho para inúmeras formas de expressão. Nesse contexto, Sawê²²⁶ compartilhou comigo a aquisição de uma sanfona para tocar forró. Ele mencionou que a técnica para tocar o instrumento estava sendo compartilhada por meio de vídeos disponíveis no YouTube, um bom demonstrativo de que as ferramentas digitais contemporâneas podem atuar como aliadas no aprendizado artístico.

Cícero Ferreira de Sá²²⁷ integrou o Coral da Universidade do Rio de Janeiro nos anos de 1970, participando de apresentações em diversas localidades do Brasil. Durante esse período, ele adquiriu equipamentos e instrumentos musicais visando formar uma banda musical e se apresentar na Aldeia e em Águas Belas: “Então em 77 [1977] eu comprei uma guitarra e uma caixa de som e trouxe pra cá, quando eu vim passear aqui, em 77. E aqui eu deixei a guitarra e a caixa de som em 77 [...]”. Seu intento era constituir um grupo musical para interpretar músicas não indígenas, o que foi alcançado e se manteve ao longo de vários anos.

O músico Adeilson Sathle²²⁸, por sua vez, estudou na Escola de Música de Brasília e, atualmente, é um multi-instrumentista. Ele também é reconhecido como profissional de destaque em bandas filarmônicas e fanfarras de Águas Belas, as quais tiveram a participação de muitos Fulni-ô, a exemplo do sr. Ubiracy, como referências de bons instrumentistas na região.

O musicar entre os Fulni-ô apresenta um mundo repleto de sons, movimentos e sentimentos que revelam diversas possibilidades de sociabilidade. As atividades relacionadas à música desempenham um papel significativo na

²²⁶ LENON-SAWÊ (Lenildo de Matos). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

²²⁷ CÍCERO FERREIRA DE SÁ. **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 15 dez. 2020. Entrevista.

²²⁸ ADEILSON SATHLE (Adeilson Silva Ramos). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

criação de vínculos sociais, na expressão artística e nas atividades coletivas. Como afirmou o Fulni-ô Mawê ao pesquisador André V. de Arruda, referindo-se às harmonias vocais das bandas Roupa Nova e A-Há, canta-se para expressar os sentimentos (ARRUDA, 2017).

A experiência artística é consequência da história e da cultura de quem a vivencia, podendo, por exemplo, uma mesma cena pode despertar sentimentos diferentes em pessoas distintas (COCHOUT, 2019, p. 62, 63). Nesse caso, o prazer estético é o sentimento adquirido sobre um objeto artístico.

O substantivo “estética”, que é derivado do grego *aisthêstikos*, significa “aquele que tem a capacidade de sentir” (ibidem, 2019, p. 65). O prazer estético pode ser expresso de diversas maneiras, como por meio de emoções e intensidades relacionadas à “alegria, bem-estar, excitação, surpresa, contentamento” (ibidem, 2019, p. 59). Desse modo, a apreciação da arte ou outras formas de expressão estética pode ser uma experiência diversificada e subjetivamente, passível de gerar diversas sensações e reações emocionais em relação à apreciação.

Ademais arte desperta sentimentos estéticos, isto é: “Para ser verdadeiramente artística, uma obra tem também de ser estética - isto é, feita para ser gozada na percepção receptiva” (DEWEY, 1974, p. 8). No entanto, como na contemplação de uma estrela, muitos outros elementos (materiais ou imateriais) não tiveram suas existências avaliadas esteticamente com fins artísticos. Sendo assim, um objeto religioso, uma ferramenta para a produção de alimentação ou para a locomoção não são, por si sós, obras de arte, mas, dependendo da experiência, podem ser percebidos ou interpretados como tal. Um objeto sagrado é um objeto religioso ou ancestral. Deslocado para o campo da arte, é submetido a uma ressignificação.

Entre os Fulni-ô, essa mudança de significado não se completa inteiramente; muitos dos elementos permanecem na fronteira entre o sagrado, o artístico e o profissional. Isso se assemelha ao que Leon Tolstói destaca sobre a elaboração artística: “A divisão do trabalho, necessária nos ramos produtivos,

não pode ser aplicada à arte, pois ela é comunicação de um sentimento e não uma profissão” (1994, p. 16).

Assim, Yaimim opta por não rotular as transações efetuadas por meio do seu artesanato como uma simples comercialização, destacando, em vez disso, a existência de uma troca entre um objeto considerado sagrado com outro importante para a reprodução biológica e social do próprio povo, como por exemplo, alimentos. Ele enfatiza que essas relações comerciais surgem principalmente devido aos desafios enfrentados pela Aldeia no âmbito econômico. Nesse contexto, compartilha o seguinte depoimento sobre o artesanato:

Eles são consagrados aqui na Aldeia... [...] E cada artesanato tem um significado de proteção [...] tem que passar por um ritual... por uma consagração pra depois voltar pra pessoa [...] Por exemplo, o cocar ele tem um significado muito grande, ele significa a divindade, significa a conexão direta com os seus ancestrais.”²²⁹

Então, em face de certas necessidades e de um mercado voltado para produtos de povos originários, objetos que tenham um significado sagrado na sua origem como cocás, xanducas e maracás são transformados em objetos de arte, porém com muitas ressalvas entre os Fulni-ô. Nesse aspecto, o que se tem são elementos artístico-culturais.

Ao apreciar esteticamente um objeto específico, inevitavelmente, surge uma experiência estética. Contudo, essa apreciação pode assumir diferentes formas: uma abordagem passiva, caracterizada pela simples recepção, na ausência de uma “autoria” identificável; ou uma abordagem ativa e criativa, na qual a presença da autoria, seja individual ou coletiva, destaca-se, colocando em foco não apenas a obra, mas também o seu criador.

Nesse contexto, há distinção entre uma “conduta receptora” e uma “conduta operativa” ou “artística”, ressaltando a importância não apenas da obra em si, mas também do processo criativo e do autor (COCHOUT, 2018, p. 67,

²²⁹ YAIMIM (Yaimim Araújo Ramos Freitas). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

68). Na “conduta receptora” a ação é de quem observa, e na “conduta operativa” o “objeto criado” age sobre quem o experiencia, solicitando sentimentos e ações estéticas sobre si. Ambas estão ligadas pelo que Edmund Cochout (Ibidem., p. 70) denominou de “atrator central”, isto é, o prazer estético.

ILUSTRAÇÃO 35 – XANDUCAS PARA COMERCIALIZAÇÃO



FONTE: Antônio Ronaldo (ALDEIA FULNI-Ô/2021)

Assim, matérias, situações ou condutas são passíveis de terem algum tipo de julgamento artístico, podendo vir ou não a serem “promovidos” enquanto objeto de arte (Ibidem., 71). Por exemplo, quando os indígenas dispõem seus “maracás” em feiras para venda ou criam formatos para seus cachimbos, visando chamar a atenção de potenciais compradores, eles transformam objetos sagrados em objetos de arte.

Conforme Edmond Cochout (Ibidem., p. 69), embora o artista seja o primeiro receptor do seu trabalho, em contextos de criação coletiva, os primeiros receptores são os membros do grupo que participaram da produção. Esse aspecto é particularmente significativo no resultado final da obra artística em ambientes coletivos, pois, além das influências externas do público e de

instituições sociais (WOLFF, 1982, p. 52), o próprio grupo atua como crítico, estando simultaneamente na posição de observadores e observados.

Portanto, em se tratando de uma produção coletiva, cujo prazer estético perpassa por condições muitas vezes colaborativas, os Fulni-ô são exigentes quando se trata de uma execução musical, mesmo sem evidências claras da origem de tais requisitos. Manter a parcela ou a batida em ritmos binário, terciário ou quaternário marcados pelos maracás funciona como uma ordem diante da execução sonora e rítmica (BITTENCOURT, 2022, p. 29). Provavelmente, isso ocorra porque eles compreendem que a experiência musical esteja presente desde o início da própria sociedade humana, pois as crianças já ouvem os cânticos entoados pela mãe ainda no útero: “a gente nasce ouvindo os cânticos”, disse Megarom²³⁰. Nesse sentido, ao descrever sua experiência com a prática musical, Maktxo dá o seguinte depoimento:

[...] a gente quando é criança, por exemplo, o cântico indígena Fulni-ô ele tem uma força muito grande porque, pra mim, porque quando ... uma mãe não índia vai fazer o filho dormir, né, colocar a música deles lá, uma música de ninar, já na na nossa cultura ela canta tipo um Toré, né? Eu sou eu sou acostumado ... que as minhas vó, que eu fui criado de vó [...] aí cantava [toré como canção de ninar](#).²³¹

As relações entre sonoridades musicais e o início da vida emerge como um elemento central na sociabilidade Fulni-ô, tal como apontado por Marquinho²³², que associa a afinação musical à afirmação étnica. Segundo esse interlocutor, a preparação musical do indígena Fulni-ô está intrinsecamente ligada às suas conexões ancestrais.

Em contraste, indivíduos desafinados indicam um afastamento do que é socialmente reconhecido como indígena. Sendo assim, a desafinação musical, transcende a esfera técnica do som, conforme os padrões da música ocidental,

²³⁰ MEGAROM (Megarom Inácio de Matos da Silva). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 23 dez. 2020. Entrevista.

²³¹ MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

²³² MARQUINHO (Marco Antônio de Albuquerque Santos). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

revelando-se também como um indicativo de que a pessoa não está adequadamente integrada à cultura e identidade Fulni-ô.

Ele chama a atenção para a qualidade depreciativa de “grogójó” (Lexkyadaya)²³³, relacionada aos indivíduos cujo pai ou mãe não são Fulni-ô. Assim, é enfático na afirmação de que quando os Fulni-ô veem um indígena desentoadado já o chamam de “grogójó”, adjetivo que, de acordo com Wilke T. Melo, marginaliza quem nasce nessa condição social (2013, p. 141). Conforme Eliane G. Quirino (2006, p. 108), “grogójó” é o pé de jerimum²³⁴ cultivado “[...] nas redondezas das principais plantações, isto é, o jerimum é cultivado fora do milho, do feijão, da batata-doce e da macaxeira que são plantados de modo consorciado”. Os Fulni-ô, ao utilizarem esse termo, situam os filhos de casamentos mistos em uma posição marginal, fora do núcleo central da comunidade. Essa categorização, no entanto, não é universal entre os povos indígenas.

Então, o termo “grogójó” pode ser aplicado ao Fulni-ô que “não sintetiza na coisa indígena”²³⁵ e age de acordo com a cultura “branca”, supostamente apresentando dificuldades para compreender os valores espirituais e culturais próprios da sociabilidade Fulni-ô. Essa característica é particularmente evidente quando um indígena, fruto de uniões entre Fulni-ô e não indígenas, não adere às normas sociais estabelecidas pelos Fulni-ô. Portanto, aqueles caracterizados como “grogójó” enfrentam uma dupla responsabilidade social: demonstrar aos membros de sua comunidade um compromisso sólido com a cultura e, ao mesmo tempo, apresentar aos não indígenas uma conexão substancial com a sua origem indígena.

Conforme João P. de Oliveira (1998, p. 61), os Xukuru e Xukuru-Kariri, assim como outros povos no Nordeste, também estabeleciam uma distinção

²³³ Fruto do jerimum ou abóbora, Lexkya em yaathê (SÁ, 2014, p. 170).

²³⁴ “Abóbora ou jerimum, fruto da aboboreira, é uma designação popular atribuída a diversas espécies de plantas da família [Cucurbitaceae](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cucurbitaceae).” Disponível em: (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Ab%C3%B3bora>). Acesso em: 23 jul. 2022.

²³⁵ TWOUKLAKA (Clóvis Barbosa de Lima)(2015, p. 462; 465). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 02 jan. 2021. Entrevista.

entre o indígena “puro” e o “braiado”. Este último, resultante do casamento com não indígenas, o que não seria bom para a organização do próprio povo. No entanto, entre alguns grupos Potiguara do litoral norte da Paraíba, a mistura étnica foi vista como um processo de transformação e adaptação cultural. Conforme José G. Vieira (2012, p. 75), ao se autodenominarem “índios civilizados” e “caboclos misturados/civilizados”, os Potiguara demonstram que a mistura étnica pode ser compreendida como um processo de abertura e de socialização. Portanto, as categorias e contextos relacionados à “mistura” entre os próprios povos indígenas não são fixos, pois estão interligadas às experiências.

Manter a afinação musical é visto pelos Fulni-ô como uma forma de negar a herança biológica e social proveniente dos não indígenas. Em consequência, cada indivíduo se empenha em não desafinar, sendo comum as pessoas procurarem locais afastados das Aldeias para se dedicar ao aprimoramento dos cânticos, evitando quaisquer desvios de afinação²³⁶. Essa busca pela perfeição sonora, além de ser um valor estético, representa uma afirmação da etnicidade Fulni-ô e um distanciamento de influências externas.

Nesse contexto de valoração, os segmentos culturais Fulni-ô englobam uma vasta gama de expressões artísticas e práticas tradicionais, incluindo música, cânticos, artesanato, artes visuais, produção audiovisual, xamanismo, cinema, dança, entre outras. Juntos, esses elementos formam uma rede complexa e interconectada de experiências que exercem uma influência profunda e duradoura sobre este povo.

Cada um desses segmentos desempenha um papel fundamental no desenvolvimento cultural Fulni-ô e na promoção de seu bem-estar. Além disso, estas práticas culturais não apenas moldam este povo, mas também oferecem oportunidades econômicas significativas, especialmente no artesanato e nos grupos de cafurna-unakesa. No entanto, a experiência musical ocupa um lugar

²³⁶ MARQUINHO (Marco Antônio de Albuquerque Santos). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

central nesse conjunto de práticas, servindo como um elemento unificador e identitário.

5.2 “AUTENTICAMENTE INDÍGENA”

Wilke T. de Melo (2013, p. 45) ressalta que o passado mítico dos Fulni-ô molda suas práticas sociais e individuais. A experiência musical, sendo parte essencial de sua cosmologia, oferece uma maneira de entender sua continuidade no mundo e de se conectar de forma mais ampla com o universo mais que humano. Apesar da prática musical desempenhar um papel central na cosmologia Fulni-ô, nas interações com a sociedade em geral, essa mesma experiência é frequentemente utilizada como um recurso para atender às demandas do mercado cultural, onde a representação estereotipada é frequentemente valorizada.

Nas interações com a sociedade em geral, especialmente em contextos de exposição artístico-cultural, os Fulni-ô frequentemente adotam representações estereotipadas de sua cultura, buscando atender às expectativas do público externo. Essa estratégia, que consiste em enfatizar certos símbolos e práticas considerados “autenticamente indígenas”, é influenciada pela assimilação de uma perspectiva não-indígena (BITTENCOURT, 2022, p. 337), marcada pela busca de uma “pureza prototípica” (BASTOS, 2006, p. 119).

Ao se apropriarem e resignificarem os estereótipos, os Fulni-ô não são meros passivos, mas agentes ativos que negociam sua visibilidade em um mercado cultural que valoriza o “indígena idealizado”. Essa estratégia, embora possa gerar benefícios como a geração de renda e o reconhecimento de seus direitos, também pode reforçar estereótipos e limitar as possibilidades de uma representação mais complexa e autêntica. Como aponta Deisiane da Silva Bezerra (2018, p. 69), os povos indígenas têm empregado práticas persistentes e astutas para atingir seus objetivos, utilizando as ferramentas disponíveis para se adaptarem às diferentes situações.

A noção de “pureza prototípica”, ou seja, a busca por uma identidade representação intocada e essencializada, molda a forma como os Fulni-ô são

vistos e como eles próprios se representam. Ao adotar essa perspectiva, os povos indígenas se veem pressionados a apresentar uma imagem estereotipada de sua cultura, o que pode levar à perda de nuances e à simplificação de suas sociabilidades. Ao transformar elementos de sua cultura em produtos comercializáveis, os Fulni-ô se inserem em um circuito de consumo que valoriza o “autêntico indígena”.

É importante destacar que o cotidiano Fulni-ô, sobretudo fora das aldeias ouricurianas, é, em geral, semelhante ao estilo de vida dos habitantes da região nordestina. Durante uma das minhas incursões à Aldeia, acompanhei a narrativa de um jovem Fulni-ô sobre a estadia de um indígena não Fulni-ô no Ouricuri. No relato, ele estava aparentemente “vestido de indígena” (com pinturas e adornos corporais), provavelmente buscando se alinhar ao que ele entendia como práticas coletivas da sociedade visitada. Contudo, seu comportamento tornou-se motivo de chacota, pois nenhum Fulni-ô se apresentava vestido daquela maneira naquele espaço. Pelo contrário, estavam trajados como qualquer outro cidadão do sertão nordestino.

O padrão não indígena relacionado a vestimentas, etiquetas ou comportamento está tão presente entre os Fulni-ô, que alguns manifestam aversão completa ao uso de brincos, tatuagens e pinturas capilares, argumentando que isso faz parte de um comportamento antissocial. No entanto, é comum observar o uso de indumentárias, pinturas e adereços indígenas durante apresentações dos grupos de cafurna-unakesa para os não ouricurianos.

Provavelmente os festivais, feiras, jogos ou encontros indígenas, como o da “Aldeia Multiétnica da Chapada dos Veadeiros” (link)²³⁷, impulsionam algumas mudanças entre os Fulni-ô. Isso porque, indo na contramão do relato acima, na atualidade homens e mulheres Fulni-ô podem ser vistos na aldeia

²³⁷ Canal Encontro de Culturas. **XIV Aldeia Multiétnica – 15 a 22 de julho de 2022**. Youtube. 59seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qz5LkXZ6a6Y>. A Aldeia Multiétnica é um espaço de interação entre povos indígenas e quilombolas, situada em Alto Paraíso, na Chapada dos Veadeiros, Goiás.

urbana (Sede) fazendo usos de “cocares”, “pinturas” e “adereços corporais”. Nesse sentido, eu suponho que os Fulni-ô estejam readaptando os adereços citados como legítimos símbolos da sua cultura, e não como estereótipos.

Essa postura, na verdade, é uma extensão da dinâmica estabelecida a partir da década de 1920 em relação ao Estado brasileiro. Nessa época, para obterem o reconhecimento como indígenas, foi-lhes demandado que apresentassem uma dança e uma língua específicas. Foi então que os Fulni-ô divulgaram o “Toré” e o “Yaathê”, possibilitando que outros povos indígenas conseguissem também o reconhecimento do Estado (ARRUTI, 1995, p. 72; CARVALHO; REESINK, 2018, p. 81; GRÜNEWALD, 2008, p. 44; OLIVEIRA, 1998)²³⁸.

Nesse contexto, os movimentos de dança e cânticos do ToleLha podem ser considerados como o “Mastro da Cultura Fulni-ô”, conforme afirmou a professora Fulni-ô Ivonildes durante a minha pesquisa nos anos de 1990 (NASCIMENTO, 1998, p. 17). Em outras palavras, o Toré de Buzos é um dos indicadores mais relevantes da alteridade Fulni-ô, que de longe mostra a existência desse povo. E posso afirmar: vê-se o “mastro”, mas não se vê os “conveses”.

No “Navio Fulni-ô”, apenas os tripulantes e passageiros podem conhecer os detalhes do que ocorre em seus compartimentos, que só são ativados em plenitude quando ele está em alto mar. Os não ouricurianos têm a oportunidade de entrar no “navio” para comprovar a sua existência e potência, quando este está ancorado. Assim que o “navio” retoma a navegação, os estranhos são convidados a deixá-lo. Ou seja, testemunhar o que acontece no navio em alto mar só é permitido para quem pode habitar o barco em movimento.

²³⁸ O “reconhecimento” foi um processo decisivo para a entrada em políticas públicas e proteções do governo brasileiro voltadas aos povos indígenas. Contudo, representou também uma tentativa de tutela abusiva sobre esses povos, situação que começou a ser revertida com a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre Povos Indígenas e Tribais. Este tratado estipula que não deve “ser empregada nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados” (art. 3º), incluindo os direitos previstos na própria convenção.

O Ouricuri é o navio, cujos compartimentos com muitas portas requerem permissões e merecimentos para entrar. Nele o musicar é sigiloso e só pode conhecê-lo quem é iniciado (BOUDIN, 1949, p. 61). O que corrobora as afirmações dos Fulni-ô de que, no interior do Ouricuri, as possibilidades de execução musical são mais amplas do que as poucas melodias e movimentos do Toré de Buzos apresentados para os não ouricurianos.

Curiosamente, o próprio termo “toré”, embora hoje reconhecido como elemento cultural importante no Nordeste indígena, já teve outras conotações. Helza Camêu (1977, p. 33, 193, 243) explica que o termo foi originalmente usado para descrever os instrumentos de sopro de madeira utilizados por alguns grupos indígenas no Brasil. Estes instrumentos foram documentados em diversas obras históricas, incluindo a de João Daniel no século XVIII, que menciona um instrumento com 5 ou 6 palmos de comprimento; a de Curt Nimuendaju no século XX, que descreve o Toré dos Palikur; e a de Spix e Martius no século XIX, referindo-se ao Toré dos Botocudos. Similarmente, os Buzos, fabricados pelos Fulni-ô e empregados no Toré de Buzos, são instrumentos de sopro com paletas internas, detalhadamente semelhantes aos torés descritos por Curt Nimuendaju e Spix e Martius.

O jesuíta João Daniel descreve um evento entre os indígenas no Brasil setecentista, cuja dança, personagens e contextos muito se assemelham ao tolê. Segue a descrição:

As flautas que chamão Toré, que reservamos para este logar, e são, como dissemos, de 4 e 5 palmos de comprimento, e grossura de um braço, feitas de canna tabóca, ordinariamente são acompanhadas a duo, ou terno, sem tambor, e os gaiteiros as tocam abraçados uns com outros, porque com uma mão segurão abraçados uns com outros, porque com uma mão segurão a flauta inclinada para a terra, e com a outra mão lançada ao pescoço do companheiro se une com elle, para ambos ou todos tres se regularem bem no baile, o que todo se cifra em caminhar um pouco no meio da assembléia, já abaixando, e já alevantando o corpo, e ao mesmo tempo dando suas compassadas patadas, e mudando os braços quando virão. E neste exercicio consiste toda a dança, acompanhada ou compassada das flautas, as quaes, posto que não tem buracos como as ordinarias, lá tem sua especial industria [...] e ainda ao pé não é displicente, especialmente sendo acompanhadas das castanholas e guizos nos pés [...]. (1858, p. 360, 361).

A descrição feita por João Daniel não se estende às melodias cantadas, nem inclui a participação de outras pessoas, como mulheres e espectadores. No entanto, ele detalha os movimentos dos músicos que, abraçados, dançam, tocam e alternam posições, uma prática que se assemelha às execuções contemporâneas do toré. É importante destacar também que, entre os Fulni-ô, guizos e castanholas não são utilizados neste evento, pelo menos até onde é conhecido pelos não ouricurianos

A descrição de Mário Melo (1930, p. 194, 196) sobre o tolê, nos anos de 1920, guarda correspondência com os movimentos e participantes da atualidade, inclusive nas relações com não ouricurianos. Ele buscou anotar suas melodias, mas foi informado de que somente aqueles que eram de “puro-sangue” e participavam do Ouricuri teriam a permissão para aprender as melodias. O autor apresenta, com clareza, a execução do ToleLha, proporcionando ao leitor uma experiência nos diversos detalhes desse evento (ANEXO 1).

Segundo Miguel Bittencourt (2022, p. 301), os instrumentos no ToleLha estão vinculados aos seus “troncos”, cujo uso é secularmente proibido. Este pesquisador também descreveu a utilização de diferentes materiais na fabricação dos Buzos, incluindo PVC, borracha e taquari. Embora originalmente tenham uma função ritualística, esses instrumentos podem adquirir um valor simbólico adicional, sendo utilizados para outros fins, como a venda para instituições dedicadas à preservação de culturas materiais e imateriais, a exemplo dos museus (ibidem., p. 310). É importante ressaltar que o uso dos

Buzos é exclusivo dos homens, existindo uma restrição expressa ao manuseio por mulheres.

Provavelmente ao ser considerado um demarcador de etnicidade, o termo “toré” teve o seu significado ampliado de instrumento musical para um evento constituído de cânticos, dança e ritos indígenas. Desse modo, o toré tornou-se, da Bahia ao Ceará, conforme Rafael J. de M. Bastos, “[...] uma espécie de linguagem franca” (2006, p. 123) para os indígenas dessa região.

Entre os Fulni-ô, mulheres e homens participam do Toré de Buzos de acordo com regras sociais ancestrais. É possível conhecer alguns nomes de danças²³⁹, como o Cruzeiro do Sul (Thineaklusa), o pássaro Asa Branca (Ee), o Urubu (Luxtutwa), o Peixe (Txidjyo) e o pássaro Sabiá (Aisoa / Domsoane) (MELO, 1930, p. 196; NASCIMENTO, 1998, p. 89; SÁ, 2014). Outro dado relevante é o papel musical dos instrumentos, pois os Buzos são a base para as melodias e os Maracás a base para o ritmo (NASCIMENTO, 1998, p. 99).

Os cânticos contêm onomatopeias “he, ‘a, ke e e” relacionadas a elementos da natureza, cujas melodias são executadas de “[...] forma nasalizada, revelando uma ressonância muito superior, localizada nas regiões da face à altura das narinas” (ibidem., p. 102). Além disso, as facetas musicais²⁴⁰, ou seja, os fragmentos sonoros musicais presentes nos cânticos, sob formas de sílabas, durante as execuções do ToleLha, contêm “uma letra entre aspas”²⁴¹, cujo significado está ligado às melodias, aos ritmos, às sonoridades dos instrumentos e aos movimentos corporais²⁴².

²³⁹ Sobre danças do Tolê ver vídeo: Canal Romério Zeferino. **Alguns Movimentos do Tolê Fulni-ô.** Youtube. 36min32seg. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eQjcj0ECLg&feature=youtu.be>.

²⁴⁰ Propus (NASCIMENTO, 1988) este termo como forma de apresentar as melodias presentes nos cânticos do ToleLha dissociadas do evento em sua totalidade, pois em termos de significação musical o que chega para os não ouricurianos está relacionado a fragmentos sonoros, os quais denominei de faceta musical.

²⁴¹ MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução.** Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

²⁴² Para mais informações sobre a estrutura musical de alguns aspectos musicais do *ToleLha* consultar a minha dissertação de mestrado (NASCIMENTO, 1988).

O Tole é um dos símbolos mais fortes da cultura Fulni-ô. Tem o papel de agregar o grupo, de trazer paz ao indivíduo, de trazer consciência política, de ligar a pessoa com o sobrenatural. Cada faceta musical representa algo na cultura e sempre é dirigida para uma determinada situação, para uma determinada pessoa. (NASCIMENTO, 1998, p. 90).

Os Fulni-ô executam seus cânticos silábicos²⁴³ com vozes masculinas e femininas sobrepostas em intervalos de sexta, terça, quinta ou oitava (NASCIMENTO, 1998). De acordo com Wadja (NASCIMENTO, 1998, p. 103), as melodias do ToleLha encontram-se no espaço – similarmente ao que ocorre com o conjunto de elementos presentes no espaço sideral -- e fazem parte das apresentações à medida que as pessoas se reúnem. Sendo assim, não há autoria individual ou coletiva para o musicar no ToleLha, uma vez que sua existência é imemorial. Nesse sentido, a sonoridade musical deste evento é mais do que uma forma de expressão humana, pois sua “autoria” é dedicada à natureza que se manifesta nas pessoas através do cântico e de dança.

Eles afirmam existir nos Ouricuris incontáveis manifestações de tolê, cujas execuções permanecem inacessíveis aos que não o são ouricurianos. Isso porque o envolvimento dos Fulni-ô com as sonoridades musicais relacionadas ao ToleLha tem sua maior relevância nos espaços e eventos dos Ouricuris.

Por outro lado, a literatura sobre os Fulni-ô apresenta algumas pistas que confirmam sonoridades musicais presentes no Ouricuri, cantadas em yaathê (BOUDIN, 1949), além dos sons onomatopaicos do ToleLha. Quando participei do Encontro na Aldeia Multiétnica (2019, Chapada dos Veadeiros - GO), ouvi um cântico Fulni-ô sagrado, cujo cantor entoava uma sonoridade com palavras repetidas como um mantra, cujos significados não me foram revelados.

À medida que o tolê promove a integração entre as pessoas, ele abre caminho para a reconexão com os antepassados e o mundo sobrenatural, conferindo aos Fulni-ô uma singularidade enquanto povo. Tornando-se, assim,

²⁴³ Os cânticos silábicos estão presentes em diversas sociedades no mundo, inclusive nas indígenas. Quando se referiu aos cânticos dos Tupinambá escritos em partituras por Jean Lery no século XVI (1941), HelzaCamêu (1977, p. 135) disse que aqueles cânticos eram silábicos, mas havendo “[...] interdependência entre linha musical e letra”. São cânticos com sílabas sem um significado semântico passível de ser veiculado, como os executados nos cânticos gregorianos, em algumas músicas eletrônicas ou na música popular brasileira.

um símbolo de resistência e afirmação sócio-cultural, e desempenhando um papel vital na perpetuação deste povo.

O que é possível desvendar revela-se apenas em seus aspectos sonoros (rítmicos, melódicos, harmônicos e vocálicos) e performáticos. Os demais elementos permanecem enigmáticos e contêm “verdadeiros símbolos sonoros, uma metalinguagem secreta diríamos” (DANTAS, 2011b, p. 231).

Por outra perspectiva, Estevão Pinto (PINTO, 1956, p. 139) cita o maestro Vicente Fittipaldi, o qual afirmou que no toré Fulni-ô havia influências africanas ou europeias. Porém, não informou sobre qual aspecto sonoro incidia essa influência: se harmônico, rítmico ou melódico.

Curiosamente, Estevão Pinto não conseguiu diferenciar os gêneros musicais presentes entre os Fulni-ô, chamando todos de toré. É relevante, por outro lado, destacar que as transcrições (ANEXO 2) fornecidas por este etnólogo (Ibidem., p. 140–143), às quais ele se refere como toré dos Fulni-ô, são atualmente reconhecidas por este povo como músicas de “cafurnas”²⁴⁴, herdadas do povo Xukuru-Kariri, entre outros povos. No que a isso concerne, Miguel Bittencourt faz a seguinte observação:

Se antes na etnologia de baixa distintividade as cantigas dos antigos também eram chamadas de “toré” e “toadas” como um padrão genérico às expressividades culturais (PINTO, 1956), hoje, sabe-se que o tolê Fulni-ô está associado a situação e a dança como um padrão expressivo dos tozeiros e tozeiras que usa da polifonia da maracá, búzios e vozes que se alternam no: “he – eia, he -ia. (2022, p. 317).

²⁴⁴ Segundo o Wikcionário (<https://pt.wiktionary.org/wiki/cafurna>) a palavra Cafurna tem as mesmas origens etimológicas, cafurna e cafua, das línguas portuguesa e galega. No português pode ser compreendida da seguinte forma: 1. choça. cabana simples; 2. cova, caverna, antro; 3. lugar apartado, remoto, escondido. No galego pode ter os seguintes significados: cafurna, cova, caverna, furna de falésia. No Nordeste brasileiro, esse termo está frequentemente associado a cavernas ou furnas naturais, como por exemplo a “Furna dos Morcegos” às margens do Rio São Francisco no município de Delmiro Gouveia (AL) ou Furna dos Caboclos, localizada no município de Algodão de Jandaíra (PB). A expressão “cafurna” foi registrada já no século XIX, na obra “Apontamentos para o DicionarioGeographico do Brazil (A-E)” descrevendo-a como um “Arraial do Estado das Alagoas, na Palmeira dos Índios (PINTO, 1894, p. 713). Vale ressaltar, que, desde o final dos anos 1970, os indígenas Xukuru-Kariri (do município de Palmeira dos Índios) retomaram a Mata da Cafurna, um local sagrado, para fortalecer suas ancestralidades. No entanto, a expressão “cafurna” tornou-se, além de um local, um gênero musical emblemático para alguns povos indígenas no Nordeste.

A partir dos estudos posteriores, principalmente na etnomusicologia e antropologia desde os anos 1990 (ARCANJO, 2003; ARRUDA, 2017; BITTENCOURT, 2022; CUNHA, 2008; DANTAS, 2011; DIAZ, 2015; MELO, , 2013; NASCIMENTO, 1994; NASCIMENTO, 1998; PEREIRA, 2005; QUIRINO, 2006; REESINK, 2000; SANTOS, 2020; SILVEIRA, 2012), as especificidades musicais entre os indígenas no Nordeste foram sendo conhecidas por meio de suas próprias trajetórias. No entanto, o ato de musicar no ToleLha está profundamente enraizado na história e ancestralidade Fulni-ô, o que o torna difícil de ser compreendido pelos não ouricurianos.

Segundo Sérgio N. Dantas (2011b, p. 191), o toré Fulni-ô pode ser dividido em três categorias: político, lúdico²⁴⁵ e sagrado. Contudo, não encontrei uma narrativa Fulni-ô passível de explicar o significado do tolê para além do contexto sagrado. Por outro lado, é perceptível que ele também tenha um significado político, quando se apresenta como aspecto cultural de alteridade, porém, não menos sagrado.

Nesse contexto, as sonoridades e os movimentos no tolê estabelecem uma distinção observada pelos Fulni-ô em relação a outros povos, conferindo-lhes a exclusividade de uma prática e conhecimento singulares, afinal, como bem aponta Bruno Nettl (2005), toda sociedade tem sua experiência musical principal. Assim, quando executado diante dos não ouricurianos, o Toré de Buzos transcende a mera expressão cultural, tornando-se um instrumento de força e altivez coletiva. Um exemplo emblemático disso ocorreu nos anos de 1860, quando o ToleLha foi utilizado para libertar um Fulni-ô da prisão, resultando no sequestro de 72 homens para a Guerra do Paraguai. Apesar desse passado doloroso, o mesmo musicar do Toré de Buzos, nos dias atuais,

²⁴⁵ Sérgio Dantas apresenta o "Toré de Coco de Roda" como uma variação do toré. Não obtive informações dos Fulni-ô sobre o "Toré de Coco de Roda" mencionado por Dantas (2011a, p. 200). Há, por outro lado, um vídeo Fulni-ô em um canal do YouTube intitulado "Coco de Toré" (<https://www.youtube.com/watch?v=uins0ktKKgk>), cuja gênero musical os Fulni-ô reconhecem como "Samba de Coco". Porém, na noite do dia 14 de março de 2024, recebi do Pajé Awassury um vídeo do tolê mostrando a inserção de um personagem reproduzindo os movimentos de uma onça (klekeniho) que interage com as mulheres que dançam (<https://youtu.be/eQicjj0ECLg>). O Pajé disse que este "brinquedo do toré" estava sendo retomado entre eles, porém que o evento continuava tendo a mesma seriedade do sagrado.

expressa “uma força coletiva de afeto e consolo solidário” (DANTAS, 2011b, p. 198)²⁴⁶, demonstrando a resiliência e a capacidade de transformação da cultura Fulni-ô.

Muitos dos elementos que compõem o ToleLha são reservados apenas àqueles que “tiver [em] um merecer, morrer em espírito ou sonhar”²⁴⁷. Essa condição se aplica não apenas aos não ouricurianos, estende-se também aos próprios Fulni-ô. Além disso, o mistério do segredo, como afirma Mestlê, proporciona “[...] conhecimento, sabedoria, entendimento sobre a vida, sobre o mundo espiritual, sobre várias coisas”²⁴⁸.

Essas dinâmicas sociais são mantidas mediante regras estabelecidas há muito tempo, provavelmente o período das fusões de alguns povos para a formação do atual território Fulni-ô. Dentro desse contexto, a formação coletiva do ToleLha é composto por pessoas herdeiras desses antigos povos que, a partir de regras sociais sigilosas, são indicadas para compô-lo. Cantoras (khlètxhaso), cantores (khlètxhaho), tocadores (kiitxhato e etsatwa) e dançantes (esetwa e esedõkya) são escolhidos conforme o clã ou grupo social ao qual fazem parte do Uxlinexa.

5.3 “DANÇA TARAIRIÚ” NO TEMPO

Dessa forma, a manutenção de antigas regras sociais, bem como as junções em uma única aldeia de povos de origens diversas, porém conectados por cosmologia compartilhada, desempenharam um papel importante na busca pelos direitos dos Fulni-ô. No capítulo primeiro, apresentei dados que sugerem possíveis conexões entre os Fulni-ô e alguns povos indígenas do século XVII, especialmente aqueles que tiveram um convívio mais próximo com os holandeses daquela época, conforme relatado em cartas, tratados e relatórios.

²⁴⁶ As histórias, as músicas e as lamentações sobre a Guerra do Paraguai são frequentemente mencionadas entre os Fulni-ô, tendo o ToleLha como elemento histórico propulsor da memória coletiva, embora, atualmente, outros estilos, tais como o samba de coco ou a cafurna também relembrem o ocorrido.

²⁴⁷ MESTLÊ^a (Jailson Correia Daca). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 26 dez. 2020. Entrevista.

²⁴⁸ (Ibidem).

Assim, destaquei as palavras Cehwterah, Titscheyouh e Otshicayayno como evidências linguísticas, semânticas e morfológicas substanciais de uma possível ligação histórica entre os Tarairiú e os Fulni-ô através de uma língua comum.

A pesquisa de Estevão Pinto (1956) sobre os Fulni-ô, considerada um marco nos estudos etno-históricos pelo historiador e arqueólogo Juvandi de S. Santos (2009), revela a conexão entre este povo e os Tarairiú. Ao estabelecer essa relação histórica, Estevão Pinto contribui para uma compreensão mais ampla das dinâmicas sociais e culturais que moldaram a identidade dos Fulni-ô ao longo do tempo. Essa perspectiva histórica, que interliga passado e presente, alinha-se à visão de Maurice Merleau-Ponty (1958, p. 04), segundo o qual o homem é um ser histórico que constrói sua própria história a partir de suas experiências e vivências.

Com o intuito de aprofundar a investigação sobre a possível conexão histórica entre os Fulni-ô e os povos setecentistas, especialmente os Tarairiú²⁴⁹, apresentei aos interlocutores Fulni-ô reproduções da pintura “Dança Tarairiú” de Albert Eckhout (século XVII). A escolha dessa imagem se justifica pela possibilidade de estabelecer um diálogo visual e histórico entre os Fulni-ô contemporâneos e seus ancestrais. As cópias da pintura foram recebidas com entusiasmo e, posteriormente, expostas em locais de destaque nas casas dos participantes da pesquisa, evidenciando o interesse e a relevância desse material para a comunidade.

Ao observar o quadro é possível identificar elementos que sugerem uma conexão temporal, espacial, social, ancestral, humana e ecológica entre os Fulni-ô e os povos representados na pintura. Um dos elementos proeminentes é o bioma caatinga, o mesmo ambiente habitado pelos Fulni-ô e que lhes têm permitido renovar suas sociabilidades e ancestralidades. Aliás, como bem

²⁴⁹ Este quadro, cuja dimensão é de 294 cm por 168 cm, não possui data e nem assinatura, embora faça parte de uma coleção de quadros produzidos entre os anos de 1641 e 1643 por Albert Eckhout. Apesar de não ser claro se o pintor atribuiu esta obra aos Tarairiú, autodenominados de Otshicayayno, nesta tese, opto por utilizar o título “Dança Tarairiú”. Conforme Rebecca Parker Brienens (2006, p. 118) o termo “Dança Tarairiú” foi cunhado por Robert Lowrie, para eliminar o termo genérico “Tapuia” atribuído pelos Tupi aos povos indígenas do interior.

aponta Miguel C. Bittencourt, “[...] os Fulni-ô são os últimos do bioma Caatinga que traçam uma linha de aplicação efetiva de preservação com a língua nativa” (2022, p. 92)²⁵⁰.

Além disso, na tela, há movimentos e gestos que remetem a uma atmosfera de dança e canto. Provavelmente o pintor registrou, em imagens, o que poderia de algum modo estar sendo musicado. Assim, os gestos, adereços, expressões e movimentos poderiam transmitir algo para meus interlocutores, uma vez que parte da vida social é demarcada pelo corpo (RODRIGUES, 1975, p. 62).

Ao serem questionados sobre a pintura de Alberto Eckhout, alguns interlocutores destacaram elementos que se assemelham ao ambiente, à sociedade e aos eventos culturais dos Fulni-ô. A palmeira do ouricuri, a dança, o cajueiro, os gestos, o tatu-peba e o biotipo dos indígenas retratados foram identificados como aspectos que remetem a esse grupo, evidenciando a riqueza de detalhes e a possível conexão da obra com a cultura Fulni-ô.

Os elementos retratados capturam a atenção do observador, inspiram interações e evocam uma compreensão de relações tanto espaciais quanto temporais. Esta obra ilustra de maneira significativa a noção de um mundo interconectado, onde tanto seres humanos quanto mais que humanos se entrelaçam em interações dinâmicas. Nesse contexto, é evidente que essas interações influenciam reciprocamente, culminando em resultados que de outra forma seriam inatingíveis sem essa interdependência.

O quadro “Dança Tarairiú” tem sido objeto de estudo por colecionadores e pesquisadores que se interessam pela história, pelas artes, pela botânica e pela sociedade do Brasil seiscentista (BOOGAART, 2006; BRIENEN, 2006; EHRENREICH, 1905; GOMES, 2016). Nele, é possível

²⁵⁰ Miguel Bittencourt, cuja pesquisa tem como ponto focal as plantas sagradas e terapêuticas, com ênfase na jurema (2022, p. 156), enfatiza questões como o uso de fumaça do cachimbo, rezas e movimentos relacionados a sociogênese indígena, como por exemplo o toré, que “[...] opera como um legitimador externo de ser índio (para o Estado brasileiro), mas ganha ao longo do tempo, um corpo multi-semântico após as muitas reivindicações inter e intra-étnicas” (2022, p. 147).

identificar elementos iconográficos passíveis de serem relacionados aos aspectos ambientais, culturais e humanos contemporâneos. Além disso, como aponta Ernst Van Den Boogaart²⁵¹ (2006, p. 199), nas suas obras, Albert Eckhout ao não retratar cenas excêntricas, tais como danças de guerra ou nupciais, evoca um senso universal de comunidade e civilidade.

Albert Eckhout ilustrou²⁵² em suas telas uma variedade de elementos no “Novo Mundo” em tamanho real, como plantas e animais, ferramentas de trabalho e guerra, utensílios domésticos, relevos, paisagens arquitetônicas e naturais, além de pessoas indígenas, afrodescendentes, colonos, africanos²⁵³, mestiço e mamelucas. Essas representações permitiram um entendimento visual da época retratada (ibidem., p. 22), sendo admiradas pelo Conde Maurício de Nassau pelo seu grau de verossimilhança (BRIENEN, 2006, p. 25). Suas pinturas são reconhecidas por desempenhar um papel relevante na conexão temporal entre os aspectos ambientais, sociais e humanos²⁵⁴.

Dessa forma, elas têm um valor documental significativo (GOMES, 2016, p. 158) para a compreensão do Brasil no século XVII, proporcionando uma visão abrangente e informativa sobre humanos e outros mais que humanos daquele período. Por exemplo, as naturezas-mortas registradas nas telas

²⁵¹ Gostaria de expressar minha gratidão a Hugo Coelho Vieira, do Núcleo de Pesquisa e Documentação do Instituto Ricardo Brennand, em Recife, Pernambuco. O capítulo “La Danza de los Tapapuya de Ernst Van Den Boogaart”, parte da obra “El desafío holandés al dominio ibérico en Brasil en el siglo XVII”, foi cuidadosamente copiado, digitalizado e enviado para mim por e-mail por Hugo. Sua gentileza foi essencial e chegou em um momento crucial durante a elaboração deste subcapítulo da tese.

²⁵² ALBERT Eckhout. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2023. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa10299/albert-eckhout>. Acesso em: 26 de julho de 2023.

²⁵³ No blog “Espírito Santo” são disponibilizados breves dados históricos e imagens relacionadas ao africano D. Miguel de Castro do Reino do Congo ou do Nsoyo, retratado por Albert Ackhout, durante à viagem oficial ao Brasil sob domínio holandês no período em que o Conde Maurício de Nassau estava no Brasil. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2011/04/22/nobre-negao-or-17-century-african-nobleman-2/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

²⁵⁴ As obras de Albert Eckhout, pelo menos as que foram preservadas, estão incluídas na Coleção do Museu Nacional em Copenhague (Dinamarca). As imagens são doze paisagens-mortas, oito retratos etnográficos e o quadro “Dança Tapuia”. Em 1654, chegaram à Dinamarca como parte de 26 pinturas que o Conde Maurício de Nassau havia presenteado ao seu primo, o Rei Frederik III da Dinamarca (BRIENEN, 2006, p. 171).

revelam como se desenvolviam a agricultura e a produção de alimentos da época (BRIENEN, 2006, p. 199).

A comitiva²⁵⁵ liderada por Maurício de Nassau era composta, na sua maioria, por naturalistas, os quais, enquanto botânicos e zoólogos “[...] se deixaram cativar pelas informações que o material oferecia para a investigação da natureza americana” (GOMES, 2016, p. 165). Portanto, registrando com o máximo de proximidade e fidelidade a realidade observada (ibidem, p. 168), ofereceram para a posteridade o primeiro conjunto de imagens com pinturas realistas referentes aos povos americanos e seus ambientes, ou seja, “[...] um intensivo inventário visual das América” (Ibidem., p. 183).

Ademais, somando o fato político ao etnográfico, tanto as obras de Alberto Eckhout quanto as de Frans Post²⁵⁶ evocam a imagem idílica da aparente paz que o Conde Maurício de Nassau tentou transmitir em meio ao cenário marcado por conflitos bélicos (Ibidem., p. 306) nos solos brasileiros. De outro modo, as pinturas de Albert Eckhout e os desenhos de Georg Marcgraf²⁵⁷ marcaram material e politicamente os recursos e a hierarquia dos povos da colônia holandesa (BRIENEN, 2006, p. 204).

Embora sejam reveladoras para a compreensão de uma época, Rebecca P. Brienen observa que as obras de Eckhout eram frequentemente vistas pelos historiadores de arte como “pinturas limitadas”, “rígidas” e “desajeitadas” (BRIENEN, 2006, p. 97). No entanto, a partir de 1970, essas obras começaram a ser valorizadas não apenas como expressões artísticas, mas

²⁵⁵ Sobre a equipe de artistas do Conde Maurício de Nassau no Brasil, bem como as motivações para suas criações, Rebecca P. Brinen (2006, p. 97) destaca o ensaio “The Dutch Vision of Brazil: Johan Maurits and his Artists” de Rüdger Joppien (1979) como leitura essencial.

²⁵⁶ Frans Post, assim como Albert Eckhout, foi um pintor holandês integrante da equipe de Maurício de Nassau durante o período do Brasil holandês.

²⁵⁷ Também conhecido pelos nomes de George Marcgrave ou Jeorge Marcgrave, nasceu em 1610 em Liebstad (Alemanha) e morreu em 1644 em Luanda (Angola). Foi matemático, astrônomo, botânico e médico e, com Willem Piso, escreveu a obra “História Natural do Brasil” (1942), para a qual realiza pinturas juntamente com Albert Eckhout e outros artistas da comitiva do Conde de Maurício de Nassau.

também como fontes importantes de dados antropológicos, botânicos e zoológicos (ibidem, p. 96).

De fato, muitas das obras de Albert Eckhout podem ser objeto de estudos etnográficos. A esse respeito, Willem Piso relatou ter levado este artista pelo menos uma vez para o interior do Brasil durante as suas expedições de estudos botânicos (Ibidem., p. 59). Isso sugere que muitos dos seus registros tiveram origem em ambientes onde os elementos iconográficos eram funcionais, o que, conforme afirma René L. Gomes (2016, p. 171), contradiz alguns autores que questionaram a origem brasileira dos quadros de Eckhout. Este historiador, apresenta a seguinte observação:

A carta de David Le Leu de Wilhelm indica, no entanto, que ao menos a Dança Tapuia encontrava-se pronta quando Nassau chegou à Europa, não existindo motivos sólidos para se acreditar que as demais não tivessem sido feitas no Brasil. (2016, p. 227).

Considerando a qualidade etnográfica das imagens produzidas por Albert Eckhout, René L. Gomes (ibidem., p. 170) aponta três características de suas produções, são elas: 1) o registro realizado *in loco*; 2) a intenção consciente e deliberada de apresentar o “outro”, sem interferências ou mediações; e 3) a busca por uma representação que se assemelhe ao máximo possível à realidade, minimizando diferenças e transmitindo uma sensação de proximidade e verossimilhança.

O historiador holandês Ernst V. D. Boogaart (2006, p. 191), por exemplo, apresenta uma explicação interessante em relação à pintura “A Dança Tarairiú”. Ele a descreve como uma dança organizada, na qual homens e mulheres separados executam ações conscientes de si. Dessa forma, o autor apresenta uma perspectiva distinta de outros estudiosos que, de acordo com ele (ibidem.) atribuíam movimentos relacionados à embriaguez ou luxúria a algumas obras de Albert Eckhout.

Ao buscar compreender o contexto que inspirou a elaboração do quadro, deparei-me com um ramo da ciência conhecido como fitossociologia, que “[...] envolve o estudo de todos os fenômenos que se relacionam com a vida das plantas dentro das unidades sociais. A fitossociologia propõe retratar o

complexo relacionado a vegetação, o solo e o clima” (CHAVES et al., 2013, p. 2)²⁵⁸. Evidentemente, a aplicação desse conhecimento se limita a um pequeno fragmento ecológico da tela para gerar pistas que conduzam a uma compreensão aproximada das sociedades humanas e não humanas naquele contexto artístico e etnográfico. Assim, ao examiná-la, surgem fortes indícios de que retratam características de um ambiente de caatinga²⁵⁹.

ILUSTRAÇÃO 36 – PAISAGENS DA CAATINGA



FONTE: Asley Ravel – Monteiro/PB (2024)

²⁵⁸ Ver também:

- Fernanda Carvalho. Blog Mata Nativa. Você sabe o que é fitossociologia? Disponível em: <https://matanativa.com.br/voce-sabe-o-que-e-fitossociologia/>. Acesso em: 16 nov. 2023.

- ANTUNES, Andreza; SENA, Liana Mara Mendes de; MOURA, Lucas Macêdo; NASCIMENTO, Marília Alves do; SILVA, Sandino Moreira (Orgs.). Conheça & Conserve a Caatinga: atividades de educação ambiental. Fortaleza: Associação Caatinga, 2018. Disponível em: <<https://www.noclimadacaatinga.org.br/wp-content/uploads/livro-do-educador.pdf>>.

- ASSOCIAÇÃO CAATINGA. Conheça_e_Conserve_a_Caatinga_-_Volume_2__Mudanças_Climáticas-1. [S.l: s.n.] , 2012.

²⁵⁹ “CAATINGA é a vegetação que predomina no NORDESTE do Brasil e está inserida no contexto do clima SEMIÁRIDO. Os índios, primeiros habitantes da região, a chamavam assim porque na estação seca, a maioria das plantas perde as folhas (CADUCIFOLIA), prevalecendo na paisagem a aparência clara e esbranquiçada dos troncos das árvores. Daí o nome caatinga (caa: MATA e tinga: BRANCA) que significa ‘mata ou FLORESTA branca’ no TUPI. Porém, no período chuvoso a paisagem muda para variados tons de verdes com a REBROTA das folhas das árvores e com o surgimento de diversas plantas nas primeiras CHUVAS” (ANTUNES et al., 2018, p. 91).

A imagem acima é um recorte da Caatinga. A combinação das cores da terra, das rochas e da vegetação, juntamente com as formas esculturais das rochas, cria um cenário de grande impacto visual. A fotografia captura um momento singular desse bioma, com destaque para as rochas graníticas, vegetação xerófila, relevo acidentado, residências humanas e céu nublado.

Esta região é composta por uma hidrografia de rios temporários, perenes, açudes e barreiros utilizados no abastecimento humano, animal e irrigação²⁶⁰. A fauna presente neste bioma, de acordo com o Ministério do Meio Ambiente é rico em biodiversidade, abrigando 178 espécies de mamíferos, 591 de aves, 177 de répteis, 79 espécies de anfíbios, 241 de peixes e 221 abelhas²⁶¹.

ILUSTRAÇÃO 37- LOCALIZAÇÃO BIOMA CAATINGA



FONTE: Biota de Orthoptera do Brasil (S/D)

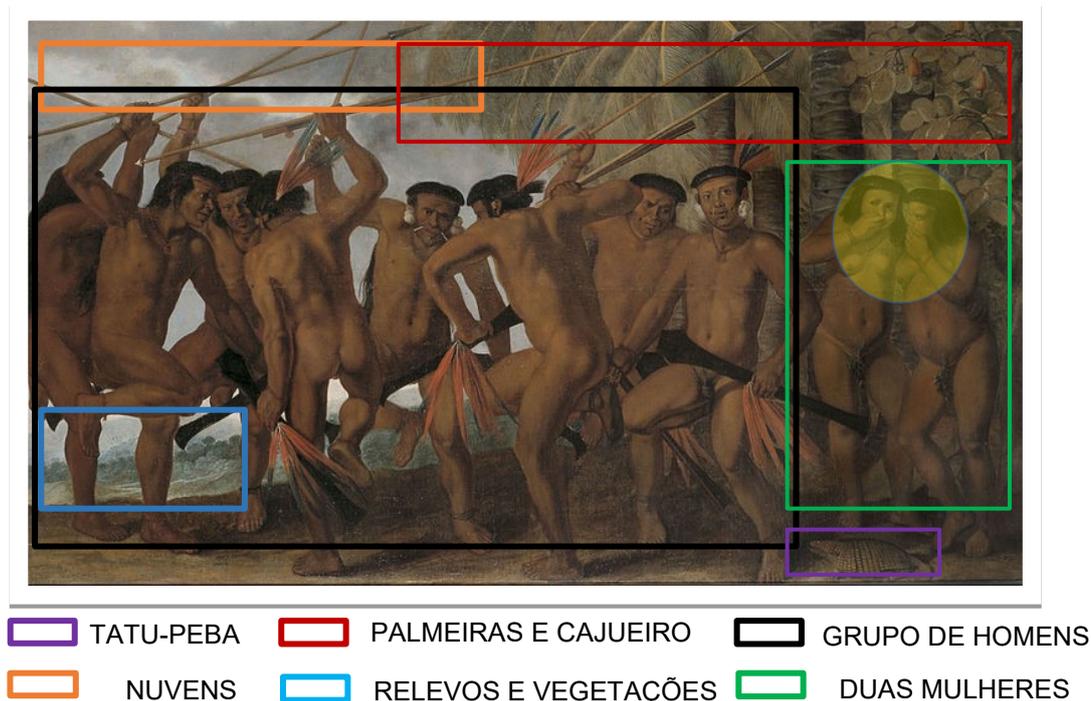
²⁶⁰ SOUSA, Rafaela. **"Caatinga"; Brasil Escola.** Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/caatinga.htm>. Acesso em: 16 nov. 2023.

²⁶¹Ministério do Meio Ambiente. **Caatinga.** Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/biomas/caatinga.html>. Acesso em: 10 set. 2023.

A Caatinga, único bioma exclusivamente brasileiro, ocupa cerca de 10% do território nacional, o que corresponde a aproximadamente 826.411 km². Essa vasta extensão abrange 70% do Nordeste e se estende até o norte de Minas Gerais (Ilustração 37), abrigando uma rica biodiversidade adaptada às condições semiáridas (ANTUNES et al., 2018, p. 12; DRUMOND et al., 2016). Para se ter uma ideia de sua magnitude, a Caatinga é maior que a soma das áreas da Mata Atlântica e do Cerrado.

Ao analisar o quadro “Dança Tarairiú” como um registro etnográfico, observo aspectos que, embora não sejam conclusivos, sugerem conexões com os ambientes ecológicos e sociais relacionados ao bioma Caatinga. Nesse contexto, as ligações ou disjunções dos elementos no tempo e no espaço podem indicar certa proximidade entre os Tarairiú e Fulni-ô. Para facilitar essa compreensão, subdivido o quadro e, em seguida, apresento algumas observações.

ILUSTRAÇÃO 38- DANÇA TARAIRIÚ



FONTE: Albert Eckhout (SÉCULO XVII)

Na parte inferior direita do quadro há um “Tatu-Peba” (Txhatka ou Tfoxkya, em yaathê (SÁ, 2014, p. 387); n.c. *Euphractussexcinctus*), demarcado com um retângulo de cor roxa. Gaspar Barléu comparou o tamanho desse animal a um porco pequeno, com o corpo coberto de “escamas”, sendo sua carne de bom gosto e servida em “banquetes refinados” (1948, p. 152; 228). O seu consumo faz parte da culinária nordestina, sobretudo da população rural, sendo comumente capturado pelos indígenas e sertanejos, e criado em tonéis de metal para ser higienizado, engordado e abatido para o consumo doméstico. É importante salientar, que essa espécie é mais comum em áreas com pouca precipitação, provavelmente porque as suas moradias, construídas em locais subterrâneos, são suscetíveis a inundações.

As “Nuvens”, demarcadas por um retângulo de cor laranja, são características de áreas de altitude. Como aponta Rebecca P. Brienen (2006, p. 176), as pinturas de Albert Eckhout, tanto de natureza-morta quanto dos retratos etnográficos, estão interligadas por retratarem um “céu tropical nublado”. Essa formação de nuvens é comum em áreas entre serras do Sertão Nordestino.

Dentro do contexto de observações holandesas durante o período colonial, algumas espécies vegetais se destacam na tela, marcada por um retângulo vermelho, e estão catalogadas principalmente na obra “Historia Natural do Brasil” (MARGRAVE, 1942). Entre elas, as palmeiras e os cajueiros são particularmente notáveis. Proponho que as palmeiras sejam da espécie conhecida como Ouricuri, como o nome em yaathê de Feyá-Txikfoda (PINTO, 1956, p. 266) ou Mitxia (SÁ, 2014, p. 177), e cientificamente como *Syagrus coronata*. Elas são abundantes em todo o Nordeste brasileiro e prosperam em áreas de solo pedregoso, vegetação aberta e com baixa precipitação (ALMEIDA; SILVA; ALBUQUERQUE, 2022; DRUMOND, 2002). Os cajueiros, identificados em yaathê como Axtia (SÁ, 2014, p. 312) e cientificamente como *Anacardium occidentale*, são encontrados em várias regiões do Brasil, mas produzem mais frutos em áreas com maior disponibilidade de água.

Gaspar Barléu (1948, p. 151), baseando-se nos relatos dos observadores da equipe de Maurício de Nassau, incluiu ambas as plantas no

grupo de espécies descritas. Ele descreveu o caju de maneira vívida: “[...] peras silvestres, suculentas e inocentes, que se comem avidamente durante o calor. No interior da pera cresce uma castanha, de casca muito amargosa, de miolo muito doce, quando se assa” (BARLÉU, 1948, p. 172). Enfatiza a importância e utilidade destas plantas, inclusive para viajantes e cronistas.

ILUSTRAÇÃO 39 – ÍNDIGENA NA SERRA DO COMUNATY



FONTE: Antônio Ronaldo (2021)

A imagem acima mostra o indígena Fulni-ô Sival Correia de Amorim em meio à Serra do Comunaty, com um caju amarrado num cordão e um *lixwá* (bolsa ou aió) feitos de folhas de Ouricuri. Este registro foi realizado num ponto

alto da Serra do Comunaty, logo após percorrer, juntamente com alguns indígenas e um amigo, uma trilha com olhos d'água, arbustos, cactos e árvores, incluindo diversas espécies de cajueiros.

Quanto às palmeiras, Claude B. Morisot (MORISOT, 1979, p. 122) atribuiu nomes a diversas espécies nativas, documentadas por membros da equipe de Maurício de Nassau, como *Nacuri*, *Icolt*, *Meurite-Uue*, *Inaia* e *Caranavue*. Neste caso, a palavra *Nacuri* me remete a Ouricuri, também conhecido pelos Fulni-ô com os nomes “[...] ouricuri, aricuri e uricuri, mas em outras regiões do Nordeste essa palmeira é chamada de licuri, alicuri, aricuí, adicuri, coqueiro-cabeçudo, coqueiro-aracuri, coqueiro-dicuri, iricuri, ouricurizeiro e uricuriba” (ALMEIDA; SILVA; ALBUQUERQUE, 2022, p. 24).

Esta relação é particularmente interessante, tanto pela questão morfológica quanto pela descrição feita por Gaspar Barléu, que a designa como “a verdadeira palmeira dos índios, tem as folhas chamadas pindo, e os índios cobrem com elas as suas malocas” (1948, p. 72). Isso não apenas oferece novas percepções sobre a história, cultura e ecologia da região, mas também se destaca como uma planta persistente no uso para cobrir casas, uma prática que perdura até os dias atuais entre alguns povos indígenas e regionais nordestinos.

ILUSTRAÇÃO 40 – ALDEIA DO OURICURI



FONTE: Carlos Estevão de Oliveira (ANOS 1930)

A imagem exibida acima retrata as habitações Fulni-ô da primeira metade do século XX, cujas coberturas eram feitas de folhas de Ouricuri. Demonstra o quão longo foi o uso das folhas desta palmeira para fins de moradia entre os Fulni-ô. Além disso, é de suma importância para a produção artesanal ou de utensílios domésticos, como vassouras, cestas e esteiras na atualidade.

No entanto, as palmeiras apresentadas na tele Albert Eckhout têm suas características envoltas em incertezas, por haver indícios tanto de serem Ouricuris, espécie nativa (Feya-Txikídoa, em yaathê; n.c. *Syagrus coronata*), quanto de serem Coqueiros (Mitxhiá, em yaathê; n.c. *Cocos nucifera*)²⁶², uma espécie exótica ao ambiente brasileiro. Em busca de esclarecimentos, troquei mensagens pelo *WhatsApp* com a professora Rejane Tavares Botrel²⁶³ da Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA, Mossoró, RN) e com o professor José Edilson Alves de Araújo²⁶⁴ da Universidade Federal da Paraíba (UFPB-Campos II).

A professora explicou sobre as plantas da seguinte forma: “[...] é aí que surge minha dúvida, pois na pintura, as cicatrizes foliares no estipe (é assim que se chama o tronco das palmeiras) me levam a crer que seja um coqueiro e não um Ouricuri. As folhas também lembram folhas do coqueiro (no caso *Cocos*

²⁶² O termo Mitxhiá é empregado para designar plantas que apresentam morfologia semelhante à de palmeiras.

²⁶³ Possui graduação em Engenharia Florestal pela Universidade Federal de Lavras (1999), mestrado em Engenharia Florestal pela Universidade Federal de Lavras (2001) e doutorado em Biologia Vegetal pela Universidade Estadual de Campinas (2007). Tem experiência na área de Ecologia com ênfase em Ecologia de comunidades, atuando principalmente nos seguintes temas: dinâmica florestal, etnobotânica, florística e fitossociologia. Atualmente é professora associada III da Universidade Federal Rural do Semi-árido (UFERSA). Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/442586/rejane-tavares-botrel>.

²⁶⁴ Possui graduação em licenciatura em ciências biológicas pela Universidade Estadual da Paraíba (1998), mestre em tecnologia agroalimentar no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia Agroalimentar (UFPB), professor de Biologia desde 1997, desde 2010 professor efetivo da UFPB campus III (CCHSA-DCBS) da disciplina Biologia nos cursos técnicos em agropecuária e agroindústria; professor de Ecologia e meio ambiente no curso de licenciatura em Ciências Agrárias da UFPB-UAB-EAD; sub-chefe do Departamento de Ciências Básicas e Sociais do CCHSA-UFPB entre 2017 e 2019, atual chefe do Departamento de Ciências Básicas e Sociais do CCHSA-UFPB. Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/2391790/jose-edilson-alves-de-araujo>.

nucifera)”. Isto indica que, de acordo com a pesquisadora, é provável que Albert Eckhout tenha retratado a palmeira do coqueiro. Porém, esta mesma pesquisadora considera que a vegetação como um todo, presente no quadro, faz parte do domínio do bioma caatinga.

Por outro lado, o professor José Edilson Alves de Araújo ressaltou que, assim como no coqueiro, o ouricuri também apresenta cicatrizes no estipe. Esse aspecto, somado ao fato de que o coqueiro era predominantemente encontrado nas regiões litorâneas do Nordeste nos primeiros séculos de colonização, sugere que a pintura represente um ouricuri. Isso porque os povos originários, especialmente os Tapuia retratados por Albert Eckhout tinham maior contato com essa palmeira por habitarem os Sertões, região de sua maior incidência.

Vale ressaltar que no território Fulni-ô, as palmeiras do ouricuri são vistas nas serras ou em locais abertos com muita exposição solar. Além do que, sua germinação se dá na maioria das vezes sem a interferência humana, diferentemente da palmeira do coqueiro, que geralmente requer ação humana para proliferar.

ILUSTRAÇÃO 41 – INDÍGENAS ENTRE DOIS PÉS DE OURICURIS



FONTE: O autor (Serra dos Cavalos/2020)

A imagem, capturada na Serra dos Cavalos, parte da territorialidade Fulni-ô, retrata três Fulni-ô entre um dos elementos centrais de sua resiliência: a palmeira de Ouricuri. Naquele momento, enquanto caminhávamos, eles elucidaram a profunda significação cultural dessa espécie, destacando seu papel não apenas utilitário, mas também simbólico em suas práticas cotidianas, desde a alimentação até a confecção de artefatos. A palmeira do Ouricuri transcende a categoria de planta, tornando-se um eixo central da identidade e da espiritualidade Fulni-ô.

As referências às palmeiras eram distintas nos relatos dos holandeses. De fato, Gaspar Barléu (1948, p. 151) descreveu o coqueiro como uma espécie de palmeira importada, importante para a produção de frutos no pomar do Conde Maurício de Nassau e também utilizada nas coberturas das casas em Filipéia (hoje João Pessoa, capital da Paraíba). Em contrapartida, as palmeiras mencionadas pela equipe de Nassau eram nativas do território brasileiro e desempenhavam papéis essenciais na alimentação e na construção de moradias entre os povos indígenas, conforme documentado nas obras de Gaspar Barléu (1948), Roulox Baro (1979) e George Marcgrave (1942).

Outros aspectos da tela de Albert Eckhout estão relacionados aos “Relevos e Vegetações” típicos de regiões de serras e planaltos, o que resulta numa maior circulação de ar e formação de nuvens, tornando o ambiente mais úmido. No quadro, demarcado por um retângulo em azul, é possível perceber um ambiente de vegetação mais densa e alta, possivelmente caatinga arbórea, próxima a um solo descampado, situado entre serras, o que permite pensar ser uma região próxima a lençóis freáticos.

É importante notar que o ponto de vista do pintor sobre essa paisagem faz-se de cima para baixo, sugerindo que ele estava posicionado em uma parte alta da serra, próximo aos indígenas. Nesse aspecto, a professora Rejane Tavares Botrel faz a seguinte explanação:

[...] a vegetação ao fundo lembra realmente uma caatinga arbórea. Mas, quando observamos o relevo, fica a dúvida se não se trata de uma floresta estacional decídua, que também ocorre no domínio da caatinga. O relevo em posição mais baixa que o foco principal da pintura (os índios) sugere que a vegetação esteja em posição inferior de altitude e, portanto, mais próxima ao lençol freático e, conseqüentemente com maior disponibilidade da água.

A pesquisadora inicia sua observação indicando que a vegetação ao fundo da pintura lembra uma caatinga arbórea, caracterizada pela presença de árvores de médio e grande porte. Entretanto, ao observar o relevo em que as plantas se encontram, ela sugere que a vegetação pode ser uma floresta estacional decídua. Essa vegetação, também conhecida como caducifólio, está presente em ecossistemas como Mata Atlântica, Serrado e Caatinga.

Quanto ao “Grupo de Homens”, as posições dos seus corpos sugerem movimentos de dança. De acordo com René Lommez Gomes (2016, p. 297, 298), o Conde Maurício de Nassau, logo após a chegada dos quadros de Albert Eckhout na Holanda, organizou uma apresentação de dança com indígenas do Brasil. Na ocasião, David Le Leu de Wilhelm, conselheiro político do Governador Frederik Hendrik van Nassau, comparou a cena observada às imagens da referida tela, afirmando que “Foi uma dupla visão: indígenas nus bailando com suas armas em punho estavam à sua frente; uns em carne e osso, outros delineados a tinta” (Ibidem., p. 298). Desse modo, as figuras retratadas na tela foram pintadas de maneira realista, e a presença viva de indígenas dançando na sala organizada por Maurício de Nassau contribuiu para tornar real o que tinha sido retratado, permitindo uma abordagem artística com implicações etnográficas.

Diante das indicações de alguns interlocutores sobre possíveis semelhanças com algumas danças que ocorre no Ouricuri, é plausível considerar que esses movimentos foram transmitidos para as gerações seguintes, mesmo com mudanças e adaptações ao longo do tempo. Isso porque as técnicas corporais são modos de agir (MAUSS, 1979, p. 142) e as mudanças podem ser causadas por diversos fatores, como influências de outras culturas, mudanças sociais ou necessidades específicas do contexto histórico. Podendo,

porém, manter conexões com suas ancestralidades a partir de determinados contextos do passado.

Assim, os homens com pulseiras, tornozeleiras, colares, brincos, tiaras com penas, gravetos que perfuram as bochechas, cabelos com franjas recortadas, bordunas, lanças e corpos atléticos, com genitálias visíveis, apresentam um modo social de ser. Esses detalhes não apenas sugerem um padrão compartilhado entre os dançantes, mas também apontam para uma conexão intrínseca com o ambiente ecológico ao seu redor, evidenciada pela natureza dos acessórios utilizados.

Próximo a eles, duas mulheres estão presentes com as mãos na boca. Essa pose pode indicar mais do que uma simples observação passiva, contrariando a interpretação de Rebecca P. Brienen (2006, p. 126, 127), que as descreve apenas como espectadoras dos movimentos masculinos. As gestualidades das mulheres, especialmente evidente quando uma delas tem um pé levantado, indicam uma possível participação ativa na dança. Isso sugere um envolvimento mais direto e engajado na performance, ampliando o entendimento sobre o papel das mulheres nesse contexto cultural.

Para José C. Rodrigues (1975, p. 97) “o repertório de gestos na sociedade humana é vasto” e “o corpo como sistema de expressão não tem limites”. Essa afirmação permite refletir sobre a riqueza e diversidade dos gestos humanos. Assim, as mãos nas bocas podem ser interpretadas de diversas maneiras, como timidez, reverência, comunicação ou até mesmo uma expressão do aspecto estético que o pintor tenha escolhido. As dançarinas Wanapy, do Povo Assurini do Xingu, por exemplo, cantam e “[...] colocam a mão direita sobre a boca, com os dedos fechados, de modo a formar uma espécie de amplificador da voz” (POLO MÜLLER, 2004, p. 130).

Conforme apontado por José C. Rodrigues (1975, p. 98), o gesto de colocar a mão na boca pode representar a revelação de um segredo em algumas culturas, incluindo a minha. No entanto, é crucial destacar que esse gesto pode ter significados distintos em outras culturas. Importante observar que, na cultura hegemônica nacional, o ato de colocar a mão sobre a boca para revelar

informações é unilateral, pois uma pessoa fala enquanto a outra ouve. Em outras palavras, é raro que ambas as partes coloquem as mãos sobre as bocas simultaneamente durante a comunicação, indicando as distintas posições de um mensageiro e um receptor. Isso permite concluir que a suposição de se tratar de um ato de compartilhar segredo ou cochichar por parte das duas mulheres retratadas no quadro, sob a perspectiva de alguns estudiosos, pode ter um significado relevante apenas quando observado sob uma perspectiva etnocêntrica.

Busco outra abordagem para interpretar as posturas corporais das duas mulheres no quadro de Albert Eckhout. Isso porque, afirmações fornecidas pelos Fulni-ô indicam que as mulheres retratadas podem estar associadas às práticas do ToleLha. O ato de cantar no ToleLha com as mãos sobre as bocas, conforme alguns interlocutores, tem os seguintes significados: a) imponência e respeito em ocasiões cerimoniais; b) aumento do volume das vozes; e c) simbolização do uso dos Buzos. Contudo, esses significados podem ser ainda mais amplificados quando não estão sob os olhares dos não ouricurianos.

Na tentativa de somar outros elementos importantes na conexão entre essas duas sociedades, relaciono a fotografia “Fulni-ô Toré da Roda”, do século XX²⁶⁵, e a pintura “Dança Tarairiú”. Ambas apresentam um elemento curioso em comum: as mulheres estão com as mãos sobre as bocas.

²⁶⁵ Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira - Museu do Estado de Pernambuco. **Álbum Fulni-ô**. Águas Belas, 1930. Disponível em: <https://shre.ink/9zD9>. Acesso em: 25 jul. 2023.

ILUSTRAÇÃO 42 – ÍNDIOS FULNI-Ô DANÇANDO O TORÉ 01



FONTE: Carlos Estevão de Oliveira (Ano 1930)

ILUSTRAÇÃO 43 - DANÇA TARAIRIU



FONTE: Albert Eckhout (SÉC. XVII)

A fotografia de Carlos Estevão, embora produzida na primeira metade do século XX, retrata a prática do ToleLha, cujo aspecto registrado pode ser

apreciado atualmente também por aqueles que não são ouricurianos. A imagem captura o instante em que os kiitxhato (tocadores de Buzos) estão em movimento, enquanto as mulheres, em fila, cantam. Se um observador não estiver familiarizado com a vida social do grupo fotografado, pode ter dificuldades para compreender que os sons cantados são emitidos pelas mulheres quando elas estão com as mãos sobre as suas bocas.

Embora a falta de uma narrativa histórica específica dificulte a interpretação precisa desses elementos na fotografia, do mesmo modo a analogia pode ser estendida para as mulheres da tela de Albert Eckhout, pois elas poderiam também estar cantando no momento do registro. As mãos sobre as bocas e o pé direito com o calcanhar levantado de uma das mulheres podem indicar também movimento de dança, do mesmo modo que a mulher da fotografia a seguir se encontra bailando com o calcanhar do pé direito levantado. Nesse caso, as mulheres no ToleLha, a convite dos kiitxhato, saem da fila para bailar em contraponto com os homens.

ILUSTRAÇÃO 44 – ÍNDIOS FULNI-Ô DANÇANDO O TORÉ 02



FONTE: Carlos Estevão de Oliveira (Ano 1930)

Com base nos dados apresentados nesta tese, é plausível supor que as mulheres Fulni-ô e Tarairiú, retratadas nas imagens descritas anteriormente, possam pertencer ao mesmo grupo social. Possivelmente, os gestos e movimentos das Tapuia-Tarairiú motivaram Albert Eckhout a registrá-los em seu quadro, sugerindo que tal postura vai além de uma mera escolha estética ou idiossincrática do artista. Da mesma forma, as cantoras do ToleLha despertaram a atenção de Carlos Estevão, que as fotografou com as mãos sobre as bocas.

Nesse aspecto, o gesto, além de sua função estética, carrega significados simbólicos, cujo código visual é compartilhado, sugerindo a existência de mecanismos de comunicação transtemporais. A interseção das mãos sobre as bocas das mulheres Tarairiú e Fulni-ô indica a utilização dos corpos como meios que transmitem experiências ancestrais.

6. TRAJETÓRIAS MUSICIAIS

6.1 O MESTRE XIXIÁ E UM SONHO MUSICAL

Enquanto alguns elementos musicais estão intrinsecamente vinculados à cosmogonia dos Fulni-ô, como o Uxilnexa, outros foram integrados ao seu cotidiano, desempenhando um papel significativo na sua trajetória. Neste aspecto, há uma antropofagia num sentido oswaldiano (ANDRAD, 1928, p. 03), só que musical.

Desde a invenção do fonógrafo por Thomas Edison, no final do século XIX, o campo de produção e transmissão musical experimentou um alcance social sem precedentes na história. Essa nova tecnologia provou ser essencial para expandir as possibilidades de interação com as sonoridades musicais de diversas culturas (BANDEIRA, 2004). No panorama global, os Fulni-ô têm não apenas potencializado suas experiências internas, mas também reinterpretado e incorporado novas sonoridades em diferentes contextos sociais.

Em meio a esse cenário de inovações, no ano de 1970, o Mestre Xixiá²⁶⁶ teve um sonho (kfotxse) revelador para preservar o yaathê do esquecimento entre os Fulni-ô. No sonho ele recebeu um Maracá com o qual ouviu e executou uma música para os “colegeiros”²⁶⁷ aprenderem a falar o yaathê, dizendo ["Ô é Unakesa... aí os colegeiros respondiam unakesa" \(link\)](#)²⁶⁸. Ao despertar, ele executou este e mais outros cinco cantos, os quais foram repetidos publicamente no dia 19 de abril do mesmo ano, conforme seu relato.

²⁶⁶ O Mestre Xixiá, nascido em 07 de setembro de 1949 e registrado sob o nome de Abdon dos Santos, é irmão do Cacique João Pontes (*in memoriam*). Ele desempenha atividades como líder de grupos de cafuná-unakesa, cantor, educador, compositor, tocador de maracá e artesão. Entre os Fulni-ô, é uma das principais figuras na luta pela preservação do yaathê e pelo fortalecimento econômico do próprio povo por meio da música.

²⁶⁷ O termo "Colegeiro" é uma das formas pelas quais os Fulni-ô se referem aos indígenas Kariri-Xocó do município de Porto Real do Colégio, Alagoas.

²⁶⁸ MESTRE XIXIÁ (Abdon dos Santos). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

Este modo de execução musical ficou conhecido como unakesa²⁶⁹, que em português significa “onde está?”, em referência à busca pelo idioma Fulni-ô, o yaathê.

É fundamental ressaltar a importância dos sonhos para os Fulni-ô e outros povos indígenas, servindo como canais de comunicação privilegiada (BITTENCOURT, 2022, p. 187). Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 462, 465) ilustram que, entre os Yanomami, os sonhos são vitais para a aquisição de conhecimento, uma vez que por meio deles os espíritos transmitem ensinamentos aos humanos.

Conforme apontado pelo neurocientista Sidarta Ribeiro (2019, p. 15), a interpretação dos sonhos “[...] pressupõe a compreensão profunda do contexto real e emocional do próprio sonhador, e pode ser extremamente transformadora”. Para os Fulni-ô, essa dimensão oracular dos sonhos é crucial. Foi por meio dele que o Mestre Xixiá recebeu o unakesa, demonstrando o papel central dos sonhos no seu percurso social.

As criações sonoras dos Fulni-ô frequentemente têm suas origens em sonhos²⁷⁰, que podem ser induzidos por plantas como a Jurema (BITTENCOURT, 2022, p. 229). Para esse povo, o sonho não é apenas um catalisador para a composição musical, mas também um portal para o mundo espiritual²⁷¹.

De fato, o sonho é uma parte essencial da existência Fulni-ô, servindo como um canal para obter respostas a diversas questões existenciais²⁷². A narração, a seguir, do Fulni-ô Maktxo, a partir de sua discussão com um professor de antropologia, quando cursava “Graduação Intercultural Indígena”

²⁶⁹ O mestre Xixiá afirmou ao pesquisador Miguel Bittencourt que registrou a marca Unakesa em 1990, embora afirme em depoimentos que não faz questão do uso da marca pelos jovens Fulni-ô.

²⁷⁰ TWOUKLAKA (Clóvis Barbosa de Lima). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 02 jan. 2021. Entrevista.

²⁷¹ NATXA^a (Emany Araújo de Sá). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 14 dez. 2020. Entrevista.

²⁷² CACIQUE DJIK^a (Cícero de Brito). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

(UFPE — Centro Acadêmico do Agreste), apresenta uma das facetas da construção do aprendizado Fulni-ô através do sonho. Segue a narrativa:

Eu disse uma coisa num [para um] professor meu, ele botou quente em mim [risos] ele não foi com minha cara não, ele botou quente em mim: “olhe meu filho, você sabia?”, no birô (batendo na mesa), “você sabia que pra aonde eu chegar aonde eu cheguei” isso alto “eu tive que estudar muito e passei noites e noites acordado pra eu chegar onde eu cheguei?” Eu disse: “professor, isso significa que a sua cultura é diferente da minha, porque você sabia [que] pra eu aprender alguma coisa é necessário eu dormir [risos]. Você aprende acordado e eu aprendo dormindo... porque nós temos uma cultura diferente...”. [...] Esse é o sentido do... ser Fulni-ô.²⁷³

Os não indígenas, disse Davi Kopenawa, “só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono” (2015, p. 460). Entre os Fulni-ô, é considerado um meio de comunicação com os deuses²⁷⁴, onde podem se encontrar em seus mundos²⁷⁵. Acreditam que o sonho é uma forma de pensar sobre a pós-morte e o reencontro com os antepassados, possibilitando uma ecologia Fulni-ô ampliada entre o aqui, o que foi, o que está por vir e o que sempre será. Wilke Torres dá o seguinte depoimento sobre o sonho:

É, eu lembro os sonhos que minha vó contava e ela contava de forma muito, de forma muito saudosista, de forma muito entusiasmada, é, a expectativa dela pra os encontros com os anteriores a ela, né. Com aqueles que precederam a vinda dela no mundo. Ela voltaria pra esse mundo.²⁷⁶

Desse modo, ele apresenta o sonho como uma forma de ampliar a compreensão sobre a vida e a cultura dos Fulni-ô a partir das ancestralidades.

²⁷³ MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

²⁷⁴ PONÃ (Iaponã Pereira de Amorim). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 dez. 2020. Entrevista

²⁷⁵ WALÊ (Jacildo Ribeiro de Araújo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

²⁷⁶ WILKE^b (Wilke Torres de Melo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

Tafkyá²⁷⁷ relatou que sua vó Lurdinha disse-lhe que ao dormir o espírito sai do corpo e vai para o mundo dos espíritos, e quando o sol nasce ele volta para o corpo e vive novamente. Assim, de acordo com ela, as pessoas têm “o dom de viver a morte e a vida”²⁷⁸.

Pessoas, entre os Fulni-ô, são decifradoras de sonhos e procuradas pelos demais Fulni-ô para explicar quais os seus sentidos. Compartilho o depoimento do Cacique Djik ao decifrar um sonho para o então Cacique João Pontes:

Cacique João Pontes: “eu sonhei que, eu sonhei que vinha um homem e me entregava seis galinhas, seis galinhas, tudo doente. Aí eu pegava fazia um cercadinho. Ele calado me entregava, eu pegava, fazia um cercadinho, cercava elas, colocava lá dentro as seis pra não atingir as outras que estava por vir [...] E depois que quando eu terminei a cerca que eu olhei pra trás, um pouco distante, eu vi um homem aguando uma horta verdinha. Aí eu queria que você decifrasse esse sonho.”

Cacique Djik: “Cada galinha conta-se um ano. São seis anos. Seis galinhas, seis anos. Então, nós vamos ter seis anos de dificuldade com o nosso povo. E qual é essa dificuldade? É a seca. Quando a seca vir com depois de seis anos vem água em abundância e o senhor vai estar pra o senhor ver o verde [...]” Seis anos passaram quando chegou a água, choveu mesmo, encheu a barragem [disse o Cacique Djik].²⁷⁹

O sonho do Cacique João Pontes é interpretado como um presságio de um período de adversidades, especificamente uma seca, que posteriormente dará lugar a uma grande abundância de água. Essa interpretação não apenas

²⁷⁷ TAFKYÁ (Procópio Cruz). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

²⁷⁸ Busquei esclarecimentos com alguns informantes sobre a declaração de Carlos Estevam de Oliveira em 1942, que caracteriza os Fulni-ô como descendentes diretos do Sol e da Lua, distribuídos entre duas bandas exogâmicas e subdivididos em cinco clãs. No entanto, não consegui obter qualquer confirmação direta a respeito dessa afirmação entre os meus contatos. A ausência de respostas pode refletir a natureza delicada e, possivelmente, o caráter sigilosa dessa informação dentro da cosmologia Fulni-ô, o que explica o silêncio observado. Apesar dessa barreira, recebi algumas contribuições que destacam o significado essencial do Sol, associado ao amanhecer, à vida e à vigília, e da Lua, vinculada ao anoitecer, ao sono e à morte, mostrando uma compreensão dos ciclos naturais e sua influência na vida cotidiana e na espiritualidade dos Fulni-ô. Esses elementos reforçam uma relação intrínseca com os ciclos cósmicos e a natureza.

²⁷⁹ CACIQUE DJIK^a (Cícero de Brito). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020. Entrevista.

fornece orientações cruciais sobre como enfrentar e preparar-se para os desafios futuros, mas também reflete a profunda conexão dos Fulni-ô com a natureza, evidenciando como eles interpretam e integram os sinais naturais em seu entendimento e planejamento da vida em coletividade.

Através dos sonhos, revelações cruciais para a preservação do yaathê emergiram, permitindo um enriquecimento significativo das melodias musicais com letras nessa língua ancestral. O unakesa, revelado ao Mestre Xixiá em sonhos, foi fundamental para essa revitalização, inspirando a criação de novas músicas e a adaptação do yaathê a diversos gêneros musicais. Conforme aponta Miguel C. Bitencourt (2022, p. 67), o unakesa proporcionou a evocação da espiritualidade, da memória histórica, da sociabilidade e da alteridade Fulni-ô.

O unakesa, segundo Hugo²⁸⁰, teve um impacto significativo entre os Fulni-ô, relacionando-se à revitalização dos princípios cosmológicos, étnicos e sociais da comunidade. É importante destacar que, conforme este interlocutor, os aspectos linguísticos representam os pontos mais relevantes do unakesa. Isso porque, durante os anos 1970, o uso da língua portuguesa predominava entre os Fulni-ô, em detrimento do yaathê. Januacele F. da Costa (1999, p. 18) observou que o enfraquecimento do yaathê pode ter sido resultado da postura subserviente adotada pelos Fulni-ô nas décadas anteriores a 1970 em relação à sociedade nacional.

Ao traduzir as músicas para o yaathê os Fulni-ô ressignificam-nas a partir de suas compreensões do mundo, possibilitando, ao mesmo tempo, comunicar seus sentidos e proteger seus sigilos, e proporcionando proteções e curas (BITTENCOURT, 2022, p. 229, 339). Ou ainda: “Essa é exatamente uma das questões que faz com que se lute para manter a língua: termos próprios para descrever o cosmos e, portanto, não só denotação, mas também conotação preservada” (Ibidem., p. 294).

²⁸⁰ HUGO FULNI-Ô (Elvis Ferreira da Silva). **Produção do Filme Xixiá - Mestre dos Cânticos Fulni-ô**. WhatsApp – Texto e Áudio. 31 mar. 2022.

Assim, embora o Mestre Xixiá seja um participante do Ouricuri Velho, tanto as pessoas desse Ouricuri quanto do outro reconhecem e exaltam a sua relevância por trazer o unakesa. Isso demonstra que a sua contribuição transcende as divergências que surgiram após a cisão. Alguns depoimentos obtidos durante a pesquisa reforçam essa perspectiva. Apresento alguns: “Eu mesmo tive condição de ajeitar minha casa por [com] essas viagens”, disse Megarom²⁸¹, referindo-se às vivências sociais desde a sua participação em grupos de cafurna-unakesa.

No mesmo sentido, Walê, líder e puxador de um grupo, afirmou ter atualmente “[...] uma casa boa. Não é uma casona, nossa! Pá! Mas, à vista de minha casa como era anteriormente [...] Hoje, minha casa tem 17 metros de comprimento por 6 de largura, na cerâmica, forrada”²⁸². Vale ressaltar que ambos os depoentes atribuem ao Mestre Xixiá o papel fundamental de criador e divulgador do unakesa, cujo formato musical possibilitou aos Fulni-ô adentrar um mercado cultural de produções nativas.

Do ponto de vista de Ponã, “Xixiá é grande mestre, grande inventor, grande revolucionário, pelas canções dele [...]”²⁸³. De acordo com o produtor cultural Fulni-ô Aritana, os cânticos em yaathê, além de serem relevantes para a manutenção e o fortalecimento do idioma, tornaram o Povo Fulni-ô conhecido e respeitado pelos não Fulni-ô. Então, se alguém “[...] for lá pra Aldeia Multiétnica, eles [os não indígenas] começam a cantar. De tanto de nós cantar eles começam a cantar. A melodia pega no ouvido”²⁸⁴.

²⁸¹ MEGAROM (Megarom Inácio de Matos da Silva). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 23 dez.. 2020. Entrevista.

²⁸² WALÊ (Jacildo Ribeiro de Araújo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

²⁸³ PONÃ (Iaponã Pereira de Amorim). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 dez. 2020. Entrevista.

²⁸⁴ ARITANA (Aritana Ribeiro Veríssimo). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 30 dez. 2020. Entrevista.

ILUSTRAÇÃO 45 – PRODUÇÃO DO FILME “XIXIÁ – MESTRE DOS CÂNTICOS FULNI-Ô



FOTE: Hugo Fulni-ô (2021/2022)

As imagens acima mostram a gravação do filme “Xixiá - Mestre dos Cânticos Fulni-ô” realizada pelo Coletivo Fulni-ô de Cinema²⁸⁵. Do lado esquerdo, o registro do Mestre Xixiá, no território do Ouricuri (2021) e, no lado direito, a equipe de gravação registrando o indígena e ator-músico Lenon Sawê (2022). Segundo o diretor Hugo²⁸⁶, este trabalho é tanto documental quanto ficcional e tem como um dos objetivos homenagear o Mestre Xixiá por criar o “unakesa”.

Os grupos de cafurna-unakesa são vitais para a Aldeia, pois garantem a obtenção de recursos materiais e alimentos essenciais para a sobrevivência das famílias Fulni-ô. Ao transformar suas expressões culturais em fonte de

²⁸⁵ Canal Coletivo Fulni-ô de Cinema. **Xixiá - mestre dos cânticos Fulni-ô 01**. Youtube. 20min20seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oNtPwEfgWBI&t=413s>. Acesso em: 10 out. de 2023. Disponível no drive em: https://drive.google.com/file/d/1Uo_xbC_NXGHjs90UZVfjO4yvvhalkNcF/view?usp=sharing.

²⁸⁶ HUGO FULNI-Ô (Elvis Ferreira da Silva). **Produção do Filme Xixiá - Mestre dos Cânticos Fulni-ô**. WhatsApp – Texto e Áudio. 31 mar. 2022. Comunicação.

renda, esses grupos contribuem significativamente para a autonomia econômica da comunidade.

Com a evolução do termo "unakesa", que inicialmente era uma oração e transformou-se em um substantivo após ser revelado em um sonho pelo Mestre Xixiá, a palavra ganhou uma nova dimensão. O Mestre Xixiá, ao se dirigir ao pesquisador Miguel C. Bittencourt, enfatizou a importância de se usar o termo corretamente:

“[...] agora, quando você for fazer o seu trabalho não diga que fazemos cafurna, porque isso aqui não existe, o que nós fazemos é unakesa, que essa é que é o nosso jeito de cantar a música do índio”. (BITTENCOURT, 2022, p. 337).

O seu pedido foi parcialmente atendido pelos Fulni-ô, pois apesar de haver uma compreensão coletiva da importância do unakesa, muitos ainda utilizam o termo cafurna. Isso porque “[...] a cafurna é difusa no Nordeste, a unakesa traz a particularidade do setsô que canta em sua língua e, desta maneira, apresenta uma linha de continuidade que organiza e escolhe conteúdos culturais disponíveis” (Ibidem.).

ILUSTRAÇÃO 46 – APRESENTAÇÃO CAFURNA-UNAKESA 01



FONTE: Raphael Rios (ZABELÊ- PB -2015)

ILUSTRAÇÃO 47 – APRESENTAÇÃO CAFURNA-UNAKESA 02



FONTE: Raphael Rios (REMÍGIO-PB - 2015)

As imagens acima foram produzidas nos municípios de Zabelê, na região do Cariri Ocidental paraibano, e Remígio, na região do Brejo paraibano. Elas fazem parte de um projeto das Escolas Municipais que celebram o Dia dos Povos Indígenas, durante o qual um grupo de cafurna-unakesa Fulni-ô foi convidado para apresentar seus modos de vida.

Nessas vivências, eles apresentaram o samba de coco Fulni-ô, a cafurna-unakesa e o Toré de Buzos. Ao cantarem em yaathê evidenciam a importância da língua para o fortalecimento da alteridade Fulni-ô. Esse fato, aliado ao legado do Mestre Xixiá e seu sonho, foi fundamental para o redirecionamento da sociabilidade Fulni-ô, demonstrando como os elementos ancestrais podem ser ferramentas poderosas para a transformação social.

Assim, as expressões sonoras-musicais desempenham um papel crucial na construção da resiliência desse povo. Segundo Maktxo²⁸⁷, muitas crianças tem o toré com canção de ninar entoado por avós e mães; essa prática

²⁸⁷ MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

fortalece ainda mais a cultura musical Fulni-ô nas vidas das pessoas, ao representar uma experiência ontogenética. Ao refletir sobre a força das sonoridades nativas sobre as musicalidades do mundo, este interlocutor oferece a seguinte reflexão:

Aí quando se trata de cântico, de cântico em geral [...] as pessoas dizem [...] que quando eu canto uma música em português parece que eu tô cantando em yaathê por conta dessa minha educação, dessa minha educação que eu tive de início. Eu não ouvia a música da “Cuca” [de ninar], eu ouvia uma música, uma melodia... Fulni-ô, entendeu [um tolê]?²⁸⁸

Maktxo dedica-se à educação infantil, ensinando às crianças o yaathê por meio de práticas musicais, muitas vezes elaboradas por ele mesmo como uma ferramenta pedagógica. Ele reconhece que, mesmo ao executar músicas não indígenas, os Fulni-ô conseguem imprimir sua identidade, incorporando seu modo de ser na música por meio do sotaque, das formas locais de comunicação e da inserção do próprio yaathê.

Esses exemplos evidenciam estratégias eficazes de redirecionamento das próprias sociabilidades diante de uma sociedade mais ampla, hegemônica e massificadora. As experiências ancestrais, ecológicas, artísticas, comunicacionais, afetivas e laborativas inseridas nas composições musicais em yaathê revelam elementos essenciais para a resiliência Fulni-ô.

6.2 O GRUPOS DE CAFURNA: UNAKESA E SAMBA DE COCO

Há relatos que desde o início da segunda metade do século XX iniciativas extraterritoriais são adotadas por grupos Fulni-ô como estratégia para aquisição de recursos financeiros e bens de consumo não duráveis, incluindo alimentos, vestuário e calçados. Segundo o Mestre Xixiá²⁸⁹, em Recife, ainda

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ MESTRE XIXIÁ (Abdon dos Santos). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

nos anos de 1950²⁹⁰, as apresentações eram lideradas por seu tio Lourenço Correia, o qual cantava cafurnas e torés que os Fulni-ô aprenderam com outros povos indígenas, tais como Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio/AL ou os Xukuru-Kariri de Palmeiras dos Índios/AL. Nessas viagens, as apresentações para os não indígenas eram realizadas com roupas regionais, um datkea (chapéu de palha) e um lixwa (aió, o mesmo que bolsa a tiracolo masculina), e não havia apresentação do Toré de Buzo Fulni-ô, o qual, provavelmente, seria restrito ao território.

Durante nossas conversas, o Mestre Xixiá descreveu as cafurnas originadas por outros povos indígenas do Nordeste compostas de poucas sílabas (“oh lêlê, ah lala”) e melodias simples. No entanto, cafurnas como “Urubu da Serra Negra” revela uma complexidade que contrasta com essa visão²⁹¹. Este cântico de origem incerta, mas amplamente difundido entre os povos indígenas de Pernambuco e Alagoas, apresenta variedade melódica e rítmica, cujo sentido literário desafia a noção de simplicidade atribuída às cafurnas pelo Mestre Xixiá.

A seguir, apresento duas versões, em português e em yaathê, interpretadas pelo Cacique Djik²⁹²:

²⁹⁰ O Mestre Xixiá relatou que no Toré Mirim sua participação se dava através de um personagem brincante conhecido como “Palhaço” (29 dez. 2020). Conforme William D. Hohenthal Jr. (1960, p. 64) existia entre os Xocó (de Porto Real do Colégio e da Ilha de São Pedro / Alagoas) um “palhaço masculino” que imitava de forma cômica as dançarinas durante a apresentação do Toré. Nesse caso, o Toré apresentado tinha uma natureza eminentemente social e não religiosa, pois sua execução era direcionada também para os não indígenas. Vale observar que, conforme Ana G. A. de Lima (2017), a organização social do povo Krahô, durante a Festa da Batata, tem a figura do palhaço-abóbora, conhecido como Hôxwa, cujo significado é “folha amarga”. De acordo com a tradição Krahô esses palhaços eram Abóboras que viraram gente. Eles, jocosamente, “[...] imitam posições sexuais, fazendo brincadeiras jocosas em torno do baixo corporal, homens que se travestem de mulher” (LIMA, 2017, p. 279).

²⁹¹ Sobre as cafurnas -executadas pelos Xucuru-Kariri da Mata da Cafurna, em Palmeiras dos Índios/AL, ver uma apresentação desse povo no vídeo: **2º ENNIQ: visita à Aldeia Mata da Cafurna**. Canal TV SINASEFE. Youtube (1min26seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l8p8VtIJXOA>. Data publicação: 24 mar. 2023. Disponível no drive: https://drive.google.com/file/d/1RBzLSMI5ez6p5X3nEtfNGS8bfau_8aRc/view?usp=sharing.

²⁹² CACIQUE DJIK^b (Cícero de Brito). **Cafurna Urubu da Serra Negra**. WhatsApp -Texto e Áudio, 25, 28, 29 jul. 2021. Conversa.

[Urubu da Serra Negra \(Link\)](#)

Não vai mais limpar a pena
 Comendo Mangaba Verde ... Olê
 Na Baixa da Jurema
 Olê Cauã na Baixa da Jurema...

[Luxtutwafowatxhiitxhiane de \(Link\)](#)

Tasateysewafíidondotkya
 Walkadewaexikama.
 Owkekhoalhadotkakeunkeluxtútwa?
 Takakhoyalhadotkake.

Este cântico, genericamente conhecido como toré, toante ou cafurna, foi transposto para partitura em uma das publicações de Estevão Pinto (1956, p. 140)²⁹³ e reeditado nesta tese (ANEXO 2). A referência à “Serra Negra”, localizada no atual município de Floresta, em Pernambuco, é significativa. De acordo com Arruti (1995, p. 68), essa região serviu como último refúgio para os povos indígenas que resistiram ao processo de dominação estatal no século XIX. Assim, suponho que suas palavras rememoram o massacre dos povos na Serra Negra (Maracanã), como sobreviventes que se agregaram a outros grupos, sendo uma referência musical para a resiliência indígena no Nordeste²⁹⁴.

Esta canção transcende a mera função de melodia, constituindo-se em um hino à resistência indígena. Semelhantemente, o unakesa apresentado por Mestre Xixiá, com seus versos carregados de significados que reforça o universo social e cosmológico do seu povo.

Nas décadas seguintes a 1970, o unakesa tornou-se o nome do próprio grupo sob a orientação do Mestre Xixiá. Esse grupo dedicou-se a disseminar esse novo estilo musical entre os Fulni-ô. A partir daí, surgiram diversos outros grupos, identificados genericamente como “grupo de cafurna”, e reconhecidos a partir dos nomes de suas lideranças.

²⁹³ Com o intuito de viabilizar a apreciação da melodia da cafurna "["Urubu da Serra Negra" \(link\)](#)", escrita em partitura por Estevão Pinto, tomei a iniciativa de convertê-la em linguagem midi (ANEXO 2). É perceptível a relação melódica e rítmica entre o que foi documentado em partitura pelo etnólogo com as interpretações contemporâneas desta mesma música.

²⁹⁴ O sentido do seu texto “[...] era que os Urubus comiam muitas mangabas verdes, que na linguagem dos índios eram os corpos dos guerreiros mortos pelos Coronéis e então os Urubus engordavam e caíam as penas”. Na atualidade a Serra Negra foi retomada pelos povos Kambiwa e Pipipã. Ver informações em: ÍNDIOS MARACANÃ DA SERRA NEGRA. Website Índios Online, 2006. Disponível em: https://www.indiosonline.net/indios_maracana_da_serra_negra/. Acesso em: 5 fev. 2020.

A partir das ações do Mestre Xixiá, por exemplo, surgiu o grupo Fuli, no início da década de 1980, criado e liderado pelo pifeiro e mestre Matinho, cujas habilidades musicais foram adquiridas das vivências com os tios João Leite, Bibiano, Luna e o avô Manoel de Matos. O Fuli executava cafurna (unakesa) e samba de coco, tendo o pífano como instrumento principal. Miguel C. Bittencourt (2022, p. 341) destaca a relevância do mestre Matinho, com seus filhos e familiares, nas apresentações de samba de coco e nos ensinamentos para as novas gerações.

Atualmente, ele lidera o Fethxá com apresentações de samba de coco, cafurna e Banda de Pífano²⁹⁵. Nesta última, o grupo executa diversos ritmos nordestinos, tais como forró, arrasta-pé, xote, baião, quadrilha, caboclinho, maracatu, afoxé. Ambos – o Fuli e o Fethxá – são constituídos de instrumentos como maracás, caixas, zabumbas, pratos, ganzás, surdos, pífanos e pandeiros. Assim, esses grupos proporcionam ao público uma experiência tanto com estilos musicais tradicionais Fulni-ô quanto com estilos relacionados aos ritmos nordestinos.

No final da década de 1980 em diante, surgiram novos grupos na Aldeia, frequentemente identificados pelo nome de seu líder ou por uma designação escolhida pela liderança. Essas formações coletivas possuem uma estrutura hierárquica, geralmente envolvendo duas ou mais lideranças.

Os grupos indígenas se dedicam a diversas atividades culturais, como cantos, danças, narrativas e a confecção e venda de artesanato, além de promoverem intercâmbios de experiências. Essas ações, em conjunto, fortalecem suas lutas, memórias, histórias, sociabilidades e expressões. A liderança nesses grupos frequentemente se divide em duas chefias, cada uma responsável por diferentes apresentações durante uma mesma viagem, refletindo a importância das performances culturais.

²⁹⁵ Canal Wu Ming. **Fulni-ô – Fethxa: Cantando com o Sol (2002) Album Completo**. Youtube. 46min23seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Waha2FMpWTs&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPkPO&index=35&t=510s. Texto resumo do Canal: Álbum lançado em 2002 pela Ciranda Produções. Executa, em *yaathêe* português, músicas Fulni-ô e nordestina.

No entanto, para atender às expectativas de um mercado que enxerga o indígena através de um imaginário colonizador e midiático, os grupos incorporam elementos como pulseiras, colares, pinturas corporais, cocares, saiotos e tangas em suas apresentações, além de comercializar produtos artesanais. Essa adaptação, como apontado por Wilke Torres ao citar Carla S. Campos (2011, p. 157), é uma resposta à demanda do mercado por produtos indígenas que se encaixem em estereótipos preconcebidos. Um exemplo disso é a preferência por cocares feitos com penas de arara, em vez de penas de aves locais, o que aumenta o valor de mercado dos produtos, mesmo que isso signifique se afastar de práticas tradicionais.

O CD “Woxtonã YaatheLha Kefkyandodwa Kefte: Cafurna Fulni-ô”²⁹⁶, dirigido e produzido por Tâmara Jacinto, apresenta homenagens, imagens e letras em yaathê com traduções em português de cafurnas. O título, segundo o Mestre Xixiá, significa “Venha ouvir o Yaathê, a nossa língua que vocês nunca ouviram”.

ILUSTRAÇÃO 48 – CAPA DO CD CAFURNSA FULNI-Ô



FONTE: Guto Martins (2019)

²⁹⁶ Tâmara Jacinto explica que “*Woxtonã YaatheLha Kefkyandodwa Kefte*” são palavras do Mestre Xixiá que significam em português “Venha ouvir o Yaathê, a nossa língua que vocês nunca ouviram”. Essas informações estão disponíveis no encarte desta produção musical.

1. Awxinã Ooke (link) Letra: TowêFulni-ô	
<p>Wakfalaxtosetsotwa Owa fealhathake Otxhay towadotkake Yookahleasewate</p> <p>Ya kefekhla Awxinãooke</p> <p>Ya kefekhla Awkinãooke</p> <p>Foonexthey!</p>	<p>Nessa cafurna, ouvimos um chamado especial. Os antepassados são convidados a dançarem juntos sobre a terra em meio aos presentes.</p> <p>Toda cafurna é finalizada com um chamado ao grito: responder ao “Foonexthey” é o momento de findar o canto com igual alegria à que deu início a ele.</p>
9. Ya Tilhade (link) Letra: Xixia Fulni-ô (Abdon dos Santos)	
<p>Yatilhadefowaoya Yatilhadefowaoya Dmanelhaka</p> <p>Woxtonãoo keyefinite Yefinikahe</p> <p>Woxtonãookeyefinite Yefinikahe</p> <p>Foonexthey!</p>	<p>Aqui temos o convite à admiração da aldeia Fulni-ô. São cantadas as belezas de uma natureza que é sagrada, exaltando sobretudo a água e as pedras.</p>
10. Ooya Dmanedwa (link) Letra: Naxiá Fulni-ô	
<p>Yafenkhet'tolha satolha yenideka Otxhay towalha satolha thakhle nekhyaka Xolxakauulia fulikha Utxlikasethathatilhakase</p> <p>Unaisetadjonese? Ooyadmanewde</p> <p>Otxhay towalha satolha tetkyase Edjadwa nefthonelha wintosoa Tomase ta tet'xise ye xnekahe Thafeaethalha kethathohesate</p> <p>Unaise ta djonese? Ooyadmanewde</p>	<p>Ouvimos nessa cafurna a narração de uma realidade enfrentada pelos Fulni-ô no passado. Essa letra retrata a resistência à invasão de suas terras originais por coronéis que, para dispersar o povo, ateavam fogo em suas casas.</p>

Yaa Saktelhasatoyakhtkylha	
Foonexthey!!	

13. Yaathelha Setsotwalha (link) Letra: Naxiá Fulni-ô	
Wakhfaleselhakeethnilhaxto YakeDjadwalhaeetheilhamã Wathxatxhletwakeynilhaxto Owasetsnehelhathake Yaathelhaedowkanokahle Owafealhafotxawke Yafmãkhlelhankyake Yaathelhasetxotwalha Foonexthey!	Com esse canto, todos os Fulni-ô são lembrados sobre a importância de manter viva a sua língua, e são convocados a procurar os mais velhos para aprenderem o Yaathe, que é o pilar da cultura Fulni-ô.

É possível notar que as melodias, ritmos, movimentos e narrativas das cafurnas-unakesa indicam as comunicações com os seus deuses e ancestrais, celebrando e honrando os elementos da Terra²⁹⁷, e ao mesmo tempo rememorando politicamente a presença histórica dos Fulni-ô em seu território. A cafurna-unakesa se popularizou de tal forma que é considerada a “música popular” Fulni-ô, conforme reconhecem os próprios indígenas, sendo uma expressão artístico-musical de extrema relevância para esse povo.

A iniciativa de Mestre Xixia de inserir o yaathê em melodias existentes impulsionou uma nova fase na produção musical Fulni-ô. Essa ação não apenas direcionou os Fulni-ô a comporem músicas inteiramente em yaathê (unakesa), como também permitiu a criação de uma ampla gama de variações musicais. Ao incorporar o yaathê em composições pré-existentes, sejam elas de origem Fulni-ô ou de outros povos, os músicos exploram novas sonoridades e temáticas, enriquecendo o repertório musical da comunidade. Essa prática tem sido fundamental para o fortalecimento da língua e da coesão do grupo, tanto em apresentações externas quanto em momentos de interação social na [Aldeia Fulni-ô \(link\)](#).

²⁹⁷ TAFKYÁ (Procópio Cruz). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 31 dez. 2020. Entrevista.

As adaptações e criações musicais também tiveram incisivamente influências sobre samba de coco Fulni-ô. Nesse caso, o Mestre Xixiá, por exemplo, adaptou uma toada cantada pelos antigos indígenas em português para o yaathê.

[Yaathê \(link\)](#)
 Owa i khletxhase yaathelha keeedjadwalha yakeynikase.
 Naxi se keheyakeynihose yaathelha te setsotwa?
 Txhna yakeeedjadwalha yakeynihose.

[Português \(link\)](#)
 No pé da bananeira oh Liá,
 O pé da bananá oh Liá, [...]

Os Fulni-ô executam esta antiga toada ao estilo de samba de coco, cantando tanto em yaathê quanto em português, durante momentos festivos, especialmente nas festas juninas. O samba de coco é uma dança de roda lúdica presente no nordeste brasileiro, com origens remotas, provavelmente a partir dos engenhos de açúcar e regiões praieiras dos povos e grupos em regime de escravidão ou colonização, cujos ritmos, danças, sociabilidades e poesias surgem no Brasil Colônia (ALBUQUERQUE, 2008; ANDRADE, 2004; CASCUDO, 1988; MARCONDES, 2000; PEREIRA, 2005). Há, entretanto, diversas manifestações de samba de coco, porém a forma estrofe-refrão, iniciada por versos de um “tirador de coco” e respondidos pelo coro-dançante, ocorrendo em compassos 2/4 e 4/4, é comum nas execuções deste estilo musical (MARCONDES, 2000, p. 205).

No Nordeste, há diversas nomenclaturas, tais como coco-agalopado, coco-bingolê, coco-católé, coco-de-décima, coco-de-embolada, coco-de-ganzá, coco-de-mungongê, coco-de-oitava, coco-de-praia, coco-de-roda, coco-de-sertão, coco-de-zambê, coco-em-dois-pés, coco-de-gavião (Ibidem.). Porém, em Pernambuco, entre os povos Fulni-ô, Kapinawá e Shukuru, e as famílias Lopes, Calixto e Gomes da cidade Arcoverde, o estilo musical do coco é conhecido como “samba de coco” ou “coco de pisada”. Essa nomenclatura também é adotada em grupos de outros Estados, como o Samba de Coco do município de Barra do Coqueiro em Sergipe.

Uma característica marcante neste estilo de coco consiste na batida de pé conhecida como “trupé” (Fulni-ô e Coco Raízes de Arcoverde), “sapateado” e “corta a dança” (Samba de Coco Barra do Coqueiro-SE e o Coco

do Mestre Nelson Rosa-AL), “rebater a pisada” (Coco Tebei, Tacaratu-SE), e “samba 7,5” (Povo Kapinawá - PE). Este estilo de dança presente no samba de coco ocorre com a batida veloz e polírritmica dos pés no chão. Alguns grupos como o Coco Raízes de Arcoverde/PE, quando em apresentação, utilizam tamancos de madeira, confeccionados nos próprios coletivos, sobre tabladros de madeira, para aumentar o volume do “trupé”²⁹⁸.

Esse estilo de música e dança pode estar relacionado a alguns registros do período colonial brasileiro, incluindo a participação indígena como protagonista. O jesuíta João Daniel, por exemplo, descreveu uma dança entre os povos indígenas setecentistas da seguinte maneira:

A dança mais ordinária é fazerem uma roda bastante larga, em que entram todos, menos os velhos e os meninos; feita assim a roda se vão virando uns para os outros, já para um lado e já para outro lado, dando ao mesmo passo patadas, e acompanhadas com gritos, mas tudo ao compasso que dá o guia da dança., e nestas voltas, viravoltas e revoltas, vão sempre dando um passo para diante; algumas vezes trazem nos pés seus guizos e nas mãos uns pauzinhos, que compassadamente vão dando uns nos outros à maneira da dança do cajado; mas tudo regulado sobre os pauzinhos. É esta a sua mais universal dança, mais ou menos festiva e agradável conforme o som e graça, que lhe dão as vozes: porque uns o fazem com gritos do aa, aa, aa, mais ou menos garganteados; outros com tom baixo, e outros com tom grave; e os mais sem tom nem som; mas para elles não se faz melhor na sua estimação.(1858, p. 361).

²⁹⁸ Na plataforma do Youtube há alguns documentários dedicados à compressão do Samba de Coco. Destaco os seguintes:

- Canal Coletivo Ganzá. **Caminhos do Coco**. Direção Joyce Temple. Youtube. 1h31min13seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WVP_vXb_GLk&list=PLsX_18F-y3yvWd9HzWY2FPzPKcG5GX5rd&index=14&t=1270s.
- Canal Isaac Nunes. **Samba de Coco**. Youtube. 10min30seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=x9sBwzyYUWQ&list=PLsX_18F-y3yvWd9HzWY2FPzPKcG5GX5rd&index=12.
- Canal SESCTV. **Sambas: Samba de Coco**. Youtube. 24min42seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4loG1AIM8ZU&list=PLsX_18F-y3yvWd9HzWY2FPzPKcG5GX5rd&index=1.
- Canal Cia 2 em Cena de Teatro, Circo e Dança - PE. **Grupo indígena do Povo Kapinawá da Aldeia Mina Grande tradicional - toré e samba de coco Buíque PE**. Youtube. 1h09min57seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uKvg-gDPfBE>.
- Canal A Cocada Grupo. **Samba de Coco Toypé do Oruruba - Pesqueira - PE**. Youtube. 32min37seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ROaF4Or10RU&t=693s>.

Essa descrição revela uma forma de lazer e entretenimento dos povos indígenas durante o período colonial brasileiro. Além disso, é um documento valioso que destaca características de uma dança em roda praticada por indígenas, que possivelmente ecoa características associadas ao que hoje reconhecemos como samba ou coco de roda.

Sérgio N. Dantas (2011b, p. 201) descreve o samba de coco Fulni-ô como um “carrossel humano movido a canto, dança e música”, provavelmente devido ao fato de ser realizado por dezenas de pessoas que cantam e dançam em círculo. Conforme vivenciado por Mário Melo (1930, p. 196,197) esta dança, executada na década de 1920 entre os Fulni-ô, era denominada apenas de coco. Sua descrição não detalha o uso de instrumentos musicais ou versos cantados, porém afirma a liberdade para a participação de quaisquer pessoas, o que é reafirmado atualmente. Ele faz uma analogia do coco ao estilo de dança “tango”, evocando a semelhança entre os dois no primeiro momento da dança, mas, ao longo da execução, adquirindo semelhança ao estilo “maxixe”²⁹⁹(Ibidem.).

Mário Melo associou essa dança a outras manifestações culturais presentes em engenhos, fazendas e entre diversos grupos sociais do interior nordestino. No que se refere à organização instrumental, é provável que naquela época fossem utilizados maracás ou ganzás, além de instrumentos de percussão com peles para as marcações e divisões rítmicas. Essa configuração é semelhante à encontrada em grupos regionais de samba de coco ou coco de roda da atualidade.

Como ocorre em diversos outros campos artísticos, no samba de coco os Fulni-ô estão dispostos a experimentar. Um exemplo disso foi a gravação de samba de coco em um estúdio em Brasília, onde foram acompanhados por flauta transversal e alfaias³⁰⁰. Os cantores e tocadores Fulni-ô interagiram com não

²⁹⁹ Sobre a dança do “Maxixe” ver Câmara Cascudo (1955, p. 569).

³⁰⁰ Canal Pé de Cerrado. **Coco de Toré – Grupo Cultural Indígena Walê Fulni-ô e Pé de Cerrado**. Youtube. 05':23". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uins0ktKKqk>. Acesso em: 04 jun. 2022. Disponível no drive: <https://drive.google.com/file/d/10q1WU74JNjyS3CYAfSfpY04HFTml2axL/view?usp=sharing>.

indígenas rodeados por câmeras e microfones. Resignificaram, assim, o samba de coco cantando em yaathê.

O samba de coco e a cafurna quando executados pelos grupos de cafurna-unakesa se assemelham nos cânticos e nas instrumentações. Em ambos, um ou mais puxadores (tiradores), com maracá nas mãos, propõem e iniciam os cânticos, os quais são respondidos pelos demais participantes a partir de um determinado refrão.

No entanto, as danças se desenvolvem de modo diferente. Na cafurna-unakesa, os movimentos ocorrem em diversas direções, orientados pelos puxadores com imitações de animais, como onças, e passos ensaiados (BITTENCOURT, 2022, p. 328, 329). Enquanto o samba de coco tem um movimento circular executado de modo livre. Outro aspecto está relacionado ao significado e às intenções dos textos, uma vez que a cafurna-unakesa³⁰¹ tem uma abordagem sobre questões ancestrais, sociais e ecológicas, enquanto o samba de coco³⁰² tem um significado mais jocoso e descontraído.

Em meados de 1996, tive a oportunidade de registrar, em vídeo e áudio, uma apresentação de antigos sambas de coco Fulni-ô. O evento, protagonizado por Seu Zé Domingos e sua esposa, Marinete, e organizado pela professora Wadja, representa um momento significativo na transmissão e preservação da memória musical Fulni-ô. A gravação adquiriu ainda mais relevância após o falecimento de Seu Domingos, tornando-se um testemunho valioso da arte e cultura Fulni-ô para as gerações futuras.³⁰³

³⁰¹ Canal Agô. **Música e Ancestralidade[Povos Indígenas]Cafurnas Fulni-ô - YaathelhaSetsotwalha.** Youtube. 03min56seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GUMZrb-0vdY&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPkPO&index=36. Acesso em: 16 jul. 2023. Link drive: https://drive.google.com/file/d/15H8KL0QRUHGbqJajzD0IWxNc6Mj_ZpaQ/view?usp=sharing.

³⁰² Canal: Thul'sê Audiovisual. **Samba de Coco Fulni-ô.** Youtube. 04min08seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6Vw954N1aX0&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPkPO&index=82. Acesso em: 16 jul. 2023. Link drive: <https://drive.google.com/file/d/18UnO3i2ilQC1vaotQ0oLWkTpcyQwZicZ/view?usp=sharing>.

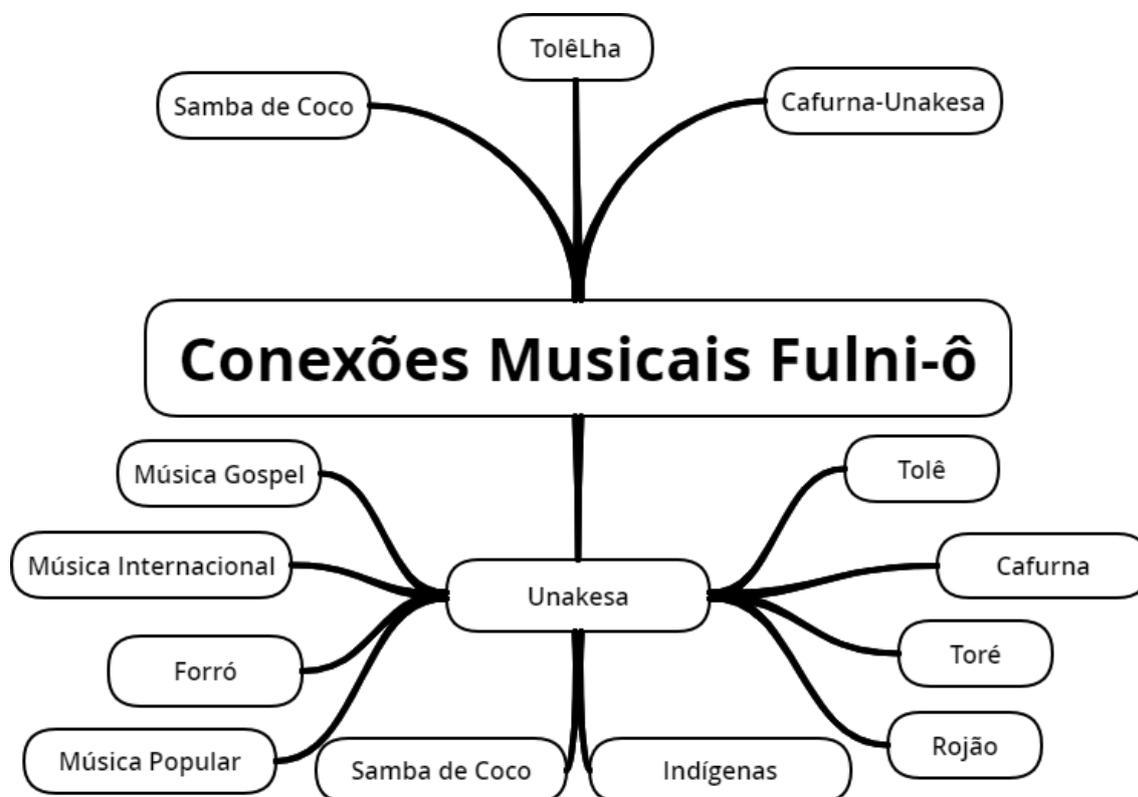
³⁰³ Canal Romério Zeferino. **Samba de Coco Fulni-ô.** Youtube. 36min10seg. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=uE0okkuxdbA&t=28s>. Postado em: 01 abr. 2022.

6.3 O MUSICAR ENTRE ARTES, CULTURAS E MERCADO

Em um contexto globalizado, no qual indivíduos e sociedades se aproximam por meio de suas experiências culturais, especialmente na música, é fundamental considerar a importância dos aspectos tradicionais (locais), regionais, nacionais e internacionais para compreender as trajetórias dessas sociedades. Nesse sentido, os Fulni-ô, em determinadas ocasiões, incorporam a marca da etnicidade ao substituir as letras originais pelo yaathê. Tal prática evidencia uma dinâmica interna que mantém o equilíbrio entre a proteção das práticas tradicionais locais e a influência das interações culturais globais.

Musical tem abrangência na educação, espiritualidade, política e no lazer desse povo. Essa mobilização se tornou um pilar fundamental para fortalecer sua língua, economia e relação com outros grupos sociais e indígenas, promovendo interações sociais significativas. Na figura a seguir, apresento os gêneros e movimentos musicais interligados à existência e experiência Fulni-ô:

ILUSTRAÇÃO 49 - CONEXÕES MUSICAIS FULNI-Ô



FONTE: O autor (2022)

Os fenômenos musicais estão intrinsecamente relacionados à existência Fulni-ô. Por um lado, temos o ToLeLha, o samba de coco e a cafurna-unakesa, que se conectam com o que há de mais importante nessa sociedade. Por outro lado, o unakesa tem um papel fundamental na adaptação e incorporação do yaathê em muitos fenômenos musicais, sejam eles criados pelos Fulni-ô ou oriundos de outras sociedades, e possibilita, sobretudo, o fortalecimento do idioma.

Por exemplo, os Fulni-ô traduzem hinos católicos para o yaathê, e os contextualizam em sua cosmovisão. Desse modo, ocorre uma resignificação do pensamento e da fé cristã para o contexto Fulni-ô. O Mestre Xixiá adaptou e interpretou vários hinos religiosos, como o do cancionário católico “Neste dia, oh Maria”, que segue:

Yaathe (link)	Português (link)
Owatxaykeyasakhlaneyakkokaheyaosla, txhatole, fealha, kletxhakalha a khofea ³⁰⁴	Nesse dia oh Maria Nos te damos Nosso Amor Céus e terras estão cantando celebrando em seu louvor.

Esse exemplo ilustra a adaptação cultural e linguística em que a música original é resignificada para se adequar à realidade cosmológica dos Fulni-ô, a partir da inserção do yaathê na melodia. Essa adaptação não apenas traduz a letra para o yaathê, mas também incorpora elementos simbólicos e literários significativos apenas para os Fulni-ô.

Vale lembrar que o projeto colonial de introdução de um repertório musical religioso de benditos, cantos gregorianos e ladainhas na vida dos indígenas foi muitas vezes resignificado (CAMÊU, 1977, p. 79) e, conseqüentemente, modificado, adaptado ou recusado pelos próprios nativos. De maneira semelhante, o Mestre Xixiá adaptou uma parte do repertório musical católico ao yaathê, atendendo às solicitações dos párocos de Águas Belas, que

³⁰⁴ A transcrição para o yaathê foi feita pelo Cacique Cícero a meu pedido em 12 abr. 2022, por WhatsApp.

perceberam a importância de entoar cânticos em yaathê durante as celebrações na Capela de Nossa Senhora da Conceição da Aldeia (Yassakhlane).

É habitual que, durante as celebrações na Capela da Aldeia, sejam cantados hinos católicos em ambos os idiomas, português e yaathê. No entanto, em alguns momentos, há interrupção da liturgia para dar lugar à execução da cafurna-unakesa e do Toré de Buzos. Esta combinação de elementos musicais revela uma interação entre a tradição religiosa católica e a tradição musical Fulni-ô, resultando em uma experiência peculiar. A quebra litúrgica pode ser considerada uma atitude social e politicamente motivada, por meio da qual os Fulni-ô incorporam as suas práticas tradicionais às celebrações católicas, demonstrando, dessa forma, a sua marca étnica sobre uma religião cristã³⁰⁵.

Na Semana de Arte e Cultura Fulni-ô (Festa de Yassakhlane), por exemplo, essas expressões³⁰⁶ são apresentadas ao público em geral, demonstrando a presença indígena em Pernambuco (BITTENCOURT, 2022, p. 316). É celebrada anualmente na Aldeia reunindo católicos e Fulni-ô em torno de uma celebração comum. O evento tem como marcos iniciais a chegada do Padre Alfredo Dâmaso entre os Fulni-ô e a construção da Capela, no centro da Aldeia Sede.

Durante esse evento, os Fulni-ô se envolvem em diversas atividades, incluindo danças, cantos, negociações de artesanato, exibições de filmes e palestras, cursos e oficinas. Essas práticas coletivas contribuem, expressivamente, para o modo de vida Fulni-ô. No entanto, essa festa vem

³⁰⁵ Ver: **Festa de Yasaklane 2017/7ª Feira de Arte e Cultura na Aldeia Fulni-ô**. Canal Coletivo Fulni-ô de Cinema. Youtube. 10':30". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=eY_wLxGWUm0&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pL0PkPO&index=5&t=324s. Acesso: 18 jul. 2023. Disponível no drive: <https://drive.google.com/file/d/1PIrxbCA8HjY7kdgBLVueP9Oo-4uwIP96/view?usp=sharing>.

³⁰⁶ - Canal Coletivo Fulni-ô de Cinema. **Coco Fulni-ô - Festa da Aldeia 2021**. Youtube. 03min35seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_bQP_Uby5kc.

- Canal Coletivo Fulni-ô de Cinema. **Festa da Aldeia do Povo Fulni-Ô [Cafurna] - Festa de Yasakhlane 2021**. Youtube. 13min05seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DcYrL-agOZo&t=153s>.

- Canal Coletivo Fulni-ô de Cinema. **Toré Fulni-ô na Festa da Aldeia**. Youtube. 2min19seg. Postado em 18 mar. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qhvALY-YS8U>.

modificando sua natureza originalmente católica para uma outra, com marcantes singularidades étnicas Fulni-ô.

De acordo com a tradição oral dos Fulni-ô, o padre Alfredo Dâmaso, um entusiasta da cosmologia indígena, sempre incentivou a participação do TolêLha na procissão. Os líderes principais, como o Pajé e o Cacique, juntamente com o padre da paróquia e o bispo da diocese, que têm espaços assegurados para se expressar, consideram a Festa uma oportunidade valiosa para celebrar tanto a fé quanto a identidade cultural. Nesse contexto, afirmam buscar promover o respeito e a compreensão mútuos (NASCIMENTO, 1998).

ILUSTRAÇÃO 50: CARTAZES PARA FESTA FULNI-Ô



FONTE: Google (S.D.)

Os cartazes acima aludem à “IX Festa Semana de Arte e Cultura” ocorrida em 2019, na Aldeia Fulni-ô³⁰⁷. As representações fazem parte de uma estratégia de luta para atrair visitantes a um evento coletivo.

³⁰⁷ Os Fulni-ô têm equipes que desenvolvem trabalhos multimídias, possibilitando a divulgação e o fortalecimento dos eventos e atividades sócio culturais.

Segundo Alan P. Merriam (1964, p. 219–226), as práticas musicais estão intrinsecamente ligadas a outras manifestações culturais. Essa interconexão oferece oportunidades para a criação de diversas iniciativas destinadas ao público não indígena.

Contudo, é no campo do artesanato que muitas famílias Fulni-ô encontram fontes substanciais de renda. Conforme destacado por Carla S. Campos (2006, p. 155), a maioria das residências Fulni-ô se dedica ativamente a esta arte. Dada a natureza constante dessa prática, que se estabelece como uma das principais atividades econômicas no território, a sazonalidade é pouco perceptível. Além disso, considerando-se que as folhas do Ouricuri constituem a matéria-prima predominante para a produção artesanal, seu uso intensifica-se durante a estação seca, aproveitando-se as condições favoráveis de estiagem para sua secagem.

A mesma autora (2006, p. 66–68) fornece uma lista dos recursos naturais empregados pelos Fulni-ô em suas produções artesanais, incluindo informações sobre a origem (nome popular), matéria, funcionalidade e procedência. Conforme registrado por ela, os materiais utilizados compreendem madeiras, sementes, caules, frutos, fibras de folhas, folíolos de folhas, penas e bicos de aves.

Na produção artesanal, as responsabilidades são atribuídas conforme as categorias de produtos, faixas etárias e gênero das pessoas envolvidas³⁰⁸. Segundo Yaimim³⁰⁹, as mulheres geralmente se dedicam a matérias-primas mais leves, tais como folhas, linhas, sementes, penas, entre outros. Em contraste, os homens costumam envolver-se em trabalhos com materiais mais pesados, frequentemente relacionados à madeira para a fabricação de xanduca, arco, flecha, lança e borduna. As crianças participam da produção com uso de

³⁰⁸ Nos anos 1950, Estevão Pinto (1956, p. 102, 103) explicou como se dava a divisão de tarefas relacionadas ao beneficiamento da folha do Ouricuri para a produção artesanal entre mulheres e homens.

³⁰⁹ YAIMIM (Yaimim Araújo Ramos Freitas). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 04 jan. 2021. Entrevista.

sementes para confecção de pulseiras e colares. Abaixo, apresento alguns produtos artesanais elaborados pelos Fulni-ô, na atualidade:

ILUSTRAÇÃO 51: ARTESANATO FULNI-Ô



FONTE: Adaptada de Antônio Ronaldo (2021)

A figura acima contém algumas imagens relacionadas à produção artesanal Fulni-ô utilizada durante sua circulação, usualmente denominada em português e em yaathê: 1) esq./dir. aió (lixwa), pulseira, bracelete (khutxine, khutxi) e chapéu (datkea e etkhake); 2) abano (towetekeho); 3) colar (khokfali); 4) a Fulni-ô Taíres com acessórios artesanais; 5) esteira ou tapete (aseya); 6) xanduca ou cachimbo (osea, kosene); 7) maracá (tsaka); 8) inf./sup. lança (sem

referência em yaathê) e cocá (aloá); 9) pau de cabelo (sem referência em yaathê); 10) vassoura (setixtyose, setiy-tyose); 11) anel (khothletke, khoyatke); 12) a Fulni-ô Ubirânia com acessórios artesanais e segurando um cesto³¹⁰.

A pesquisa conduzida por Juliana L. de Almeida et al. (2022, p. 12) revela que o artesanato dos Fulni-ô é confeccionado a partir de 40 espécies diferentes de plantas, resultando em 40 tipos distintos de produtos artesanais. Este estudo, que envolveu 67 artesãos Fulni-ô, detalhou e descreveu as plantas utilizadas como matéria-prima em suas criações, destacando a diversidade e a riqueza dos recursos naturais empregados no artesanato.

Os autores destacam o maracá (*tsaca*) confeccionado a partir do fruto da cabaça (Letdeya, em yaathê; n.c. *Cucurbita sp.*) ou do fruto da cuité (em Letxidwaem, em yaathê; n.c. *Crescentia Cujete*) como o artesanato mais negociado. Por outro lado, a planta mais empregada para a produção artesanal é a palmeira do Ouricuri (Kexatkha, em yaathê; n.c. *Syagrusroronata, Mart., Becc.*). É importante ressaltar que essa planta enfrenta uma diminuição populacional devido a problemas relacionados a queimadas, desmatamento e utilização do para atividades agrícolas e pecuária (ibidem).

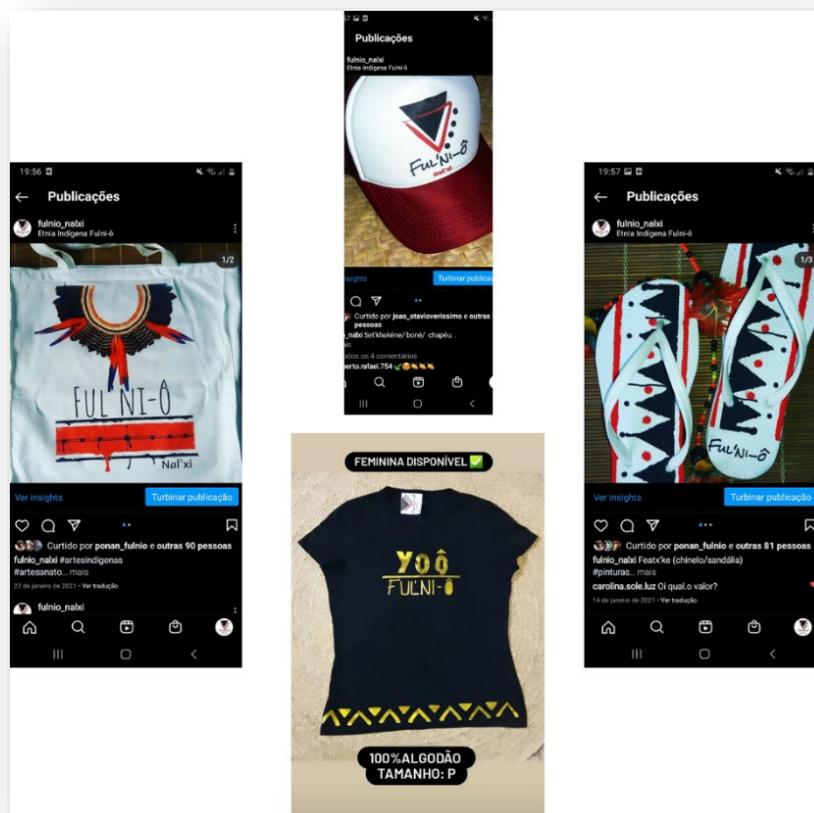
Ao abordar a escassez da palmeira do ouricuri na década de 1990, Januacele F. da Costa (1999, p. 10) recorda que duas décadas antes as pessoas costumavam trazer as palhas aos feixes da Serra do Comunaty. Porém, estando escassas, tornou necessária a ações de coletores para trazê-las de locais distantes. Nesse sentido, Juliana L. de Almeida et. al. (2022) propõem estratégias de manejo como meio de fortalecer a presença da palmeira do Ouricuri no território Fulni-ô.

Os Fulni-ô produzem uma ampla variedade de produtos artesanais, incluindo itens de outros povos indígenas, confeccionados com matérias-primas de diversas origens. Além dos tradicionais artesanatos, eles também comercializam produtos industrializados que levam a marca Fulni-ô, como

³¹⁰ As fontes bibliográficas utilizadas na pesquisa para a tradução em yaathê foram Estevão Pinto (1956) e Aluizio C. de Sá (2014). Além disso, as interações com os Fulni-ô desempenharam um papel significativo nesse processo.

camisetas, sandálias, bonés e bolsas. Esses itens não só representam a identidade cultural dos Fulni-ô, mas também contribuem para a sustentabilidade econômica da comunidade. Seguem alguns exemplos:

ILUSTRAÇÃO 52 – MARCAS FULNI-Ô EM PRODUTOS



FONTE: Adaptado de Ponã (2022)

A introdução desses produtos no mercado revela a interação entre a cultura Fulni-ô e o mundo moderno, evidenciando a capacidade desse povo de se adaptar a um mercado consumidor receptivo a produtos com simbologia nativa. Nesse contexto, as práticas artísticas e culturais ganham destaque na vida Fulni-ô, com a música desempenhando papel de elemento unificador que permeia essas atividades.

6.4 AS EXPEDIÇÕES FULNI-Ô E OUTROS MOVIMENTOS

O envolvimento musical dos grupos de cafurna-unakesa expande significativamente as conexões dos Fulni-ô, alcançando participantes em

escolas, ONGs, universidades e diversos outros espaços. Essa prática gera uma extensa rede de contatos e intercâmbios sociais em todo o Brasil, conectando os Fulni-ô a produtores, gestores e agentes culturais, educadores, cineastas, entre outros profissionais da cultura.

A partir de trabalhos de produtores culturais como Boró (descendente Fulni-ô), que desde a década de 1980 tem facilitado o deslocamento desses grupos para outras cidades, as elaborações musicais Fulni-ô tem sido um veículo para a aproximação entre diferentes culturas. Ao promover encontros entre indígenas e não indígenas, Boró contribuiu para a construção de uma rede de contatos que transcende as fronteiras das aldeias, conectando os Fulni-ô a escolas, ONGs, universidades e outras instituições³¹¹.

Vale salientar que os períodos mais intensos desses encontros se concentram em datas simbolicamente relevantes para o imaginário nacional, como o dia 19 de abril (Dia dos Povos Indígenas) e o 22 de agosto (Dia do Folclore). Abril, por outro lado, é considerado o mês da caça para os Fulni-ô (BITTENCOURT, 2022, p. 238), quando eles andam à caça, em sentido figurado.

O vídeo documentário “Índios Fulni-ô – Pernambuco, Brasil”³¹² retrata a jornada de um grupo de cafurna-unakesa até a Escola Luiz Valença, na cidade de Camaragibe, Pernambuco, em 1988. Durante esse evento, jovens indígenas Fulni-ô compartilharam suas experiências musicais, artesanais e históricas com crianças e professores, celebrando o mês do Folclore.

Ao escolher abril como um dos principais meses para andar à caça, os Fulni-ô se engajam em viagens que ultrapassam o âmbito cultural, envolvendo crianças, jovens e adultos em busca de recursos financeiros e insumos. A

³¹¹ Nos anos 2000, também coordenei diversas excursões de grupos de cafurna-unakesa para a cidade de Campina Grande. Essas viagens eram motivadas tanto por solicitações de direções de escolas privadas da cidade quanto por eventos filantrópicos, como o Encontro para a Nova Consciência. Na qualidade de produtor cultural, minha responsabilidade consistia em negociar os cachês dos grupos, organizar as refeições e a hospedagem, além de viabilizar o transporte de ida e volta entre Águas Belas (PE) e Campina Grande (PB).

³¹² Canal Rubermar. **Índios Fulni-ô – Pernambuco, Brasil**. Youtube. 8min41seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ISQJMbRIhyQ&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPkPO&index=159.

participação ativa nessas atividades não apenas fortalece os laços comunitários, como também demonstra a capacidade de superar os desafios contemporâneos e sustentar a economia de sua aldeia.

É imprescindível ressaltar que as jornadas de ônibus, aviões e transportes públicos e particulares – que ocorrem de finais de novembro a início de dezembro até alguns dias que antecedem o início do próximo recolhimento, nos Ouricuris, em agosto ou setembro – configuram verdadeiras expedições. Os grupos de *cafurna-unakesa* embarcam nessa jornada, transitando por um circuito étnico-cultural que percorre diversos pontos do Brasil. Durante essas ações, eles revelam “[...] um conjunto de convenções e possibilidades de mundo que se fazem e refazem na medida em que constroem interações mais frágeis ou consolidadas” (Ibidem., p. 222).

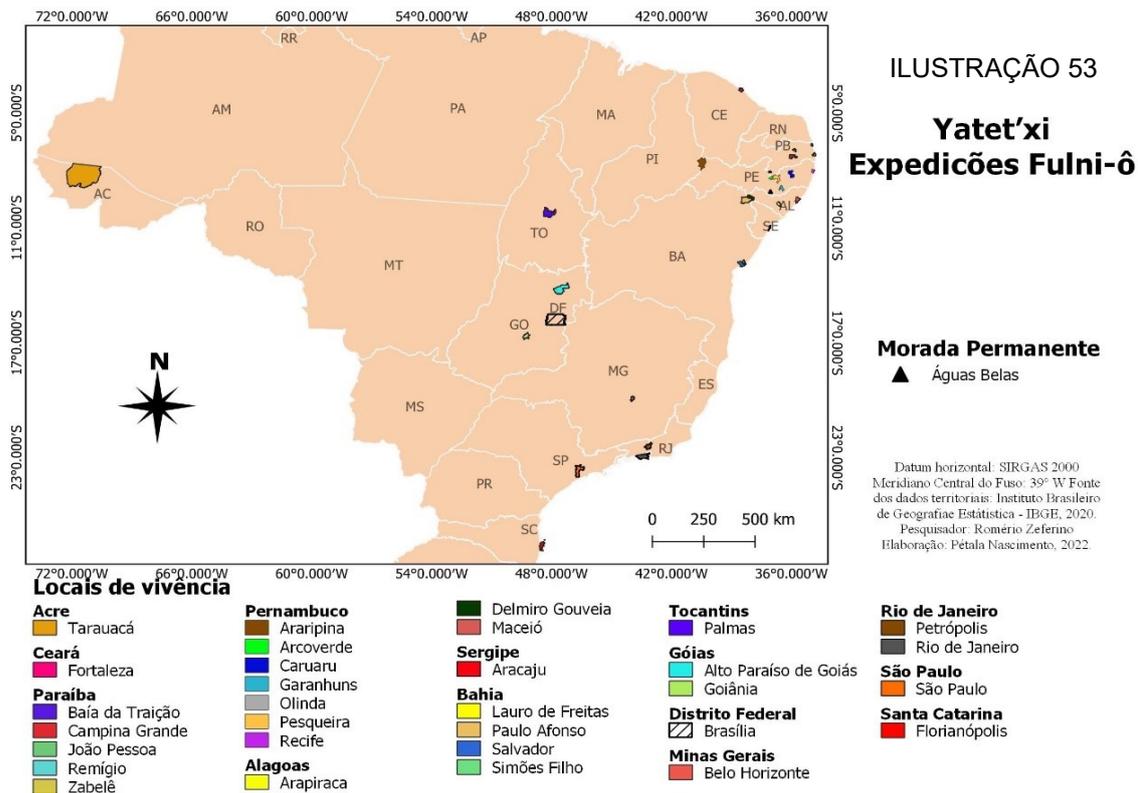
Assim, no âmbito desses grupos, várias iniciativas foram colocadas em prática, possibilitando a formação de coletivos dedicados a disseminar a cultura Fulni-ô em distintas localidades. Nessa dinâmica social, os Fulni-ô carregam consigo o seu “yatet’xi”, que simboliza o seu trabalho a partir de suas origens étnicas. O termo “yatet’xi” é composto por “Ya”, que significa “nosso” em referência ao que pertence ao povo Fulni-ô³¹³, e “tetxi”, que se refere à “feitura” (SÁ, 2014, p. 237).

Portanto, o yatet’xi é a essência das experiências sociais ancestrais relacionadas ao trabalho desse povo³¹⁴. Essa essência seria revelada por meio de uma variedade de atividades laborais disseminadas por danças, cantos, instrumentos musicais, artesanato, conhecimentos ancestrais e narrativas. Essas práticas caracterizam o povo Fulni-ô, possibilitando o seu fortalecimento e alteridade étnica e social.

Com base nas narrativas de viagem dos interlocutores, produzi um mapa que apresenta, de modo geral, locais no Brasil onde ocorrem expedições durante o ano. Segue:

³¹³ PAJÉ AWASSURY^e (AwassuryAraúdo de Sá). **Khodjo e Yatet’xi**. WhatsApp – Texto. 23 fev. 2022. Comunicação.

³¹⁴ Idem.



O mapa destaca os destinos das expedições anuais dos Fulni-ô, abrangendo aldeias, cidades e outros pontos de interesse, ao longo do ano. À luz dos Estados visitados, os grupos Fulni-ô transitaram por todas as regiões brasileiras, envolvendo-se em ações que promovem sociabilidade, trocas, educação, fortalecimento econômico, entretenimento e xamanismo, que incluem bebidas, remédios naturais, cânticos, rezas, rapé e xanduca. Desse modo,

[...] as práticas Fulni-ô ganharam uma forma e conteúdo que atende às circulações e ao turismo indígena como uma forma de apresentar a “cultura” resguardando elementos centrais do segredo do sagrado, reservando-lhes estrategicamente o tolê público para momentos políticos de maior importância e a cafurna como modalidades mais abrangente. (BITTENCOURT, 2022, p. 326).

De acordo com Lula³¹⁵, coordenador técnico da Funai em Águas Belas, diversos grupos de cafurna-unakesa saem da aldeia em busca de alimentos e dinheiro. Assim, anualmente cerca de 12 a 15 grupos deslocam-se do território indígena para vários lugares do Brasil, com 8 a 10 pessoas, podendo chegar a ganhar de 30 a 40 mil reais a partir do seu yatet'xe.

Os irmãos Makary e Megarom, por exemplo, marcaram presença no Festival de 2017 dos Yawanawá, na Vila de São Vicente, Acre. Sua participação destacou a relevância da troca de informações com esse povo, que, em outra ocasião, também visitou o território Fulni-ô, compartilhando sua cultura. O interlocutor Tafkea, por sua vez, destacou a importância de sua experiência na “Casa da Águia”, no Rio de Janeiro (RJ), e demonstrou como ela foi crucial para que eles percebessem que outros povos detêm conhecimentos semelhantes, especialmente no que diz respeito a questões religiosas e cosmológicas.

Lugares como a Aldeia Multiétnica, situada a 20 km do município de Alto Paraíso, no estado de Goiás (Chapada dos Veadeiros), desempenham um papel fundamental no cenário das políticas e da economia indigenista nacional. Na XIII Aldeia Multiétnica, realizada de 12 a 19 de julho de 2019, tive o privilégio de colaborar como documentarista, registrando o evento por meio de fotografia e vídeo. Durante essa experiência, testemunhei a interação dos Fulni-ô com os Krahô, Kamayurá, Yawalapity, Guarani, Huni Kui, Kayapó, Kariri Xocó e com pessoas de diversas partes do mundo.

A criação desse espaço ocorreu através de empreendimentos culturais que se dedicam às questões indígenas e quilombolas. Segundo o seu fundador, Giliano Basso, a Aldeia Multiétnica é um local de encontros entre povos, que pode servir de vitrine para a sociedade não indígena compreender a lógica do pensamento indígena³¹⁶.

³¹⁵ LULA^a (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 17 dez. 2020.

³¹⁶ Canal Romério Zeferino. **Aldeia Multiétnica 2019: Depoimentos, Guerreiros, Movimentos e Música Indígena**. Youtube. 8min30seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4pgOzzPnxT0&feature=youtu.be>. Acesso em: 20 ago. 2020.

O seu funcionamento ocorre durante todo o ano, mediante uma ação voltada para diversos setores da cultura, como música, dança, culinária, artesanato, audiovisual, xamanismo, intercâmbio e turismo de experiências. É importante salientar que a sua administração é conduzida por não indígenas ligados a áreas de conhecimento como antropologia, etnomusicologia, comunicação, audiovisual, administração, turismo, arquitetura, dentre outras. Segue o cartaz para divulgação do evento realizado em 2023:

ILUSTRAÇÃO 54: CARTAZ ALDEIA MULTIÉTNICA



FONTE: <https://www.aldeiamultiethnica.com.br> (2023)

O evento oferece hospedagens em quartos e áreas de parque de campismo, banheiros, refeições e horários de visitação, shows musicais e apresenta es culturais nativas. Para os visitantes não hospedados no local, o período da tarde   destinado às vivências com os povos indígenas e quilombolas. Cabe ressaltar que cada povo Indígena tem um dia para a sua apresenta o.

As imagens a seguir apresentam casas indígenas, a corrida de tora e a venda de artesanato Krahô, apresenta o musical com os Kayapó e com os Povos do Xingu, e encontro entre os participantes do evento na Aldeia Multi tica, em 2019. Esse espaço constitui bom exemplo do fortalecimento das

políticas culturais voltadas para os povos indígenas e quilombolas, proporcionando uma educação prática para crianças, jovens e adultos indígenas e não indígenas, com ênfase no respeito à diversidade humana.

ILUSTRAÇÃO 55 – IMAGENS DA ALDEIA MULTIÉTNICA



FONTE: O autor (2019)

Ao se referir à Aldeia Multiétnica, o líder Iwrraro (Karajá), um dos participantes da edição de 2019, deu o seguinte depoimento: “Porque escola ensina diferente. Aqui, o que tá acontecendo é realidade”³¹⁷.

No entanto, os Fulni-ô têm nos rituais, principalmente nos Ouricuris, o local de força ancestral coletiva. Ao se envolverem em experiências sociais fora

³¹⁷ Canal Romério Zeferino. **Aldeia Multiétnica 2019: Depoimentos, Guerreiro, Movimentos e Música Indígena.** Youtube. 8':30". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4pgOzzPnxT0&t=312s>. Acesso em: 20 ago. 2020.

do território, eles são orientados a levar consigo a força adquirida nas Aldeias Sagradas, aderindo às seguintes prescrições:

[...] quando a gente sai, quando a gente vai viajar, a gente faz a preparação cada um em sua casa, onde cada um leva sua xanduca, leva seu fumo, leva suas ervas. E quando chegar lá no Espaço, a gente faz primeiramente uma limpeza no Espaço para conhecer o ambiente, né. E lá a gente tem nossas pinturas, nossas pinturas espirituais, produção, que é chamada assim. Produção que a gente diz é o cocar, é pulseira, é o colar. Aí tem todo um processo pra chegar lá³¹⁸.

Desse modo, é importante que se apresentem no meio dos não indígenas devidamente preparados tanto social quanto espiritualmente, munidos de elementos simbólicos cruciais para lidar com tais interações. Nesse contexto, símbolos indígenas tendem a emergir como aspectos significativos no universo não indígena, devendo ser considerados como ferramentas estratégicas para a conquista de seus objetivos.

Por outro lado, os povos indígenas têm aproveitado seus territórios para promover eventos culturais significativos. Os Festivais Yawa (na Aldeia Nova Esperança) e Mariri (na Aldeia Mutum), que ocorrem no território Yawanawá desde 2000, no estado do Acre, são exemplos desse engajamento. Sob a liderança dos próprios indígenas, esses encontros são impulsionados pelo protagonismo Yawanawá, reforçado pelas demarcações de suas terras e conquistas de autonomia financeira e espiritual (HONORATO, 2020, p. 36).

Os Festivais Yawanawá contribuem, assim, para uma extensa rede étnico social indígena, que transcende fronteiras nacionais ao incluir povos de diversas regiões do Brasil, bem como de países vizinhos, como Peru e Bolívia. É importante salientar que essa interação não se limita aos festivais, pois a promoção das vivências culturais dos Yawanawá em outros lugares também abre as portas para visitas recíprocas. Desse modo, indígenas de regiões distintas têm a oportunidade de explorar e participar de eventos locais nos

³¹⁸ MAKAIRY (Makairy Inácio de Matos da Silva). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 23 dez. 2020. Entrevista.

territórios uns dos outros, o que enseja múltiplas possibilidades de intercâmbio (ibidem).

Conforme destacado por Bruno Eduardo. F. Honorato (2020, p. 41), muitos povos indígenas, no Brasil e no mundo, têm convertido seus territórios em destinos turísticos, moldando suas atividades de acordo com suas vocações culturais. A chegada de visitantes a esses territórios, seja para retiros, vivências, imersões, entretenimento ou práticas xamânicas, tem desencadeado transformações nas esferas social e ambiental das aldeias. Assim, participar de momentos como esses seria, para muitos turistas, “[...] um ‘autoconhecimento das próprias origens’” (BITTENCOURT, 2022, p. 239).

Receber visitantes em seus territórios para participar de eventos locais não apenas proporciona interações culturais significativas, mas também influencia a vida social de muitos povos indígenas. Os Yawanawá, por exemplo, testemunharam transformações em diversos aspectos de sua cultura ao abrir suas portas para o mundo exterior. Seus repertórios musicais tradicionais foram acrescidos de cânticos de outros povos, e, a partir de 2013, o violão passou a acompanhar esses cânticos, dando uma nova dimensão sonora às suas tradições (HONORATO, 2020).

A adaptação dos espaços da aldeia para acomodar atividades turísticas é outra expressão tangível dessas mudanças. Eles são ajustados para proporcionar uma experiência mais acolhedora e facilitar a participação dos visitantes nos eventos.

Na ilustração a seguir, relaciono certos povos, citados por Bruno Eduardo. F. Honorato (2020), que desenvolvem essa modalidade de atividade sociocultural nos respectivos estados da federação, e acrescento os municípios aos quais correspondem:

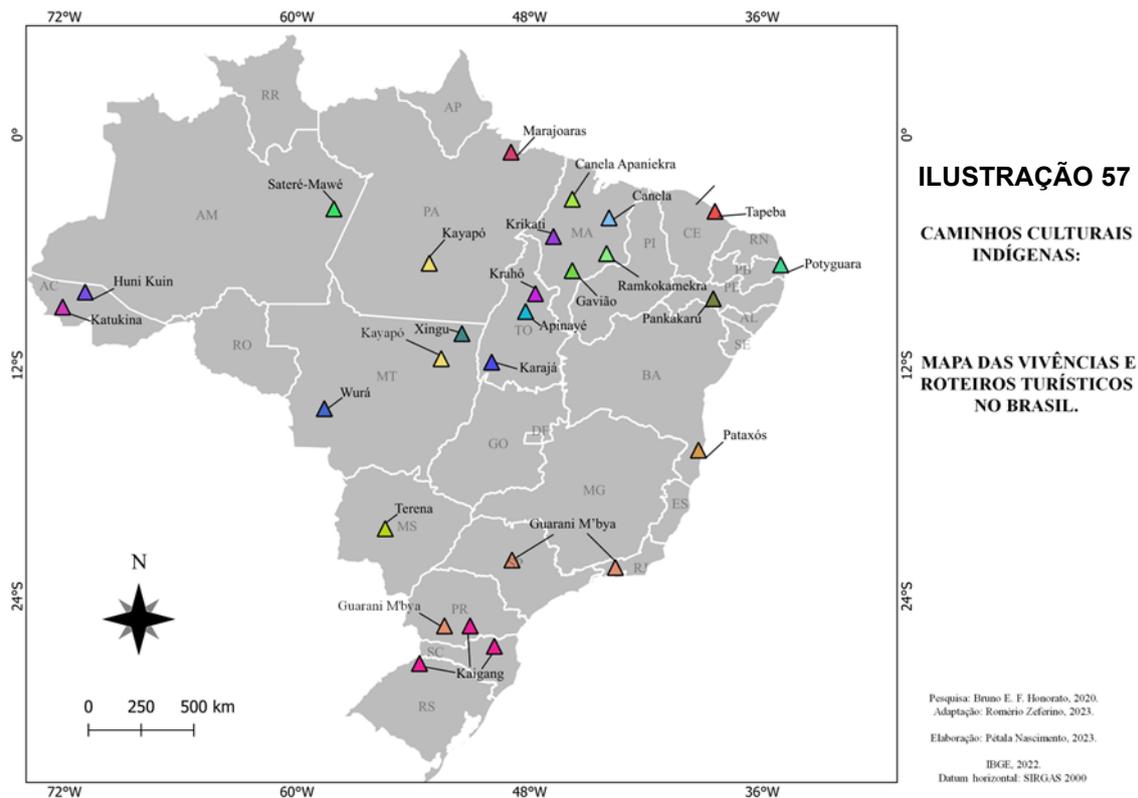
ILUSTRAÇÃO 56 –QUADRO POVOS INDÍGENAS E O TURISMO

Povos	Estado	Município ou Território
Apinayé, Krahô e Karajá	TO	Pedro Afonso, Goiatins, Formoso do Araguaia
Guarani M'bya	SP	Serra do Mar, litoral sul
	RJ	Angra dos Reis, Paraty
	PR	Guaraqueçaba
Huni Kuin e Katukina	AC	Tarauacá, Jordão, Marechal Thaumaturgo
Kaingang	PR	Chopinzinho, Coronel Vivida e Mangueirinha (Reserva Indígena de Mangueirinha)
	RGS	Municípios de Tenente Portela, Miraguaí e Redentora (Reserva Indígena de Guarita)
	SC	<u>Doutor Pedrinho, Itaiópolis, José Boiteux e Vitor Meireles.</u> (Reserva Indígena de Ibirama)
Kayapó	PA	Altamira São Félix do Xingu
	MT	Bom Jesus do Araguaia, São José do Xingu
Krikati, Gavião, Canela Apaniekra e Canela Ramkokamekra	MA	Montes Altos, Grajaú, Barra do Corda
Marajoaras	PA	Belém, Santarém, Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari
Pataxós	BA	Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália, Prado, Belmonte
Potyguara	PB	Marcação, Baía da Traição, Rio Tinto
Sateré-Mawé	AM	Maués, Parintins
Tapeba e Jenipapo - Kanindé	CE	Caucaia, Aquiraz
Terena	MS	Aquidauana, Miranda, Sidrolândia
Trumai e Wurá	MT	Barra do Bugres, Tangará da Serra

FONTE: Adaptada de Honorato (2023)

Além desses, outros povos oferecem atividades turísticas e culturais para os visitantes, como os Pankararu, no município de Brejo dos Padres (PE), com a Corrida do Imbu, e os povos do Xingu (MT), com o Kuarup. Nos territórios indígenas que organizam ações voltadas para o turismo, as experiências podem ser nas áreas de gastronomia tradicional, danças e músicas nativas, pinturas corporais, rituais xamânicos, artesanato, trilhas em florestas e vivências domésticas.

Contudo, como Miguel C. Bittencourt (2022, p. 239) observa, encontros dessa natureza nem sempre são isentos de situações constrangedoras. Cenas embaraçosas, como incorporações e tremores por parte dos turistas em vivências com os Fulni-ô, apontam para desafios inerentes a essas interações.



Esse mapa proporciona uma visão geolocalizada dos povos indígenas no Brasil, cujos territórios não apenas abrigam suas comunidades, mas também se tornaram destinos para roteiros turísticos, vivências e redes sócio-culturais indígenas. Os Yawanawá, por exemplo, denominam os seus espaços para retiro turístico de *shuhu*, ou seja, algo próximo a um centro comunitário (HONORATO, 2020, p. 44). Os Fulni-ô, nesse contexto, iniciaram ações que atraem estudantes, pesquisadores e turistas para seu território.

Além de proporcionar fortalecimento político-social, essas iniciativas também apresentam potenciais benefícios socioeconômicos. A possibilidade de experimentar a cultura no próprio local pode contribuir para evitar ou reduzir o deslocamento dos próprios indígenas de seus territórios, promovendo a sustentabilidade e a preservação das comunidades, assim como pode contribuir para combater o preconceito.

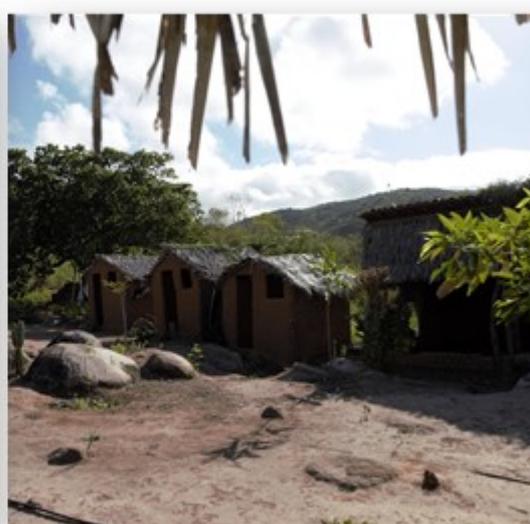
Em um passo adiante, o vereador Valdo do Xixiakla expressou sua intenção de criar um Centro de Comercialização, visando negociar o artesanato Fulni-ô ao longo do ano. Essa proposta busca não apenas valorizar a expressão artística indígena, mas também proporcionar uma fonte contínua de sustento para a comunidade ao atrair potenciais consumidores turistas. A adesão do prefeito Luiz Aroldo Rezende de Águas Belas (PE) a esse projeto, compartilhada durante uma conversa informal em minha pesquisa de campo (dezembro de 2020), sugere o apoio significativo a iniciativas que fortalecem a autonomia e a prosperidade dos Fulni-ô.

ILUSTRAÇÃO 58 - ESPAÇO FEÁ TXHÓLWA



FONTE: Ivaldo Matos (2022)

ILUSTRAÇÃO 59 - CANTO DOS GUERREIROS



FONTE: Antônio Ronaldo (2021)

As imagens destacadas integram o projeto sociocultural Fulni-ô voltado para fomentar o turismo de experiência na região. Entre as principais iniciativas estão o “Canto dos Guerreiros”, localizado na Serra do Comunaty, e o “Espaço FeáTxxhólwa”, situado próximo ao Ouricuri Velho. Esses espaços são dedicados à imersão cultural, permitindo que visitantes experimentem diretamente a rica ecologia e sociabilidade Fulni-ô. As atividades propostas buscam estabelecer uma conexão entre os visitantes e a ancestralidade Fulni-ô, visando não apenas ao desenvolvimento turístico local, mas também ao reforço das tradições culturais. Miguel C. Bittencourt descreve esses locais como

[...] locais designados para a realização das atividades do turismo indígena que recebem convidados para apresentarem a “cultura, tradição e costumes indígenas” [...] Geralmente, estas atividades têm um aspecto de entretenimento artístico-religioso. (BITTENCOURT, 2022, p. 242, 243).

Portanto, essas iniciativas representam ações sustentáveis que abrem caminho para que os visitantes se aproximem dos conhecimentos e das experiências sociais dos Fulni-ô e do seu território. O equilíbrio entre a valorização cultural e a promoção do turismo local fortalece a resiliência e a autodeterminação das comunidades indígenas, construindo pontes de compreensão e respeito mútuo. Nesse sentido, é visível a postura crítica de alguns Fulni-ô quanto às experiências dos parentes em outros contextos sociais, das quais podem surgir consequências pouco aceitas, como, por exemplo, o casamento com não indígenas.

Assim, o turismo comunitário, étnico ou nativo se “modula constantemente com a forma de gestão territorial que atende grupos cada vez maiores de turistas” (Ibidem., p. 219). Em Águas Belas, este tipo de turismo engloba várias atrações como cachoeiras, trilhas, inscrições rupestres, matas, serras e cavernas. Além disso, atende a um turismo étnico-religioso que se entrelaça com os campos da saúde, religião e artes, oferecendo aos visitantes a oportunidade de se conectar com uma cultura ancestral e com o bioma local.

Entre os Fulni-ô, a implementação destas iniciativas turísticas ainda está em fase inicial, apesar de muitos interlocutores destacarem sua necessidade imediata. Esta urgência decorre da possibilidade de evitar o deslocamento temporário de muitos indivíduos do território, especialmente daqueles envolvidos em compromissos religiosos frequentes.

No entanto, é importante notar que, mesmo com o potencial do ecoturismo e turismo de experiências, as viagens com enfoque sociocultural fora do território ainda permanecem como a principal motivação para os grupos de cafurna-unakesa, o que ressalta a importância de equilibrar as políticas culturais locais de modo a proporcionar o fortalecimento econômico e social indígena.

Destaco também a preocupação dos líderes mais experientes em viagens com aqueles que estão iniciando suas expedições. Eles propõem a cada

líder de grupo conhecer os percursos a serem percorridos, a fim de evitar possíveis problemas relacionados à falta de alimentação, estrutura para a venda de artesanato e cachês.

Estabelecer contatos prévios sólidos com os anfitriões é fundamental para garantir resultados positivos. Essa abordagem proativa não apenas fortalece as relações entre visitantes e anfitriões, mas também contribui para a construção de parcerias sustentáveis e bem-sucedidas, assegurando uma experiência enriquecedora para ambas as partes envolvidas.

6.5 MÚSICA CONTEMPORÂNEA INDÍGENA

Outro aspecto relevante relacionado à experiência musical dos Fulni-ô e de outros povos indígenas no Brasil, que impacta o campo da etnicidade, é a “música contemporânea indígena”³¹⁹. Esta denominação foi atribuída por certos segmentos culturais indígenas devido ao uso híbrido, por músicos indígenas, de sonoridades musicais universais e ancestrais para enfatizar questões políticas e sociais com marcas indígenas.

O artigo de Gabi Di Bell (2022) para a National Geograph revela a importância da música popular brasileira, como MPB, rock e rap na década de 1990, na formação musical de jovens indígenas que, posteriormente, se tornariam nomes importantes da cena musical indígena contemporânea. Através de rádios e fitas cassete, esses jovens tiveram acesso a uma variedade de estilos musicais, que influenciaram suas criações e contribuíram para a construção desse estilo nas décadas posteriores.

Gabi Di Bell cita a parceria entre o DJ Alok e diversos povos indígenas, como os huni kuî, yawanawá e guarani, que representa um marco importante na história desse novo estilo musical. Ao utilizar a tecnologia para

³¹⁹ Algumas informações sobre este movimento são apresentadas no programa “**Kaê Guajajara e Edivan Fulni-ô falam sobre música e cultura indígena na live #Afetos**”. Canal: Casa Natura Musical. Gênero: live-entrevista. 01 Vídeo (50 min.). Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=_5QFvSxeXN0. Lançamento no canal em 29 de abril de 2021. Acessado em 9 de junho de 2021”. Link Drive: <https://drive.google.com/file/d/1cTWGf6dg7ZPJrYiWp1p79ixUIFEb3No/view?usp=sharing>.

registrar cantos sagrados e transformá-los em NFTs³²⁰, Alok não apenas salvaguarda a cultura ancestral, mas também cria possibilidades de divulgação e valorização desses conhecimentos.

Edivan Fulni-ô, também de origem Pataxó Hãhãhãe, representa este segmento cultural juntamente com indígenas como Kadu Mirim (Boe Bororo), Jean Ramos (Pankaruru), Brisa Flow (descendente Mapuche), Bros MC (Guarani), Ian Wapichana, Kaê Guajajara, Thaline Karajá, Narubia Werreria (Iny-Karajá), Kadu Puri, Ian Wapichana, Djuena Tikuna, entre outras.

Desde os anos 2000, este movimento musical tem se aprofundado no Brasil, com o uso cada vez mais amplo de estilos, equipamentos e palcos comuns à sociedade mundial para divulgar o pensamento, as lutas e as sociabilidades indígenas. O termo é comum entre os artistas, inclusive com produções musicais direcionadas a eventos nacionais, como o “YPY — Festival de Música Indígena Contemporânea”, promovido pela Rádio Yandê.

Esta Rádio é a primeira empresa de rádio comunicação indígena que emprega e aplica o conceito de etnomídia indígena, sendo referência na divulgação das culturas indígenas há mais de uma década. Foi idealizada por Anápuàka Muniz, um indígena Tupinambá e Pataxó Hãhãhãe, que entende no poder da tecnologia como meio e ferramenta para unir as pessoas e amplificar as vozes indígenas (<https://radioyande.com/politica-de-privacidade/>).

O Festival organizado pela Rádio Yandê destaca talentos indígenas de todo o país. Nas plataformas online, como YouTube, Spotify, Facebook e Instagram³²¹, não apenas são divulgadas as ações diretamente ligadas ao

³²⁰ “A NFT é um token não fungível, que representa um artigo único e autêntico de um produto digital. Na música, essa é uma maneira que o artista encontra de criar autenticidade no ambiente de blockchain.” Ver: Blog Meio e Mensagem. **NFT na música: experiência, mensuração e descentralização.** Disponível em: <https://www.meioemensagem.com.br/proxima/arquivo/noticias/nft-na-musica-experiencia-mensuracao-e-descentralizacao>. Acesso em: 14 ago 2024.

³²¹ **YBY Festiva da Música Indígena Contemporânea.** Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/ybyfestival/>. Acesso em: 20 jul 2023.

- **YBY – Festival da Música Indígena Contemporânea.** Spotify. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/1zYDowMQ5IYI5IhffM2idc>. Acesso em: 20 jul 2023.

evento, mas também são abordadas questões relacionadas às políticas indígenas nacionais. Artistas como Edivan Fulni-ô integram essa rede criada pela Rádio.

Em 22 de abril de 2021, Kaê Guajajara e Edivan Fulni-ô participaram da live #Afetos, transmitida pelo Instagram a partir da Casa Natura Musical. Ambos não apenas utilizam sua música como um instrumento de luta e resistência indígena, mas também compartilharam reflexões relevantes sobre cultura, música, ancestralidade e o futuro dos povos originários do Brasil. Durante o programa, Edivan deu o seguinte depoimento relacionado à importância da música indígena contemporânea em sua vida:

Essa parte da responsabilidade eu acho até interessante porque a gente cresce nós somos indígenas e vivemos, né, nossa cultura sem precisar saber [...], não ter na ponta da língua o que é ser indígena, porque você é indígena... porque a gente simplesmente é. Então, nesses espaços de ocupação, nesses espaços de visibilidade, puxa, isso da gente, né, meio que influencia a gente buscar mais informações, sempre se atualizar indígena que estão acontecendo. Sobre a situação do nosso povo, dos outros povos indígenas... então, a gente sempre tá buscando, lendo, entendendo e participando dessas rodas de discussões porque a visibilidade ela empurra a gente pra esses espaços.

Esse depoimento reflete a experiência de crescer como indígena e a consciência de ter responsabilidade em espaços de visibilidade. Edivan ressalta a peculiaridade de viver a cultura indígena de forma própria, sem apelar para definições ou narrativas externas.

Além do Festival YBY, a música indígena contemporânea tem alcançado muitos espaços na sociedade nacional, tanto de modo físico, em

- **YBY Festival – Música Indígena.** Instagram. Disponível em: - <https://www.instagram.com/ybyfestival/>

- Canal SESC 24 DE MAIO. **Mostra de Música Indígena Contemporânea** – Gean Ramos Pankararu. Youtube. 3min01seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2-dz4yACUYI>. Acesso em: 01 nov. 2023.

eventos e festivais locais, como o "Fórum Sim à Igualdade Racial" (RJ)³²² ou o "Festival Íntimos"³²³ (PE), quanto na grande mídia. Neste último caso, o programa "Falas da Terra"³²⁴, produzido pela Rede Globo e exibido em 19 de abril de 2021, foi dedicado aos povos indígenas no Brasil.

O programa teve um papel relevante por se tratar da cobertura por uma televisão aberta, que permitiu amplificar a compreensão das lutas, da diversidade étnica e da história indígena e do indigenismo no século 21. Apresentou depoimentos de indígenas de diferentes povos e regiões do Brasil, tratando sobre a cultura, a história e os desafios enfrentados por eles.

O roteiro desta produção foi cuidadosamente elaborado para oferecer uma visão geral do Brasil, desde os primórdios até os dias atuais, com ênfase na perspectiva indígena como elemento central da sociedade nacional. Um exemplo disso foi a abertura do vídeo com uma narrativa sobre as imagens da obra "O Descobrimento do Brasil" de Candido Portinari, agora reimaginada em formato 3D.

A obra retrata a chegada dos portugueses ao Brasil em 1500, liderados por Pedro Álvares Cabral, mas inova ao incluir uma narrativa conduzida por uma jovem indígena. Ela aborda questões relacionadas à colonização e ao seu impacto nas comunidades indígenas no Brasil, adicionando uma camada significativa de perspectiva histórica. Em suma, trata-se de uma produção que apresenta imagens de indígenas do século XXI, mantendo suas conexões ancestrais.

³²² Canal ID_BR. **Melly e Katú Mirim cantam MEDLEY Refazenda/Sigo mudando – Prêmio Sim à Igualdade Racial 2023.** Youtube. 2min48seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uB2qjCmNFzE>. Acesso: 20 set 2023. Texto do Canal: O Fórum Sim à Igualdade Racial é o principal evento do Brasil e o maior da América Latina em empregabilidade negra e indígena da América Latina. Teve em 2021 a maior edição de sua história, batendo um milhão de visualizações no nosso canal do Youtube em apenas 24 horas!

³²³ Canal Festival Íntimos. **Como se inscreve no Festival Íntimos 2022.** Youtube. 1min40seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HKMduvbGpd8>.

³²⁴ **FALAS da Terra.** Direção Antônio Prado. 19 de abril de 2021. Globo Play. 43':14". Gênero: Biografia, Documentário, Nacional.. Disponível: <https://globoplay.globo.com/v/9461865/programa/?s=0s>. Link Drive: <https://drive.google.com/file/d/1rK7IP24fbht1aBi6USVSEOwSEtmqWirJ/view?usp=sharing>.

Outro ponto marcante do programa foi a composição “Essa Terra é Minha”, de Narubia Werreria, que proporcionou ao público a perspectiva de uma indígena reivindicando o direito à terra, com um forte apelo sonoro e poético pelo respeito ao meio ambiente e aos direitos históricos dos povos indígenas. Alguns acréscimos foram feitos na letra da música, como por exemplo, o cântico em línguas das três pessoas que interpretaram a composição durante o programa. Segue a letra original:

Essa Terra é Minha (NarubiaWerreria)³²⁵

Vem devagar que essa terra é minha
Fala de mansinho que essa voz é minha
Vem devagar que essa terra é minha
Fala de mansinho que essa voz é minha

Chega com respeito que esse corpo é meu
Todo meu

A sua propriedade é uma invasão
A sua voz, uma usurpação
Sua presença virou violação
Não vá dizer o meu direito não

Vem devagar que essa terra é minha ...

Te devolvo o teu espelho refletindo a tua face
Eu cruzei teu mar vermelho
Sua fé é um massacre
Te mostro tua moral
Minhas filhas abusadas
No vale do carnaval
Tua igreja é violada

Chega com respeito que esse corpo é meu
Todo meu

Se a sua propriedade é uma invasão

³²⁵ Canal: TV Globo. **Falas da Terra: confira a versão completa de “Essa Terra é Minha”, música de abertura do especial.** 2’:27”. Disponível em: Link: https://www.youtube.com/watch?v=04Zx7GdX1yc&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPksPO&index=101. Disponível no Drive: <https://drive.google.com/file/d/1aaS9X1NhgkULPmoK6CPnLGUeiKPF8TsU/view?usp=sharing>.

A sua voz, uma usurpação
Sua presença virou violação
Não vá dizer o meu direito não

Vem devagar que essa terra é minha ...

Este cântico é mais um exemplo de música indígena contemporânea, que surge como uma forma dos povos indígenas expressarem suas demandas sociais e visões de mundo. Jovens indígenas têm desempenhado papel crucial nesse cenário, incorporando estilos regionais, nacionais e internacionais, bem como híbridos resultantes da combinação com elementos nativos. Muitas vezes, essas produções apresentam uma fusão do português com línguas originárias, o que abre novos horizontes para a resistência indígena.

6.6 MÚSICA NÃO INDÍGENA

Em linhas gerais, a interação musical dos Fulni-ô com produções não indígenas está intrinsecamente ligada aos conteúdos veiculados pelas grandes mídias. Contudo, esse elo remonta aos tempos dos tocadores de rabeca, viola, sanfona e oito baixos, que desempenharam um papel significativo entre eles durante a primeira metade do século XX, conforme relatos dos interlocutores.

Embora não haja mais ocorrência de rabequeiros, violeiros ou oito baixistas entre os Fulni-ô, é plausível afirmar que os antigos músicos deixaram sua marca na história. Moldaram e enriqueceram a expressão musical dos Fulni-ô, difundindo estilos, técnicas e instrumentos que hoje permeiam, direta ou indiretamente, o cotidiano da Aldeia.

É perceptível que essa ligação com o universo não indígena remonta a períodos anteriores à disseminação dos meios de comunicação modernos na Aldeia. Logo, a assimilação e adaptação dessas influências musicais ocorreram, sobretudo, mediante interações diretas com indivíduos e grupos que traziam consigo essas tradições musicais não indígenas, tanto no território quanto fora

dele³²⁶. As dispersões e os rejuntamentos Fulni-ô, abordadas em outro capítulo, não somente foram fundamentais para a sua sobrevivência, mas também permitiram o compartilhamento de novos elementos culturais, sobretudo musicais.

Telson compartilhou com Miguel C. Bittecourt (2022, p. 319) que seu tio Jazi e dois outros Fulni-ô executavam canções de viola. Cícero Ferreira de Sá³²⁷ descreveu pra mim uma viola de timbre rude, tocada por um poeta e violeiro Fulni-ô, que executava duas notas. A intenção dessa prática era apresentar modas de viola como uma forma de entretenimento e, ao mesmo tempo, buscar alguma recompensa financeira da parte dos fazendeiros locais. Ao recordar seu avô na juventude, este interlocutor entoou a seguinte canção de moda de viola:

[Seu Mané do Riachão \(link\)](#)

la atrás do “policeu”

Uma noite boa de chuva

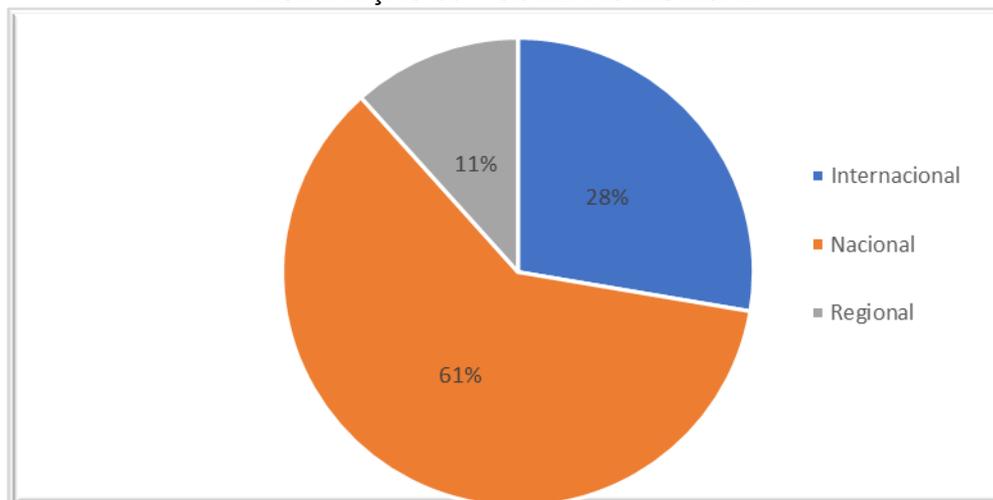
Seu riacho não correu.

Durante a pesquisa de campo, os interlocutores destacaram uma variedade de obras e personagens musicais, tanto no âmbito regional quanto nacional e internacional, que exercem influência significativa na estética musical dos Fulni-ô. Isso porque são, de algum modo, contemplados, imitados, reinterpretados, reproduzidos ou divulgados entre eles (ver APÊNDICE 3). O gráfico abaixo apresenta, em porcentagem, a conexão musical dos meus interlocutores diante da música não indígena:

³²⁶ Alguns seresteiros se destacam entre os Fulni-ô, tais como João Pontes, Miguel Taroba e Jazi, que aprenderam a cantar através de rádios ou formaram seus repertórios nas cidades grandes, onde moraram, principalmente no Rio de Janeiro. Um dos instrumentos mais utilizados para cantar serestas era o violão. Atualmente utilizam o teclado ou equipamentos sonoros para execução de *karaokê*, como acompanhamento. Muitos Fulni-ô executam esse gênero dentro da Aldeia, em eventos domésticos e públicos.

³²⁷ CÍCERO FERREIRA DE SÁ. **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 15 dez. 2020. Entrevista.

ILUSTRAÇÃO 60 – CONEXÃO MUSICAL



FONTE: O autor (2022)

O gráfico evidencia as interações dos Fulni-ô com uma variedade de sonoridades musicais de alcance globais. Os artistas e bandas nacionais foram os mais mencionados, seguidos pelos internacionais e, por último, os que representam a região Nordeste (conforme detalhado no APÊNDICE 3). O intuito não foi criar uma amostragem estatística, mas sim proporcionar uma visão ilustrada de como os Fulni-ô posicionam-se em relação às predileções em termos de produções musicais não indígenas.

Foi na década de 1980 que o primeiro grupo Fulni-ô ganhou proeminência nacional ao se dedicar à elaboração de música não indígena, com a intenção de alcançar um público mais abrangente. A Banda Shumayá formada pelos músicos Marquinho, Paulinho e Marcelo, filhos do então Cacique João Pontes, foi pioneira nesse movimento. Esse grupo percorreu diversas cidades do interior do Nordeste, conquistando destaque notável ao ser apresentada no programa Fantástico da Rede Globo de Televisão em 1994³²⁸.

³²⁸ Canal NUMVIU. 1993 - **Índios Fulni-ô cantam Roberto Carlos, Rock e MPB contra a extinção**. Youtube. Águas Belas: Fantástico, TV Globo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YmjXXbsarxU>. Acesso em: 10 janeiro 2022. Disponível no drive: https://drive.google.com/file/d/1hCb6lu4QtbXqRXuHFVL_AG4khw-NWhZh/view?usp=sharing.

O Fantástico é uma revista eletrônica de longa data, estreando em 05 de agosto de 1973, e, desde então, mantendo-se como o programa de maior audiência na TV aberta brasileira. Portanto, o espaço de 6min57seg no horário nobre da TV proporcionou uma oportunidade singular para explorar os caminhos percorridos pelos Fulni-ô em suas relações internas e com o mundo através de manifestações musicais.

A reportagem abordou dois aspectos cruciais no âmbito das artes musicais. O primeiro remeteu à perspectiva da indústria cultural, tal como apontado por Adorno e Horkheimer (2006). O segundo relacionou aos contextos musicais que desempenham papel fundamental no fortalecimento do idioma e da cosmologia Fulni-ô.

O programa foi além de destacar pessoas e grupos que executaram o TolêLha e cafurna-unakesa. Paralelamente, a Banda Shumayá apresentou trechos musicais regionais e nacionais. Um momento particularmente relevante foi a interpretação em yaathê da canção “Jesus Cristo”, de autoria do cantor e compositor Roberto Carlos, adaptada pelo Mestre Xixiá. Vale ressaltar que, na versão original, essa canção foi amplamente destacada nos meios de comunicação brasileiros por décadas. A interpretação em yaathê pautou a importância do idioma para releituras de contextos musicais a partir de uma compreensão étnica.

A banda Shumayá emergiu como uma representação marcante dos Fulni-ô, encarnando a noção de um indígena “moderno” com potencial artístico praticamente ilimitado, sobretudo no campo musical. Com o seu sucesso, surgiram diversas expressões musicais entre os Fulni-ô focando na música não indígena com propósitos comerciais. Exemplos incluem artistas como Jaelson e Gerlândio Siqueira, Kimim Fredi, Nathaxkya, Clênio Caceteiro do Forró, Cinho, Lino, os irmãos Danilo e Delano Santos, Sawê (Lenon), Paulinho, entre outros.

A relevância da experiência musical durante a infância se destaca como um elemento fundamental na formação artística e cultural Fulni-ô. Isso porque a participação por meio de expressões musicais desde os primeiros anos de vida não apenas modela a identidade individual, mas também é relevante

para a rede cultural Fulni-ô, como evidenciado pelo marcante legado da Banda Shumayá.

ILUSTRAÇÃO 61 – BANDA SERIGUELA VERDE



FONTE: Aylla Araújo (1998)

A imagem acima mostra, da esquerda para a direita, Nathaxkya, Kimim Fredi, Aurea Sandreane e Érica Cristina, participantes da Banda Seriguela Verde³²⁹. De acordo com Nathaxkya, estavam presentes ao fundo, os músicos instrumentistas Janilson-Nanico (baixo) e Jadilson-Dídio (Teclado). Ao examinar o contexto da fotografia, que provavelmente registra uma celebração de aniversário, nas proximidades da Praça Central da cidade de Águas Belas. Nathaxkya e Kimim Fredi são dois entre muitos exemplos da influência das experiências musicais durante a infância, que perduraram para a posteridade.

³²⁹ O nome “Seriguela Verde” foi atribuído, por um dos organizadores da banda, porque as crianças, nos intervalos dos ensaios, chupavam seriguela verde no quintal onde ensaiavam. Esta banda interpretava músicas de bandas como Mastruz com Leite, Frank Aguiar, Magníficos, Calcinha Preta e Luiz Gonzaga.

Nathaxkya lembra que a música com mais destaque nesse dia foi o forró “De Janeiro a Janeiro”, da Banda Mastruz com Leite. É relevante observar que a autoria desta composição, embora atribuída à referida banda, é, na verdade, do compositor Zezito Doceiro (José Alves Sobrinho), originário da cidade de Salgueiro, Pernambuco. A prática de ignorar os créditos aos compositores é comum no contexto da música de massa, cujo reconhecimento aos intérpretes muitas vezes supera o creditado aos criadores.

Isso porque a padronização e racionalização das expressões culturais são destacadas como estratégias para facilitar o consumo pelo público, priorizando a acessibilidade em detrimento da crítica e das relações mais profundas com a obra e seus criadores. Essa abordagem crítica mostra os desafios da arte em um contexto de comercialização e massificação cultural.

Theodor Adorno e Max Horkheimer (2006, p. 59) mostram como a indústria capitalista atingiu a arte e a cultura, de modo a invisibilizar tanto os processos artísticos de criação quanto os seus criadores, tornando a arte algo meramente comercial. Para tanto, foi necessário padronizar e racionalizar as formas culturais, facilitando o consumo por parte do público, sem maiores relações com a obra artística e o seu criador.

No contexto da música de massa produzida por uma rede de empresários nordestinos, Cinho e Lino narraram sua experiência desde crianças com a música divulgada nos meios de comunicação do Nordeste. Bandas e artistas, tais como Saia Rodada, Pablo, Unha Pintada, Thiago Rocha, Aviões do Forró, Mastruz com Leite, Calcinha Preta, Limão com Mel são alguns dos nomes interpretados pela dupla. Simultaneamente, mencionaram títulos de composições como “Biscoitinho”, “Baby vem me Procurar”, “Bumbum do Mal”, “Casal Raiz”, “100 mil”, “Linda de Mais”. Contudo, não estabeleceram conexões entre as obras e suas autorias, evidenciando falta de clareza e ambiguidade quanto à origem e ao contexto criativo dos elementos artísticos (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 76).

Essas atitudes podem resultar tanto do fortalecimento do regime de monopólio empresarial sobre as produções musicais quanto podem estar

relacionadas à atividade artística de transmitir sentimentos pessoais para contagiar outras pessoas, conforme defendido por Leon Tolstói (1994, p. 51).

É importante destacar que os artistas Fulni-ô executam as produções musicais não indígenas em diversas ocasiões, como aniversários, casamentos, inaugurações, encontros, clubes, bares, piscinas, sítios, luaus, festivais e outros eventos locais. Contudo, para assegurar sua subsistência, eles muitas vezes precisam conciliar suas atividades musicais com outras ocupações como artesão, pintor, cantor, pedreiro, entre outras típicas da região.

A música, para eles, transcende a sua dimensão artística, tornando-se também uma forma de reafirmar a identidade cultural e a participação social. Além do que, a adoção de posturas relacionadas ao aprendizado musical, comuns entre crianças e jovens Fulni-ô, pode indicar o desejo intrínseco de cada indivíduo de transmitir algum sentimento humano estimulado pela produção artística (TOLSTÓI, 1994, p. 51).

ILUSTRAÇÃO 62 - KIMIM EM SUA RESIDÊNCIA



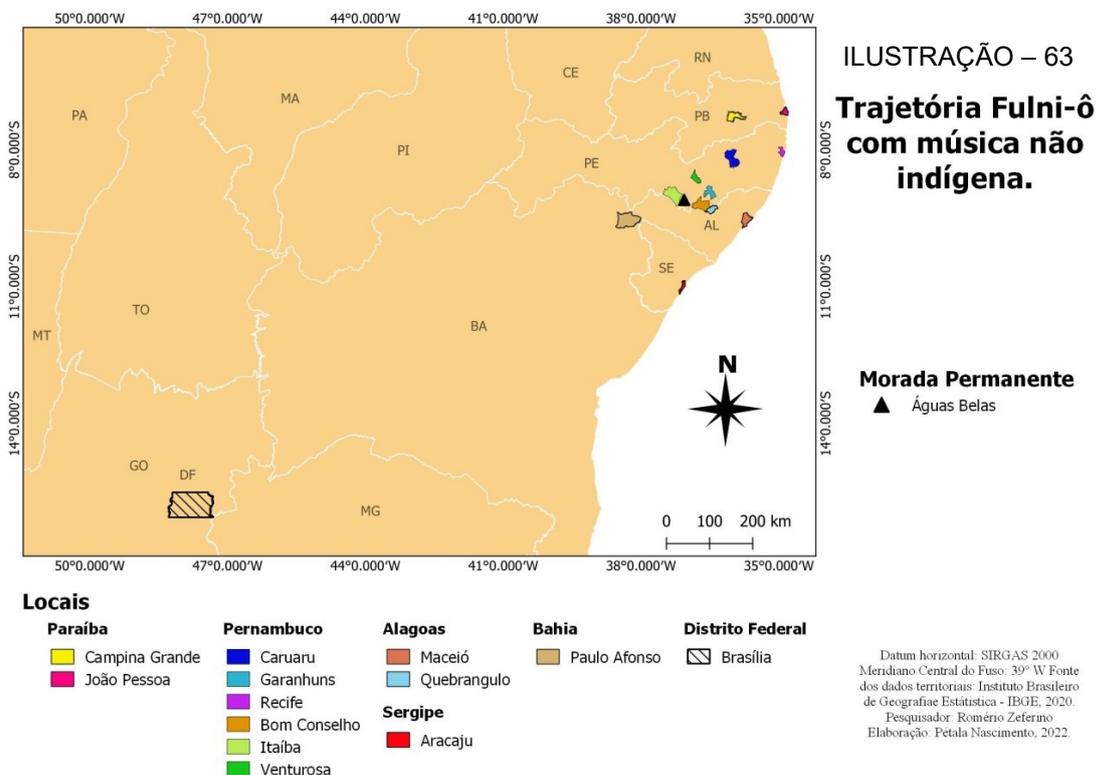
FONTE: O autor (2020)

Kimim Fredi, residente no território indígena, é um dos poucos Fulni-ô ouricuriano a se dedicar, profissionalmente, a uma carreira inteiramente voltada para a produção de músicas não indígenas. Ele atua como cantor e multi-

instrumentista, interpretando músicas regionais, nacionais e internacionais que não têm origem indígena.

Essa dedicação exclusiva lhe proporciona meios de transporte, moradia e equipamentos, incluindo instrumentos musicais específicos para suas apresentações. Sua trajetória é um exemplo de sucesso entre os Fulni-ô, tendo conquistado diversos prêmios em festivais musicais de Águas Belas.

Como bem assegura o professor Tié³³⁰, os Fulni-ô, se comparados aos aguasbelenses, são superiores na produção e execução de distintas expressões artísticas. Assim, a maioria deles estabelece algum tipo de vínculo com a música, seja como intérpretes, compositores, produtores, dançarinos, professores ou apreciadores dedicados.



O mapa acima mostra, conforme as narrativas dos interlocutores, que a prática musical não indígena oferece deslocamentos dos Fulni-ô para locais

³³⁰ TIÉ (Izaquiel Braz de Oliveira). **Interlocução**. Águas Belas, 04 dez.2020. Entrevista.

não distantes do território. De um modo geral, a arte musical não indígena subsume-se ao compromisso com os Ouricuris, limitando as oportunidades de sucesso profissional fora do Território. Nesse contexto, o cantor e instrumentista Jaelson afirma que

[...] não aguentaria estar pelo mundão aí cantando e deixar meu Ouricuri não, [...] Sairia, mas era por pouco pouco [uns quinze dias] por aí [vinte dias] vinte dias já estourando [já voltava] já tinha que voltar [mas, se for mulher e filho?] Mesmo assim [mesmo assim?] Mesmo assim eu já voltava.³³¹

O relato de Jaelson expõe a profunda conexão dos artistas Fulni-ô com seu território, especialmente com o Ouricuri. A lealdade e o compromisso com as origens são tão intensos que, apesar das oportunidades de sucesso profissional fora do território, muitos artistas expressaram a sua preferência por retornar após um curto período fora da Aldeia. A relação de pertencimento à comunidade emerge, assim, como o tema central de suas vidas, determinando as escolhas e prioridades desses artistas.

O vínculo com o território e com os compromissos relacionados ao Ouricuri sobrepõem-se a quaisquer outros, mesmo que isso implique em renunciar a oportunidades de sucesso com músicas não indígenas. Essa postura foi unanimemente compartilhada por todos os interlocutores envolvidos com a música secular não indígena, o que evidencia forte conexão com a cosmologia, que transcende as ambições de reconhecimento social e sucesso no cenário musical em geral.

Por outro lado, a expressão distintiva da etnicidade Fulni-ô é o *yaathê*, frequentemente presente quando os artistas executam músicas não indígenas. É comum que durante as apresentações, seja por meio de expressões específicas, como concluir uma música com a palavra "*foonexthey*" (grito coletivo), os músicos reafirmem sua identidade indígena no palco, falando em *yaathê*.

³³¹ Jaelson VERÍSSIMO (Jaelson Siqueira Veríssimo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 15 dez. 2020. Entrevista.

Assim eles lançam mão do processo de “nativização” do português, inglês e outras línguas, adaptando-os ao yaathê. Muitas composições em português e em idiomas estrangeiros foram objeto de tradução ou paródia para possibilitar sua interpretação na língua indígena.

Até o forró, gênero musical com influência marcante na região Nordeste, incorpora elementos do yaathê em seus ritmos e melodias. No vídeo “Caceteiro do Forró Live”³³², a banda realiza um *pot-pourri* de forró em yaathê. Durante uma apresentação, um espectador cunhou, no *chat* do Canal, o termo “forrócafurna” para descrever o gênero. Este é um bom testemunho da habilidade dos Fulni-ô para adaptar e integrar diversas formas de expressão linguística e musical ao yaathê, o que tende a resultar em uma fusão cultural singular.

O Mestre Matinho, por sua vez, é o líder do bloco carnavalesco “Beija Flor”³³³, que percorre as ruas de Águas Belas com sua banda de pífano. Durante o percurso, seguido por centenas de indígenas, ele executa cânticos tanto em yaathê quanto português, os quais são respondidos pela multidão.

Maktxo, um experiente professor de yaathê e cantor, demonstrou sua inventividade ao introduzir o idioma yaathê na melodia da canção ["Ave Maria" \(link\)](#)³³⁴, originalmente interpretada pela cantora internacional Beyoncé Giselle Knowles-Carter. Esta iniciativa surgiu após a constatação de que muitas crianças e jovens cantavam esta música em inglês. Através da criação de uma versão remixada na qual Maktxo edita e canta em yaathê enquanto Beyoncé em inglês, formando um duo. Desse modo, seus alunos passaram a entoar a canção

³³² Canal O Caceteiro do Forró. **Caceteiros do Forró Live**. Youtube. 4h (4h07min00seg - 4h11min30seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SI3AyVTgvP4>. Acesso em: 08 ago. 2021. Disponível no drive: <https://drive.google.com/file/d/1WQFIULYpdZxmjQKp26b0bJY-85GFL4JR/view?usp=sharing>.

³³³ Canal Marcelo Fernando. **Bloco Beija Flor Fulni-ô**. 53seg. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WXI-vvaN46c&list=PLsX_18F-y3ys0cXltv3xHLtT6pLOPksPO&index=64. Acesso em: 15 out. 2021. Disponível no drive: <https://drive.google.com/file/d/1akuQOXhaoDwjiYOsNJ8qNS6nATTSGmyN/view?usp=sharing>.

³³⁴ Esta canção de Franz Schubert, foi reescrita e interpretada por Beyoncé em seu terceiro álbum, "I Am... Sasha Fierce", lançado em 12 de novembro de 2008 para gravadora Columbia.

também em yaathê. Após a tradução e interpretação desta música, Maktxo compartilhou a seguinte narrativa sobre sua experiência:

Eu não fiz a canção junto com Beyoncé pra ela conhecer não, porque ela processa [risos]. Eu fiz pra atrapalhar ela porque ela tava vindo cantando só inglês aqui. Eu disse “não!, esperaí, você vai cantar só inglês? você vai ter que ouvir minha língua, você vai ter que deixar eu dizer a minha coisa.”³³⁵

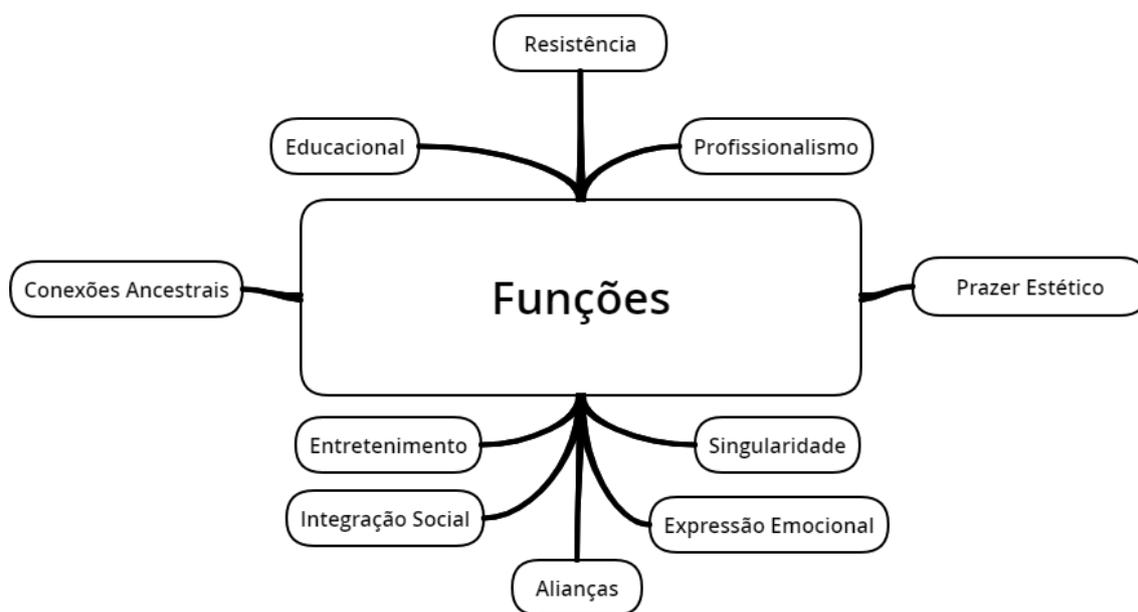
Este posicionamento demonstra, de forma descontraída e provocativa, como a música pode se revelar uma ferramenta poderosa para o fortalecimento linguístico, ao mesmo tempo em que conecta diferentes sociedades através de suas narrativas e perspectivas. A atitude de Maktxo ressalta seu empenho em introduzir e promover sua língua, desafiando a predominância do inglês e reafirmando a importância da expressão na língua nativa. Dessa forma, a contribuição deixada pelo Mestre Xixiá na criação do unakesa resultou em uma série de iniciativas em prol do yaathê.

Entre os Fulni-ô, como espero haver demonstrado, as sonoridades musicais evocam uma série de formas expressivas, que incluem a estética, expressão corporal, posicionamentos políticos, emoções, desejos, conhecimentos, pertencimentos e lembranças. Essas formas são muito inspiradas pela presença da música nas vidas das pessoas, mas, reciprocamente, elas têm grande relevância na própria elaboração musical.

Em outras palavras, é uma relação de mão dupla, na qual a música não apenas inspira, mas também é inspirada pelas demais expressões culturais. Algumas das funções descritas no fluxograma abaixo têm como base as considerações de Alan P. Merriam (1964, p. 219–226), enquanto outras são fundamentadas em minha experiência com as elaborações musicais e narrativas Fulni-ô.

³³⁵ MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 29 dez. 2020. Entrevista.

ILUSTRAÇÃO 64 – FUNÇÕES DO MUSICAR FULNI-Ô



FONTE: O autor (2022)

Desse modo, “a música é muita força, por quê? Porque de repente uma pessoa ouve uma música inglesa, que ela não tá entendendo nada, e chora”³³⁶. Isto é, o importante não é “a letra, a língua que eles estão usando não, é a forma deles de cantarem mesmo, os agudos, aquelas dobras na voz, essas coisas, que pra mim foi mais o que chamou a atenção”, disse Eefêêho³³⁷, ao se referir à música estadunidense.

Pode ser também música como forma de expressão, pois “quando eu toco é como se eu estivesse [...] desabafando alguma coisa, querendo falar alguma coisa pra você. Então, é muito mais profundo do que a gente imagina”³³⁸.

³³⁶ CÍCERO (Cícero Ferreira de Sá). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 15 dez. 2020. Entrevista.

³³⁷ EEFÊÊHO (Márcio de Sá Ferreira). **Interlocação**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 21 dez. 2020. Entrevista.

³³⁸ ADEILSON SATHLE (Adeilson Silva Ramos). **Interlocação**. (2022). Segundo o diretor Hugo Fulni-ô – Águas Belas, 21 por criar o. 2020. Entrevista.

Muitos elementos ainda precisam ser explorados no universo sonoro-musical dos Fulni-ô. Por exemplo, notei a prática do “efnaitie” e o cântico do Rojão. O efnaitie é uma “narrativa cantada” realizada individualmente por mulheres, que expressam discursos em homenagem aos mortos durante velórios. Esta prática, raramente utilizada hoje em dia, resgata momentos significativos ao longo da vida compartilhados entre a performer e o falecido. O canto é executado em yaathê, permitindo que os presentes absorvam profundamente a mensagem. Estevão Pinto (1956, p. 235), menciona os “ritos de prantos” entre os Fulni-ô, embora não detalhe a prática, sugerindo que tradições antigas ainda ressoavam entre eles.

O cântico do Rojão, prática absorvida pelos Fulni-ô dos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, em Alagoas, é um aspecto importante a ser estudado. O cântico é especialmente associado ao plantio do feijão durante a fase da batida, servindo para incentivar musicalmente o trabalho coletivo entre os homens. Sua execução é exclusivamente masculina e envolve um canto coral harmonizado com diversas vozes com alturas distintas, acompanhadas por batidas rítmicas em varas contra as palhas do feijão para separar os grãos das vagens. Um vídeo produzido pelo Coletivo Fulni-ô de Audiovisual Thul'sê ilustra a execução do Rojão, demonstrando sua importância cultural e funcional³³⁹.

Ademais, uma observação futura que poderia enriquecer o entendimento sobre essas práticas culturais envolve as dinâmicas de gênero. Tradicionalmente, as atividades de conduzir um tolê, dançar o samba de coco ou participar de uma cafurna são atribuídas aos homens, enquanto as mulheres frequentemente acompanham cantando, dançando e vendendo artesanato, seja em expedições ou em eventos realizados na própria Aldeia Sede. Essa segregação de papéis sugere camadas adicionais de significado nas práticas culturais dos Fulni-ô que merecem ser exploradas mais profundamente.

³³⁹ CANAL: Thul'sê Audiovisual. “Batida de Feijão”. Youtube. 3 mim e 50 seg. Disponível em link original: <https://www.youtube.com/watch?v=46yDTu8HEik&list=PLX78GcAPoZgYSCR7UIZ5rLGezocy5ltYq&index=5>. Acesso em 05 jul. 2023. Disponível em drive: <https://drive.google.com/file/d/1bfOXk7AcukSt1hFfVHpmP1sAAZ8JqoiT/view?usp=sharing>.

Em relação a esse aspecto, em outubro de 2021, um acontecimento significativo desafiou as normas culturais entre os Fulni-ô: três mulheres lançaram um vídeo no YouTube³⁴⁰ para apresentar seu novo grupo de cafurna, formado exclusivamente por mulheres. Nathaxkya, uma das integrantes, relatou que, apesar de ser inusitado para uma mulher Fulni-ô tocar maracá — um instrumento tradicionalmente associado à masculinidade —, ela viu a oportunidade de liderar o grupo, assumindo a função de puxadora e tocadora de maracá³⁴¹. Ela enfatizou a importância de estabelecer uma formação feminina, observando que muitas viagens têm ocorrido sem a presença feminina, frequentemente atribuída ao ciúme dos homens. Estes, por outro lado, justificam a ausência feminina nas viagens pela necessidade das mulheres cuidarem dos filhos enquanto eles saem para “caçar” (BITTENCOURT, 2022, p. 322).

Esta forma de ruptura não apenas desafia barreiras culturais estabelecidas, mas também evoca respostas cognitivas, afetivas e políticas frente a costumes que tangenciam tabus sociais. Tal dinâmica ilustra o potencial da música como agente de mudança, revelando sua capacidade de influenciar tanto a transformação quanto a perpetuação de práticas sociais. A experiência musical, portanto, não só reflete as tensões existentes, mas também atua como um catalisador para a reavaliação e, possivelmente, a reconfiguração de normas culturais.

³⁴⁰ Canal Ouricuri Novo Fulni-ô. **Grupo Indígena Fulni-ô YAATHE THUDIA**. Youtube. 2min36seg. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OIHA7GocZRM>. Postado: 13 out. 2021. Link Drive: <https://drive.google.com/file/d/1hUS6ljxHbJcCdXdgkq7yhni9n3t9-f6P/view?usp=sharing>.

³⁴¹ NATHAXKYA^a (Jairlene Ferraz de Siqueira). **Interlocução**. Aldeia Sede Fulni-ô – Águas Belas, 15 dez. 2020. Entrevista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A permanência dos Fulni-ô em seus territórios ancestrais evidencia a centralidade desses espaços em sua cosmovisão e a resistência histórica diante dos esforços coloniais de desmobilização. A análise da historicidade desse povo sugere conexões possíveis com os Tarairiú, aliados dos holandeses durante o período colonial, e revela uma resiliência que permeia as esferas política, artística, cultural, econômica e ancestral. Essa resiliência emerge como a força motriz que sustenta e perpetua a construção e manutenção da sociabilidade Fulni-ô ao longo dos séculos.

Para desvendar essa complexa dinâmica, foram consultados diversos autores que abordam o musicar, a arte, a resiliência e as trajetórias. Paralelamente, a pesquisa histórica sobre o período colonial, com especial atenção aos estudos sobre o domínio holandês no Brasil, permitiu contextualizar a experiência Fulni-ô em uma perspectiva mais ampla. Ademais, os estudos realizados sobre os Fulni-ô, desde o final do século XIX até a contemporaneidade, foram cruciais para a construção deste texto, proporcionando os fios condutores necessários para ligar as informações coletadas ao longo da pesquisa.

A construção social Fulni-ô enquanto povo envolveu muitas variáveis. Ainda na segunda metade do século XIX, a autodenominação “Fulni-ô”, em diferenciação ao termo “Carnijó”, revelou a presença de uma unidade étnica. Isso expressou e demonstrou a consciência intrínseca de sua própria existência e a capacidade desse povo de resistir e reconstruir sua história.

À medida que tiveram seus territórios restaurados e viram suas ancestralidades reconhecidas perante outros povos e sociedades durante o século XX, os Fulni-ô não mais se limitaram a uma autodenominação. Pelo contrário, eles passaram a informar a presença de distintos grupos em seu território. Nesse contexto, nomes como Fokhlassa, Fola-uli, Fuli, Fulni-ô e Walykyafuli emergiram na narrativa dos antigos como testemunhos da diversidade. Este aspecto não é meramente um reflexo de uma escolha nominal, mas uma afirmação da pluralidade e complexidade étnica que caracteriza os

Fulni-ô e seus relacionamentos intrínsecos com os povos coexistentes em seu território.

Nesse aspecto, é comum que muitos Fulni-ô, ao tratarem de uma situação coletiva, se refiram a determinadas situações na terceira pessoa do plural. Por exemplo, uma interlocutora Fulni-ô disse-me: “Na realidade os índios ... eles tiveram um pouquinho de cuidado [com a COVID-19], mas não atingiu muito não”. Essa maneira de se referir aos próprios membros do povo pode ser interpretada como uma forma de distanciamento, em que os Fulni-ô se constituem de grupos de origens distintas.

Tal conjuntura social pode ter tido como marco a concessão de terras pela Coroa em 1700 e os inúmeros enfrentamentos e desafios pelas políticas de assimilação, que levaram povos de origens distintas a viverem em regime de aldeia. De qualquer modo, eles sobreviveram ao Diretório dos Índios, a Guerra do Paraguai, à declaração de extinção no século XIX e às perseguições dos regionais no século XX com as expulsões e queimas de suas casas, entre outras situações. Diante desses conflitos, eles aderiram a muitos aspectos de vida nacional, o que levou à concepção de que esse povo estaria fadado ao desaparecimento.

Contudo, conseguiram resistir diante de um empreendimento de "desindigenização" promovido pelos governos com o objetivo de construir uma identidade nacional (BRITO, 2004, p. 78). Permanecem intrinsecamente conectados a um bioma, no qual a natureza das pedras, serras, árvores, animais, constelações e entidades extra-humanas exerceram influências sobre eles, proporcionando coesão e atraindo-os ao ambiente em que vivem.

Os Fulni-ô, ao se posicionarem como sujeitos indígenas, regionais e nacionais, demonstram uma contínua resistência e reafirmação identitária. Essa postura, que transcende os direitos comuns aos cidadãos brasileiros, é fruto de uma consciência coletiva sobre sua autonomia e suas especificidades culturais. A existência dos Fulni-ô não se limita ao passado, mas se insere em um contexto global dinâmico, onde as interações com outros grupos sociais são marcadas por uma complexidade que envolve tanto a resistência quanto a adaptação.

As relações dos Fulni-ô com outros segmentos da sociedade são marcadas por uma vasta gama de experiências, moldando seu senso de pertencimento. Esses relacionamentos, permeados por elementos aglutinadores e dispersivos, configuram um cenário de afirmações, negações, adaptações e transformações, fundamentais para compreender não apenas a resistência dos povos indígenas, mas também de outros grupos marginalizados.

Eles se destacam por terem estabelecido o primeiro posto indígena em sua região na década de 1920 e por preservarem sua língua e tradições pré-coloniais. Tais mobilizações podem ser divididas em dois eixos: internos, organizados autonomamente pelos Fulni-ô, e externos, que contam com o apoio de aliados diversos

As mobilizações internas constituem um fenômeno que demanda análises adicionais. Embora muitos aspectos tenham sido apresentados ao longo deste estudo, é importante explorar outras vertentes investigativas para aprofundar a compreensão desse fenômeno. A título de exemplo, o Diretório dos Índios, legislação promulgada pelo rei D. José I de Portugal, por intermédio do Marquês de Pombal, vigente no Brasil de 1757 a 1798, estipulava medidas rigorosas, incluindo a supressão da língua e cultura indígenas. É intrigante questionar por que tais medidas não afetaram os Fulni-ô na manutenção funcional de sua língua. Teriam os Carnijó/Fulni-ô estabelecido alianças com Portugal que os eximissem das restrições linguísticas e culturais? É relevante destacar que este povo já mantinha interações diretas e constantes com a sociedade regional há mais de um século durante aquele período.

No que diz respeito as mobilizações externas, humanos como o Padre Alfredo Dâmaso, o Governador Dantas Barreto, o pesquisador Mário Melo e, atualmente, os diversos segmentos sociais e ativistas indígenas, têm sido importantes na resiliência Fulni-ô. Este engajamento em rede possibilitou que diversos outros povos no Nordeste buscassem – e busquem – , por sua vez, o reconhecimento oficial e a tutela, bem como o apoio governamental para atender às suas demandas sociais, econômicas e culturais.

Inserido no processo de mobilização está o sigilo presente em diversos povos indígenas no Brasil. Segredar representa uma estratégia ancestral que possibilitou aos Fulni-ô manter sua autonomia e singularidade, mesmo em um contexto de contato com a sociedade envolvente.

O sigilo entre os Fulni-ô se desdobra em várias camadas, abrangendo desde a interação entre os ouricurianos e os não ouricurianos até as relações entre homens, mulheres e crianças, bem como entre grupos familiares. Recentemente, notei a presença desse sigilo também entre as pessoas que estão nas Aldeias do Ouricuri Velho e Novo. Este é um povo que guarda uma multiplicidade de segredos, e o seu idioma desempenha um papel fundamental como guardião dessas memórias, práticas e símbolos coletivos.

É importante salientar, que muitos ouricurianos, especialmente aqueles com menor domínio do yaathê, evitam abordar temas relacionados às suas ancestralidades, principalmente em interações com acadêmicos oriundos das ciências antropológicas. Ao abordarem o yaathê em três distintos níveis – coloquial, formal e sagrado (NASCIMENTO, 1988), os Fulni-ô revelam uma forma de organização social caracterizada por hierarquias e diferenciações, especialmente no domínio linguístico. A habilidade de empregar esses diferentes registros linguísticos não apenas indica uma habilidade comunicativa complexa, mas também desempenha um papel decisivo na construção e manutenção das conexões sociais e hierárquicas Fulni-ô.

Apesar disso, são diversas as experiências compartilhadas com os não ouricurianos, como o conhecimento sobre o uso medicinal das plantas, as técnicas de caça e pesca, as habilidades no artesanato e as manifestações musicais como as cafurna-unakesa, o samba de coco e o Uxilnexa. Essas trocas, em que os Fulni-ô também absorvem práticas e experiências de outras sociedades, não só facilitam a comunicação e a disseminação de sua cultura, mas também provocam processos de adaptabilidade e resiliência diante das influências externas.

Nesse contexto, é evidente que eles possuam um repertório cultural mais amplo do que a sociedade nacional. Essa expansão cultural é viabilizada,

em grande parte, pela participação nas Aldeias dos Ouricuris. Notavelmente, no Brasil, os Fulni-ô constituem possivelmente o único grupo que, apesar de viver em estreita proximidade com a sociedade nacional, realiza uma reclusão coletiva mais extensa, aproximadamente três meses, com a participação restrita aos membros ouricurianos. A força adquirida durante esse período é compartilhada com aqueles que não são ouricurianos por meio das narrativas sobre o bem viver, durante essa imersão.

As Aldeias dos Ouricuris desempenham um papel significativo na renovação do equilíbrio social Fulni-ô. Nestes espaços, as formações clânicas, os papéis distintos de gênero, a descendência patrilinear, a matrilocalidade temporária, os rituais de passagem e a hierarquia social, coordenada por vários Datká e lideranças menores, são reforçados anualmente. Alguns aspectos são mantidos em sigilo, enquanto outros são compartilhados com grupos sociais distintos, contribuindo assim para a retroalimentação da própria organização social.

Além das lideranças tradicionais, seus membros ocupam cargos eletivos em partidos políticos e associações da sociedade civil, assumem cargos governamentais comissionados em secretarias municipais, gerenciam setores na FUNAI ou lideram órgãos de educação e saúde estaduais. No âmbito das atividades políticas voltadas para a cultura, os Fulni-ô ocupam há muitos anos uma cadeira no Conselho de Políticas Culturais do Estado, integrando o Sistema de Cultura deste ente federativo.

Assim, é comum que os Fulni-ô estabeleçam acordos políticos em níveis local, estadual e federal, abrangendo diversas concepções ideológicas. Essa diversidade de perspectivas, que reflete a complexidade política que permeia entre eles, se estende também à organização social, tanto social quanto privada.

De acordo com suas narrativas, as estruturas organizacionais nos Ouricuris não são influenciadas pela lógica não indígena. Eles persistem em seguir os princípios ancestrais de organização, mesmo após a introdução das categorias Pajé e Cacique pelo Estado brasileiro para eleger representantes que

responderiam por todo o povo. Isso porque, possuem uma organização interna na qual as lideranças se articulam circularmente, em que todas são subordinadas uma a outra.

As formas de organização coletiva por meio de gestões tradicionais, sociais e públicas evidenciam sua capacidade de não apenas sobreviver, mas de ampliar o potencial de sua cultura e território. Desse modo, aspectos como a divisão em duas aldeias do Ouricuri, os rituais sigilosos, o uso do yaathê e as práticas curativas, divulgadas para um público externo durante a pandemia de COVID-19, destacam a resiliência deste povo.

É nesse cenário de transformação e resiliência que as elaborações musicais dos Fulni-ô ganham ainda mais relevância. Elas transcendem a reafirmação de sua identidade como povo originário, atuando nas esferas histórica, social e econômica, e configurando-se como uma forma de consciência coletiva que os conecta a um planeta de muitas possibilidades sonoras.

Através das sonoridades musicais, eles não apenas celebram e revitalizam suas tradições ancestrais, mas também se engajam ativamente com o mundo ao seu redor. Ao musicar, eles cantam, dançam, negociam e relembram; eles se emocionam, criam arte, realizam intercâmbios culturais e se politizam. Essas práticas estão interligadas aos momentos de diversão, nutrição, viagem e manutenção de sua identidade como povo, servindo como um poderoso meio de comunicação e expressão.

O Uxilnexa, ao evocar sua relação ancestral com a pintura “Dança Tarairiú” de Albert Eckhout, desvelou um elo temporal crucial para compreender a resiliência Fulni-ô. Essa tela, em conjunto com a prática do musicar, revelou uma intrincada teia de gestos, movimentos e paisagens – naturais, humanas e mais que humanas – entrelaçadas ao longo do tempo. A persistência dessas práticas ancestrais, como o Uxilnexa, ecoa a força e a capacidade de adaptação dos Fulni-ô, configurando-se como um testemunho de sua resiliência e continuidade como povo.

A presença musical entre os Fulni-ô se intensificou ainda mais quando, em 1970, o Mestre Xixiá concebeu e implementou um gênero e

movimento musical denominado unakesa. Este, tornou o yaathê acessível por meio de cânticos que poderiam ser apreciados inclusive por aqueles que não fazem parte do círculo ouricuriano. Enquanto estilo musical, o unakesa se tornou um elemento essencial nas expedições de diversos grupos Fulni-ô em todo o país, facilitando a partilha de seus cânticos, danças, artes, crenças e histórias com indígenas e não indígenas.

Nesse contexto, o incentivo ao canto não só fortaleceu o idioma, mas também abriu novas possibilidades econômicas e de sociabilidade para os Fulni-ô. Durante o encontro da Aldeia Multiétnica, observei muitos jovens não indígenas cantando em yaathê as cafurna-unakesa entoadas pelos jovens Fulni-ô nas apresentações. Esse fenômeno destacou a influência do idioma, das danças, das melodias, dos maracás e dos gritos, atraindo jovens urbanos para a cultura Fulni-ô e mostrando a força transmissora e inclusiva dessa expressão cultural.

Através de suas próprias expressões musicais, seja da cafurna, samba de coco ou tolê, os Fulni-ô têm realizado expedições por diversos locais do Brasil, tanto individualmente quanto em grupos, incluindo homens, mulheres e crianças. Durante essas jornadas, eles têm estabelecido redes significativas de colaboradores e admiradores, fortalecendo suas condições econômicas tanto para a Aldeia quanto para o município de Águas Belas. Avaliar economicamente essas viagens anuais pode ser uma estratégia valiosa para entender seu impacto financeiro e potencialmente aumentar o apoio institucional para essas atividades culturais.

Por outro lado, têm sido implementadas ações visando atrair turistas para o território Fulni-ô, uma estratégia também observada em outros territórios indígenas no Brasil. Nesse contexto, os Fulni-ô desenvolveram alguns espaços e planejam construir outros para oferecer uma experiência nativa de sua cultura aos visitantes. Essa iniciativa visa reduzir a necessidade de deslocamentos para locais distantes, promovendo alguma forma de turismo na região.

A visita à Aldeia Fulni-ô assume um papel significativo também no contexto das artes não indígenas. Durante eventos culturais marcantes, como a

Festa de Yassakhlane e os Festejos Juninos, os visitantes têm a oportunidade única não apenas de observar, mas de participar ativamente, compartilhando o palco com os diversos estilos musicais interpretados pelos Fulni-ô, mas também por artistas da cultura de massa.

Assim, os Fulni-ô engajam-se na produção e consumo de sonoridades musicais que transcendem o tempo, desafiando e confrontando estigmas enraizados historicamente. Eles estão integrados em um contexto globalizante, onde as experiências sociais são amplas e simultâneas, emergindo de um ambiente repleto de interações sociais. A maior parte deste grupo acessa diariamente essas experiências através de tecnologias de comunicação, que desempenham um papel crescente no dinamismo das suas interações sociais e culturais.

O cântico em homenagem a Jurema ([KhoxaLha](#))³⁴² pelo xamã Fulni-ô Tulnifowá no Encontro de Culturas do Mundo (Distrito de Imabassaí, Município Mata de São João - BA) em janeiro de 2023, e outros cânticos de Edvan Fulni-ô no [Festival Íntimos](#)³⁴³, revelam novas formas de comunicação indígena com o mundo contemporâneo. Ao musicar, eles evidenciam que a arte, as práticas ancestrais e o mundo emergente estão entrelaçados ao longo do tempo, possibilitando mudanças, permanências e interseções em uma humanidade constantemente em trânsito.

Em vez de focar em definições abstratas de cultura ou música, tanto do ponto de vista dos Fulni-ô quanto do meu próprio, priorizei a compreensão de como essas manifestações se inserem na vivência cultural Fulni-ô. Para eles, arte e música não são meras categorias estéticas, mas práticas imersas em um contexto social e emocional, que incluem sorrir, chorar, refletir, revelar, politizar e educar. Nesse aspecto, há integração entre expressão artística e experiências

³⁴² Canal Leao_Ayman. **Canção Fulni-ô para Jurema. Tulnifoá.** Youtube. 4min14seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1a9wLQY0VHE>. Acesso em: 20 set. 2023.

³⁴³ Canal Festival Íntimos. **Dia 05 / Festival Íntimos 2022 / Show Intimista de EDIVAN FULNI-Ô.** Youtube. 27min44seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WCS1AS9EvEo>. Acesso em: 20 ago. 2023.

cotidianas, evidenciando como as práticas culturais são vivenciadas e interpretadas de forma holística e dinâmica.

Enfim, observei uma coletividade profundamente imersa nas produções sonoras globais, estando intricadamente conectada às dinâmicas de consumo e produção deste século. Assim, atuam não apenas como consumidores de produtos disponíveis no mercado, mas também como “mercadores” de produtos culturais, tanto nativos quanto estrangeiros. Essa interconexão de domínios não apenas fortalece o *ethos* Fulni-ô, mas também proporciona uma base sólida para enfrentar de maneira contínua os estigmas emergentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. ISSN: 13514180. ISBN: 857110414x. Disponível em: chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/fil_dialetica_esclarec.pdf. Acesso em: 14 nov. 2023.

ÁGUAS BELAS. *In: Plano Municipal de Cultura de Águas Belas/PE para o decênio 2010/2020*. Águas Belas: Prefeitura Municipal, 2010. p. 1–38.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. O dom e a tradição indígena Kapinawá (ensaio sobre uma noção nativa de autoria). **Religião & Sociedade**, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 56–79, 2008. DOI: 10.1590/s0100-85872008000200004. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23671/19327>. Acesso em: 1 ago. 2023.

ALCÂNTARA, Gustavo Keener. Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. *In: Parecer Técnico nº 450/2017-SEAP*. Brasília: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, PROCURADORIA-FERAL DA REPÚBLICA, SECRETARIA DE APOIO PERICIAL, 2017. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/grupos-de-trabalho-1/demarcacao/legislacao/pareceres/parecer-seap-450-2017-pgr-00169903_2017.pdf/view. Acesso em: 28 jan. 2022.

ALMEIDA, Juliana Loureiro de; SILVA, Temóteo Luiz Lima da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino De. **Plantas utilizadas para a produção de artesanato pelo povo Fulni-ô: informações ecológicas e manual de boas práticas de manejo do coqueiro Ouricuri**. Bauru: Canal 6, Nupeea, 2022. ISBN: 9788579175749.

ANDRADE, Mário de. **Missão de Pesquisas Folclóricas (coletânea de CDs)**. 2. ed., São Paulo: Selo SESC, Editora da Universidade de São Paulo, 2004, 2004.

ANDRADE, Ugo Maia. **Terras de aldeias e de missões indígenas em Sergipe: estado atual**. 2018. 12 f. Projeto de Pesquisa, edital nº02/2018. - Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Sergipe, Aracajú, 2018.

ANDRADE, Ugo Maia (coord.) **Etnografia de Memórias da Presença Indígena nas regiões de Japarutuba e Pacatuba**. 2019. Projeto PICVOL. - Programa de Iniciação Científica Voluntária Universidade Federal de Sergipe, Aracajú, 2019.

ALCÂNTARA, Gustavo Keener. Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. *In: Parecer Técnico nº 450/2017-SEAP*. Brasília: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, PROCURADORIA-FERAL DA REPÚBLICA, SECRETARIA DE APOIO PERICIAL, 2017.

ANTUNES, Andreza; SENA, Liana Mara Mendes de; MOURA, Lucas Macêdo; NASCIMENTO, Marília Alves Do; SILVA, Sandino Moreira (Orgs.). **Conheça & Conserve a Caatinga: atividades de educação ambiental**. Fortaleza:

Associação Caatinga, 2018. Disponível em: <https://www.noclimadacaatinga.org.br/wp-content/uploads/livro-do-educador.pdf>.

ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica: os Pipã de Kambixuru da Serra Negra**. 2003. 164 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

ARRUDA, André Vasconcelos de. **Processos de Aprendizagem Musical entre Estudantes e Indígenas Fulni-ô em uma Escola Pública de Ensino Médio de Paudalho-PE**. 2017. 107 f. Mestrado (Dissertação em Música) - Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57–94, 1995. ISBN: 0103-2186. Disponível em: <http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995/1134>. Acesso em: 10 fev. 2022.

BALEEIRO, Aliomar. 1891. *In*: **Constituições Brasileiras**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. p. 103. ISBN: 9788570184252. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137570/Constituicoes_Brasileiras_v2_1891.pdf. Acesso em: 11 fev. 2022.

BANDEIRA, Messias Guimarães. **Audiosfera: a rede global da música online e a nova arquitetura da cadeia de produção musical**. 2004. 215 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/6059/2/Messias-Bandeira-parte-2.pdf>.

BARBARA, Rosamaria. **A Dança das Aiabás. Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. 2002. 200 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/pt-br.php>. Acesso em: 27 dez. 2022.

BARLÉU, Gaspar. **História dos Feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o govêrno do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau**. (Fundação de Cultura Cidade do Recife, Org.) Rio de Janeiro BRASILIANA USP, 1948. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:barleu-1940-historia>. Acesso em: 23 jan. 2020.

BARO, Roulox. Relação de Viagem ao País dos Tapuías. *In*: **Histórias das Últimas Lutas no Brasil Entre Holandeses e Portugueses e Relação da Viagem ao País dos Tapuías**. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia; Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. p. 91–107.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 39–68, 2006. ISSN: 01049313. DOI: 10.1590/s0104-93132006000100002.

BASTOS, Rafael José de Meneses. O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento. In: o quinhentos anos. *In: Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 115–127. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abastos-2006-indio/Bastos_2006_OIndioNaMusicaBras.pdf.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A Atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo**. 2018. 127 f. Dissertação (mestrado em História) - Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2018.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. **Fluxos de comunicação Fulni-ô: cosmologia, territorialidade e performance**. 2022. 415 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, Recife, 2022. Disponível em: P. Acesso em: 4 ago. 2023.

BLACKING, John. **How musical is man**. Seattle and London: University of Washington Press, 1974. ISBN: 0295953381.

BOOGAART, Ernst Van Den. La Danza de los Tapuya. *In: El Desafío Holandés al Dominio Ibérico en Brasil en el Siglo XVII*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006. p. 177–201.

BOUDIN, Max Henry. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. **CULTURA**, Rio de Janeiro, v. I, n. 3, p. 47–76, 1949.

BRAGA, Palloma Cavalcanti Rezende. **Corpo , saúde e reprodução Entre os índios Fulni-ô**. 2010. 71 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

BRAIDA, Roberta Garcia Anffe. **Objetos Mehinako - Entre o rito, a retribuição e o mercado**. 2012. 210 f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BRANDÃO NETO, José Lourenço Soares. **O Gênero Sida L . (Malvaceae) No Estado de Pernambuco, Brasil**. 2014. 1–117 f. Programa de Pós-Graduação em Botânica, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2014. Disponível em: [http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede/bitstream/tede2/4841/2/Jose Lourenco Soares Brandao Neto.pdf](http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede/bitstream/tede2/4841/2/Jose_Lourenco_Soares_Brandao_Neto.pdf). Acesso em: 1 dez. 2023.

BRANNER, John Casper. Notes Upon a Native Brazilian Language. **The American Association for the Advancement of Science, Thirty-fifth meeting**, Indiana, 1887.

BRAYNER, Thais Nogueira. **É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília / DF**. 2013. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, 2013.

BRIENEN, Rebecca Parker. **Visions of Savage Paradise**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Disponível em: <http://library.lol/main/F2358E2B54B27A7CB8478906FF545787>. Acesso em: 10 maio. 2023.

BRITO, Antonio José Guimarães. **POVOS INDÍGENAS E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: A Tolerância como princípio nas relações interétnicas**. 2004. 135 f. Dissertação (Mestrado) - Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/88018/205795.pdf?sequence=1>.

CAMÊU, Helza. **Introdução ao Estudo da Musica Indígena Brasileira**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais, 1977. ISBN: 0515201804. Disponível em: www.etnolinguistica.org.

CAMPOS, Carla Siqueira. **Por uma Antropologia Ecológica dos Fulni-ô de Águas Belas**. 2006. 117 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/961>. Acesso em: 14 abr. 2020.

CAMPOS, Carla Siqueira. Aspectos da organização econômica nas relações de pressão e estratégias de sobrevivência. In: PETER SCHRÖDER (org.). **Fulni-ô: cultura, identidade e território no Nordeste indígenas**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011. p. 143–164. ISBN: 9788541500227. Disponível em: <https://bityli.com/>. Acesso em: 21 ago. 2021.

CARVALHO, Alfredo de. **O Intérprete Educacional.pdf**. Recife Separata do N° da Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano, 1912.

CARVALHO, Maria Rosário De; REESINK, Edwin B. **Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações**. [S. l.], v. 2018, p. 71–104, 2018. DOI: 10.17666/bib8704/2018.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 6. ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CASTRO, Educaro Viveiros de. **O antropólogo contra o Estado: As ideias e as brigas de Eduardo Viveiro de Castro**. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-antropologo-contra-o-estado/>. Acesso em: 2 dez. 2019.

CAVALCANTE, Simone Cristina. **Educação Escolar Indígena: A Educação Popular como Estratégia para Manutenção da Cultura na Escola Indígena Fulni-ô Marechal Rondon do Povo Fulni-ô – Aguas Belas – Pernambuco - Brasil**. RA-Ximhai, Cidade do México, v. 8, n. 2, p. 177–204, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/33894/30946>. Acesso em: 2 fev. 2021.

CHAVES, Alan del Carlos Gomes; SANTOS, Rosélia Maria de Sousa; SANTOS, José Ozildo dos; FERNANDES, Almair de Albuquerque; MARACAJÁ, Patrício Borges. **A importância dos levantamentos florístico e fitossociológico para a conservação e preservação das florestas**. Revista ACSA - Agropecuária Científica no Semiárido, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 42–48, 2013. ISSN: 0003486X. DOI: 10.2307/1970713. Disponível em: <http://revistas.ufcg.edu.br/acsa/index.php/ACSA/article/view/449>.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1978.

COCHOUT, Edmond. **A natureza da arte: o que as ciências cognitivas revelam sobre o prazer estético**. São Paulo: Unesp, 2018.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais de Pernambuco: 1701-1736**. Recife Secretaria do Interior e Justiça, 1953.

COSTA, Januacele Francisca da. **YA:THÊ, a última língua nativa do Nordeste do Brasil: Aspectos Morfo-Fonológicos e Morfo-Sintáticos**. TESE DE DOUTORADO. Recife: Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

COUTINHO-JR, Walter; MELO, Juliana Gonçalves. Reflexões Sobre a Questão Fundiária Fulniô. *In*: SANTO, Marco Antonio do Espírito (org.). **Política Indigenista: Leste e Nordeste brasileiro**. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000. p. 55–64.

CPRM. **Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Águas Belas, estado de Pernambuco**. Recife: CPRM-PRODEEM, 2005. Disponível em: https://rigeo.cprm.gov.br/jspui/bitstream/doc/15611/1/Rel_Águas_Belas.pdf. Acesso em: 25 maio. 2020.

CUNHA, Leonardo Campos Mendes da. **Toré - da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na Grande Salvador**. 2008. 249 f. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) - Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <https://bityli.com/ahuOI7H>. Acesso em: 9 maio. 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Política Indigenista no Século XIX**. *In*: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133–154.

DÂMASO, Padre Alfredo Pinto. **O Serviço de Protecção aos Índios e a Tribu dos Carijós no sertão de Pernambuco**. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, p. 3–11, 1931.

DANIEL, Jesuita João. Tesouro descoberto no maximo Amazonas. **Jornal do Instituto Historico e Geographico Brazieiro**, Rio de Janeiro, v. II, n. 5, p. 361–364, 1858. Disponível em: https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qac6I9ot6NKGOLBKVzI-3VYiPqyrD833QAfhtt2EicS5mXqB9XSJPeY9nrljwsZxQH9MS_9ew7Y_q2_5LXZPr7yLBSSuVAFQh9dRhB5-NqfUBTnxe2GXDJNRtvsasqJ2S1OVL1KIsLWc4NBe67PKKCvekuSq_QDNiNVfuxw-2vx5LZCfhGGFr9Oii-4SN0s2FsnPs. Acesso em: 5 maio. 2020.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **DINÂMICA SOCIALE ESTRATÉGIAS INDÍGENAS: Disputas e Alianças no Aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)**. 2010. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

DANTAS, Sérgio Neves. **Sou Fulni-ô, meu branco**. 2002. 1–269 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais-Antropologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais/Universidade Federal de Pernambuco, São Paulo, 2002.

DANTAS, Sérgio Neves. **O fundo musical da história: sagrado e tradição indígena**. *Consciência* - n 4, Porto (Portugal), p. 225–238, 2011 a. ISSN: 1645-6564. Disponível em: <https://bdigital.ufp.pt/handle/10284/2390?locale=en>. Acesso em: 24 nov. 2021.

DANTAS, Sérgio Neves. **Sagrado canto Fulni-ô: Por uma causa, uma história, um pertence**. In: PETER SCHRÖDER (org.). *Cultura, identidade e território no Nordeste Indígena: os Fulni-ô*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011 b. p. 187–206.

DEWEY, John. Tendo uma experiência. In: **Arte como Experiência**. São Paulo: Abril SA Cultural e Industrial, 1974. p. 247–263.

DÍAZ, Jorge Hernández. **Los Fulni-ô: lo sagrado del secreto: Construcción y defensa de la identidade en un pueblo indígena del nordeste brasilño**. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto de Investigaciones Sociológicas, 2015. ISBN: 9789942093318. Disponível em: https://www.academia.edu/40592369/Los_Fulni-ô_lo_sagrado_del_secreto.

DI BELL, Gabi. **MÚSICA INDÍGENA BRASILEIRA: da invisibilidade aos palcos internacionais**. *National Geographic*, 15 ago. 2022. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/cultura/2022/08/musica-indigena-brasileira-da-invisibilidade-aos-palcos-internacionais>. Acesso em: 14 ago. 2024.

DRUMOND, Marcos Antônio. On-line. **In-Plant Graphics**, Petrolina, v. 52, n. 7, p. 4, 2002. ISSN: 10872817. DOI: 10.7748/ns.10.24.28.s45. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/CPATSA/36697/1/SDC199.pdf>. Acesso em: 23 maio. 2023.

DRUMOND, Marcos Antônio; KIILL, Lucia Helena Piedade; RIBASKI, Jorge; AIDAR, Saulo Tarso. **Caracterização e Usos das Espécies da Caatinga**. Petrolina: Embrapa Semiárido, 2016. 40 p.

DUTRA, Mara Vanessa Fonseca. **Arte e Identidade em Caminhos Territoriais: a trajetória de Knaty Pataxó**. 2012. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2012. Disponível em: [https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/13068/1/Dissertação PDF Final-3.pdf](https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/13068/1/Dissertação%20PDF%20Final-3.pdf). Acesso em: 5 maio. 2021.

EDUCAÇÃO, MINISTÉRIO DA. **PROPOSTA DE REGULAMENTAÇÃO DA PEDAGOGIA DA ALTERNÂNCIA**. Brasília: Ministério da Educação - Conselho Nacional de Educação - Câmara de Educação Básica, 2020. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/junho-2020-pdf/146891-texto-referencia-pedagogia-da-alternancia/file>. Acesso em: 17 maio. 2021.

EHRENREICH, Paul Max Alexander. **Sobre alguns retratos de índios sul-americanos**. Revista do Instituto Archeológico e Geográfico Pernambucano. [S. l.], v. XII, n. 65, p. 18–46, 1905. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aehrenreich-1905-retratos/ehrenreich_1905_retratos.pdf. Acesso em: 20 jun. 2023.

FERREIRA, Bianca Monteiro Porto da Cunha. **Povos Indígenas & Diásporas Leituras sobre deslocamentos forçados no Relatório Figueiredo**. 2021. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

FERREIRA, Ivson José. Ruptura e Conflito: **A Prática Indigenista e a Questão de Terra entre os Fulni-ô**. In: SANTO, Marco Antonio do Espírito (org.). Política Indigenista: Leste e Nordeste brasileiro. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000. p. 43–53.

FOTI, Miguel. **Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-Ô**. In: Cultura, identidade e território no Nordeste Indígena: os Fulni-ô. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2011 a. p. 63–88.

FOTI, Miguel Vicente. **Resistencia e Segredo: Relato de uma Experiência de Antropólogo com os Fulniô**. 1991. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UNB, Brasília, 1991.

FOTI, Miguel Vicente. Uma etnografia para o caso de resistência: o étnico e o étnico. In: **Política Indigenista: Leste e Nordeste brasileiro**. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000. p. 73–78.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008. 83 p. ISSN: 00034886. ISBN: 9788522451425.

Glossário Geológico. Rio de Janeiro: IBGE, Departamento de Recursos Naturais e Estudos Ambientais, 1999. ISBN: 85-240-0732-X 1. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv8304.pdf>.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004. ISBN: 8501049654. Disponível em: <http://www.ufjf.br/labesc/files/2012/03/A-Arte-de-Pesquisar-Mirian-Goldenberg.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

GOMES, René Lommez. **Homens e Frutos do Brasil: História e recepção da obra de Albert Eckhout nas coleções dinamarquesas**. 2016. 370 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://historia.fafich.ufmg.br/defesas/96D.PDF>. Acesso em: 9 maio. 2023.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil**. Ciência e Cultura, [S. l.], v. 60, p. 43–45, 2008.

HERCKMAN, Elias. **Breve descrição dos costumes dos Tapuyas. Descrição Geral da Capitania da Parahyba (Originamente publicado em Recife em julho de 1639)**, Recife, v. Tomo V, n., p. 278- 288., 1886. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/herckman_1886_parahyba.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo, Vol I*. Petrópolis: Vozes, 1988.

HOHENTHAL JR., William Dudley. **As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco**. Revista do Museu Paulista, N. S., São Paulo, v. 12, p. 37–86, 1960. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:hohenthal-1960-tribos>.

HONORATO, Bruno Eduardo Freitas. **Turismo étnico e xamânico na terra indígena do Rio Gregório [manuscrito]: um estudo sobre a construção da aldeia Yawarani**. 2020. 438 f. Tese (Doutorado) - Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 37, p. 25–44, 2012. Disponível em: <https://bityli.com/GaYSM>. Acesso em: 29 dez. 2019.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. 215–242 p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPENDA, Geraldo Calábria. **Perfil da língua Yaathê**. In: Arquivos21/47. Recife: Secretaria de Educação e Cultura (Prefeitura Municipal do Recife), Imprensa Universitária, 1965. p. 57–72. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: ANHEMBI, 1957. ISBN: 9788490225370. Disponível em: <https://pt.br1lib.org/book/5580363/3405bc>. Acesso em: 22 jun. 2021.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. **A cultura da batata-doce: Cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô**. Mana: Estudos de Antropologia Social, [S. l.], v. 23, n. 2, p. 455–490, 2017. ISSN: 16784944. DOI: 10.1590/1678-49442017v23n2p455.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande**. 2007. 309 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em História), Natal, 2007. Disponível em: <https://livros01.livrosgratis.com.br/cp032677.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2023.

MARCGRAV, George. **Tractatus Topographicus Brasiliae** - Tractatus Topographicus Brasiliae. [S. l.], 1648.

MARCGRAVE, Jorge. **História Natural do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, 1942.

MARCONDES, Marcos Antônio (ed). **Enciclopedia da música brasileira: popular, erudita e folclórica**. São Paulo: Art Editora - Publifolha, 2000. Coco (p. 205)

MARTIN, Gabriela. **Pre-História do Nordeste do Brasil**. Recife: PPGA/UFPE: Ed. Universitária da UFPE, 2005. ISBN: 85-7315-083-1.

MAUSS, Marcel. **Sociología y Antropología**. Madrid: Editorial Tecnos, 1979. ISBN: 843090798X. Disponível em: <http://library.lol/main/3F46AECAA5DF2FE94AC356C474864ED9>.

MEDEIROS-FILHO, Olavo de. **Os Tarairiús , Extintos Tapuias do Nordeste**. In: Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 1999. p. 241–257. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:medeiros-1999-tarairius>. Acesso em: 10 nov. 2021.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Povos Indígenas e Conquista nos Sertões da Capitania da Paraíba**. CLIO - Arqueologia, [S. l.], v. n.22, p. 107–119, 2007. ISBN: 2448-2331. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/issue/view/3013/showToc>.

MELLO, Luiz Gonzaga de. Notas etnográficas — os índios Fulniô de Águas Belas. Revista da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, p. 69–95, 1976.

MELO, Wilke Torres de. **Dinâmicas políticas indígenas : Uma interpretação etnográfica del fenómeno político en el proceso de resistencia étnica Fulni-ô en noreste de Brasil**. 2013. 171 f. Tese (Maestría en Antropología Social) - Universidad Iberoamericana, Cidade do México, 2013.

MELO, Mário. Os carnijós de Aguas Belas. **Revista do Instituto Archeológico Histórico e Geographico Pernambucano**, Pernambuco, v. 29, p. 179–227, 1930.

MENEZES, Claudia. **Relatório de Viagem Posto Indígena Fulni-ô**. Brasília: FUNAI, 1993. 1–14 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Materiais por uma teoria histórica**. In: *Résumes de Cours*, Collège de France. Tradução Monclar Valverde. Paris: Gallimard, 1958. p. 1–7. Disponível em: <https://bityli.com/XYKlj>. Acesso em: 18 fev. 2022.

MERRIAM, Alan P. **THE ANTHROPOLOGY**. Evanston: Northwestern University Press, 1964. Disponível em: <https://pt.b-ok.lat/book/1063300/2a6898>. Acesso em: 2 mar. 2019.

MÉTRAUX, Alfred. **Recherches sur les Indiens Fulmû de l'État de Pernambuco**. *Journal de la Société des Américanistes*, [S. l.], v. 41, n. 2, p. 500–502, 1952. ISSN: 0037-9174.

MEUWESE, Marcus P. **"For the peace and well-being of the country: intercultural mediators and dutch-indian relations innew netherland and dutch Brazil, 1600-1664"**. 2003. 1–507 f. Dissertação (Doutorado of Philosophy) - Graduate Program in History of the University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2003. ISBN: 9780080453705. Disponível em: [bisnis ritel - ekonomi](#).

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. In: **Comunidade Indígena Fulni-ô - Fazenda Però**. BRASÍLIA: PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA - 08100.006672/99-43, 1999. p. 41. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/73472/Proc_6C_CR_1999_6672.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 28 jan. 2022.

MORISOT, Claude Barthomy. Notas do Senhor Morisot. In: **Histórias das Últimas Lutas no Brasil Entre Holandeses e Portugueses e Relação da Viagem ao País dos Tapuias**. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia; Ed. da Universidade de São Paulo11, 1979. p. 111–128.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **" O TRONCO DA JUREMA ": Ritual e etnicidade entre os povos inígenas do noredeste - o caso Kriri -**. 1994. Universidade Federal da Bahia, [S. l.], 1994. Disponível em: [http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1281990613O Tronco da Jurema.pdf](http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1281990613O%20Tronco%20da%20Jurema.pdf).

NASCIMENTO, Romério Humberto Zeferino. **Aspectos Musicais do Tolê Fulni-ô: evidenciando a identidade étnica**. 1998. 161 f. Dissertação (Mestrado em Música/Etnomusicologia) - Escola de Música/Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.

NETTL, Bruno. **The study of ethnomusicology: thirty-three discussions**. Chicago: Univesirty of Illinois, 2005. ISSN: 1098-6596. ISBN: 9788578110796. Disponível em: <https://br1lib.org/book/2473734/19022a>. Acesso em: 2 ago. 2021.

NIKULIN, Andrey. **Proto Macro-Jê: um estudo desconstrutivo**. 2020. 571 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, [S. l.], 2020. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/38893>. Acesso em: 29 nov. 2023.

NIMUENDAJU, Curt. **CARTA DE NIMUENDAJU**. A HELOÍSA TORRES: 12 de outubro, 1934. 1 p.

OLIVEIRA, Carlos Estevam de. **Os Carnijós de Águas Belas**. In: REVISTA DO MUSEU PAULISTA, Tomo XVII, 1ª Parte. São Paulo. p. 519–527. Disponível em: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/189237#page/578/mode/1up>.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **O ossuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste**. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, n. XIV-XVII (1938-1941), p. 151–184, 1942.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia do “índios Misturados”:** **situação colonial, territorialidade e fluxos culturais**. Mana, Rio de Janeiro, n. 4 (1), p. 47–77, 1998. ISSN: 03403572. Disponível em: <https://bityli.com/nX4xVpW>. Acesso em: 6 jan. 2022.

OLIVEIRA, Victor Pereira de; LINO, Lusivan Siqueira; FREITAS, José Barbosa de. **Entraves e perspectivas socioeconômicas para a continuidade da etnia Fulni-ô , no Agreste Meridional de Pernambuco**. VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária. GT3 - Práticas e conflitos nos territórios dos povos indígenas. 1 a 5 de novembro, Curitiba, 2017. ISSN: 1980-4555. Disponível em: <https://bityli.com/Q5NDAD>. Acesso em: 7 ago. 2021.

OLIVEIRA, Hilkie Cibelle da Cruz. **O Desenvolvimento do sujeito surdo a partir da música**. REVISTA VIRTUAL DE CULTURA SURDA, [S. l.], n. 14, p. 1–19, 2014. ISSN: 1982-6842. Disponível em: <http://editora-araraazul.com.br/portal/index.php/revista/edicoes-revista/edicao-14%0AO>. Acesso em: 17 maio. 2021.

PAZ, Rosemary Pinheiro da. **Mudanças de Concepções de Estudantes no Ensino Médio sobre a Religião Indígena Fulni-ô a partir do Ciclo da Experiência de George Kelly**. 2018. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa em Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018. ISSN: 1098-6596. ISBN: 9788578110796. DOI: 10.1017/CBO9781107415324.004.

PEREIRA, Edmundo. **Benditos, Toantes e Sambas de Coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande**. In: GRÜNEWALD, Rodrigo. *Toré: regime encantado dos índios do nordeste*. PE: Massangana, 2005

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115–132. ISBN: 85-7164-260-5. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

PINTO, Alfredo Moreira. **Apontamentos para o Dicionário Geográfico do Brasil (A-E)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1894. 772 p. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?id=203141>. Acesso em: 21 mar. 2021.

PINTO, Estevão. **As mascaras-de-dansa dos Pancararu de Tacaratu [Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco]**. Journal de la Société des Américanistes, Paris, v. 41, n. 2, p. 295–304, 1952 b. ISSN: 0037-9174. DOI: 10.3406/jsa.1952.3745. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Apinto-1952-mascaras/pinto_1952_mascaras_persee.pdf. Acesso em: 10 nov. 2021.

PINTO, Estevão. **Os Indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

PINTO, Estevão. **Os Indígenas do Nordeste. Segunda Parte**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

PINTO, Estevão. **Os Fulniô de Águas Belas**. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, v. 1, p. 181–195, 1955 a. ISSN: 1098-6596. ISBN: 9788578110796. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:pinto-1955-fulnio>. Acesso em: 12 jun. 2020.

PINTO, Estevão. **Estórias e Lendas Indígenas**. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Universidade do Recife., 1955 b. 1–32 p. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/pinto_1955_estorias%0AO.

PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira: Fulni-ô os últimos Tapuias**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

PINTO, Ricardo Medeiros. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitânicas do norte da América portuguesa. **A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**, [S. l.], v. I, p. 115–144, 2011. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/ricardo_pinto_medeiros.pdf.

POLO MÜLLER, Regina. **Danças indígenas: arte e cultura, história e performance**. Indiana, [S. l.], v. 21, p. 127–137, 2004. ISSN: 0341-8642.

PROVDANOV, Cleber Cristiano. **Metodologia do trabalho científico [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. Novo Hamburgo: Feevale, 2013. 276 p. ISSN: 1098-6596. ISBN: 9788577171583. DOI: 10.1017/CBO9781107415324.004. Disponível em: <http://www.feevale.br/Comum/midias/8807f05a-14d0-4d5b-b1ad-1538f3aef538/-book Metodologia do Trabalho Cientifico.pdf>.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitee; Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.

QUIRINO, Eliana Gomes. **MEMÓRIA E CULTURA: Os Fulni-ô. Afirmando Identidade Étnica**. 2006. 168 f. Dissertação (Mestrado Ciências Sociais - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

RABELO, Miriam. **A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica**. *Mana*, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 87–117, 2008.

REESINK, Edwin. **O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste**. *In: Índios do Nordeste: temas e problemas 2*. Maceió: Edupal, 2000. p. 359–406. Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Areesink-2000-segredo/Reesink_2000_OSsegredoDoSagrado_Tore.pdf.

REESINK, Edwin B. Os segredos dos Fulni-ô: uma introdução. *In: Los Fulni-ô: lo sagrado del secreto: Construcción y defensa de la identidad en un pueblo indígena del nordeste*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto de Investigaciones Sociológicas, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/40592369/Los_Fulni-ô_lo_sagrado_del_secreto.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite - A história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. ISBN: 978-85-5451-386-3. Disponível em: <http://library.lol/main/BEB428E718DEE6E71699D756E22DC1AB>. Acesso em: 2 fev. 2022.

RODRIGUES, Emanuel Cordeiro; CORDEIRO, Ian Victor Silva. **O QUE ACONTECEU COM A ÍNDIA DA SERRA DAS FLECHAS? A HISTÓRIA DA ÚLTIMA TAPUIA SELVAGEM DA PARAÍBA**. *Revista Tarairiú*, Campina Grande, v. 1, n. 17, p. 64–79, 2020.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé Ltda, 1975. DOI: 10.1590/s0102-311x2007000900036. Disponível em: <https://doceru.com/doc/s05xn0>.

SÁ, Aluizio Caetano de. **Dicionário latê-Português, Português-latê**. Recife: Associação de Imprensa de Pernambuco, 2014. 399 p. ISBN: 13: 9788578582159.

SÁ, Elvis Ferreira de. **Documentação de Narrativas de Anciãos Fulni-ô**. 2017. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017. ISBN: 9781479978007.

SÁ, Maíke Torres de. **Território e Territorialidade: mudanças na organização e consciência coletiva do povo Fulni-ô derivadas da transfiguração do seu território**. 2018a. 74 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2018.

SÁ, Jessica dos Santos. **POTENCIAL INSETICIDA DE PLANTAS DA CAATINGA SOBRE *Thaumastocoris peregrinus* (HEMIPTERA: THAUMASTOCORIDAE)**. 2018b. 35 f. Dissertação (Mestrado em Agricultura e Biodiversidade) - Programa de Pós-Graduação em Agricultura e Biodiversidade, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2018.

SAHLINS, Marshall. **O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica**. *Mana*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 41–73, 1997.

SANTOS, Andeson Cleomar dos. **Sons, torés e toantes da Corrida do Imbu: afirmação e reafirmação do ser indígena Pankararu**. 2020. 193 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34900>.

SANTOS, Iasmirine Andreza Basilio dos Santos. **Estudo farmacognóstico e etnofarmacológico de *Croton cordiifolius* Bail. (Euphorbiaceae)**. 2017. 128 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Farmacêuticas, CCS, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017. ISBN: 7020011209.

SANTOS, Juvandi de Souza. **Cariri e Tarairiú?: culturas tapuias nos sertões da Paraíba**. 2009. 752 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2318/1/417686.pdf>. Acesso em: 10 maio. 2022.

SARAPÓ, ASSOCIAÇÃO MISTA CACIQUE PROCÓPIO. **Medicina Tradicional Fulni-ô: Nossa Natureza Sagrada / Yafëekheth' Totwa Hatxose: Iaksenëëk la Dwmããneko**. Brasília: Ministério da Saúde, 2008. Disponível em: <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/items/1f768bd6-bbda-4c0e-834d-e843667f17e3/full>.

SCHRÖDER, Peter (org). **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011 e. ISBN: 9788541500227.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. **Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô**. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, UFCH, Sociologia., 2000.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kísêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. ISSN: 2525-3123. DOI: 10.11606/issn.2525-3123.gis.2017.129536. Disponível em: <https://br1lib.org/book/3714024/ba2155>. Acesso em: 7 set. 2021.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da; OLIVEIRA, João Pacheco De. O Relatório Profincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. *In: A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2011.

SILVA, Josivan Soares da; NASCIMENTO, André Luiz Borba Do; ALVES, Rômulo Romeu Nóbrega; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Use of game fauna by Fulni-ô people in Northeastern Brazil: Implications for conservation. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, Recife, v. 16, n. 1, p. 1–11, 2020. ISSN:

17464269. DOI: 10.1186/s13002-020-00367-3. Disponível em: <https://doi.org/10.1186/s13002-020-00367-3>.

SILVA, Edson. **Os “Restos dos Índios Sukurú de Cimbres”: Cultura Material, história e identidade indígena no Nordeste entre os anos 1930 e 1950**. CLIO - Arqueologia, Recife, v. n. 22, p. 149–146, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/issue/view/3013/showToc>. Acesso em: 24 jun. 2021.

SILVA, Edson Hely. **Xucuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988**. 2008. 299 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. ISSN: 1098-6596. ISBN: 9788578110796.

SILVEIRA-CERQUEIRA, Lídia Márcia Lima de. **Processo de Estadualização da Educação Escolar Indígena em Pernambuco: A Experiência do Povo Fulni-ô**. REVASF, n 1, Petrolina, v. 3, p. 104–133, 2014. Disponível em: <https://bityli.com/CQz8Mf>. Acesso em: 13 ago. 2021.

SILVEIRA, Lídia Márcia Lima de Cerqueira; MARQUES, Luciana Rosa; SILVA, Edson Hely. **FULNI-Ô: historia y educación de un pueblo bilingue en Pernambuco**. Cadernos de Pesquisa, São Luiz, v. 19, p. 31–41, 2012. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/929>. Acesso em: 7 ago. 2021.

SIQUEIRA, Otávio Rocha de. **Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais**. 2017. 2–11 f. Parecer Técnico nº 2/2017 - Ministério Público Federal, Procuradoria Geral da República, Secretaria de Apoio Pericial - Centro Regional de Perícia 5, Garanhuns, 2017.

SIQUEIRA, Otávio Rocha de. **Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais**. 2019. 2–67 f. Parecer Técnico Nº 1040/2019 - Ministério Público Federal, Procuradoria Geral da República, Secretaria de Perícia, Pesquisa e Análise, Centro Regional de Perícia, Garanhuns, 2019.

SIQUEIRA, Otávio Rocha de. **Enfrentamento da Pandemia da Covid - 19 na Comunidade Indígena Fulni-ô (PE)**. In: Perícia em antropologia no MPF: primeiras contribuições no combate à pandemia da Covid-19. Brasília: Brasil. Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão, 6, 2021. p. 448–480. ISBN: 9786599259760. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/6CCRPericiaemAntropologia.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2022.

SMALL, Christopher. **Musicking: the meanings of performing and listening**. Middletown: Wesleyan University Press, 1998. ISBN: 9780819522573. Disponível em: <https://br1lib.org/book/2608486/1edc93>. Acesso em: 4 ago. 2021.

SOBRINHO, Pompeu. **Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias herckman**. Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, p. 1–28, 1934. Disponível em: http://biblio.etnolingustica.org/pompeu_1934_tapuias.

SOLDATI, Gustavo Taboada; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **Ethnobotany in intermedical spaces: The case of the Fulni-ô Indians (Northeastern Brazil)**. Evidence-based Complementary and Alternative Medicine, Londres, v. 2012, p. 1–13, 2012. ISSN: 1741427X. DOI: 10.1155/2012/648469. Disponível em: <https://www.hindawi.com/journals/ecam/2012/648469/>. Acesso em: 3 maio. 2021.

SOUZA, Liliane Cunha de. **Remédios do Mato e Remédios de Farmácia: relações entre o sistema médico Fulni-ô e o sistema oficial de saúde**. Anais da I Reunião de Monitoramento. Medicina Tradicional Indígena em Contextos -, Brasília, p. 55–62, 2007. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/2007_prov_42.pdf. Acesso em: 27 jul. 2021.

SOUZA, Pedro Daniel dos Santos; LOBO, Tânia. **Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas linguísticas no século XVIII**. A Cor das Letras, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 46, 2016. ISSN: 14158973. DOI: 10.13102/cl.v17i1.1445.

STORNI, Maria Otiliza; NASCIMENTO, Romério Humberto Zeferino. A Festa do Ouricuri e o Orgulho Fulni-ô. *In: Essa terra é minha: questões indígenas e de religiosidade*. João Pessoa: Ideia, 2015. p. 30–49. ISBN: 978-85-7539-975-0.

TAUNAY, Affonso d'Escragno. **A Guerra dos Bárbaros**. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo: Revista do Arquivo Municipal. Ano II, vol. XXII, abril de 1935.

TOLSTÓI, Leon. **O que é arte?** São Paulo: Experimento, 1994. Disponível em: <http://library.lol/main/DCC85C31704CEEC0756CC16C8300501F>. Acesso em: 25 jun. 2022.

URBAN, Greg. **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas**. *In: História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 87–102. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap87-102/p87-102_Urban_A_historia_da_cultura_brasileira_segundo_as_linguas_nativas.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023.

VASCONCELOS, Sanelva de. **Os Cardosos das Águas Belas, Estudo Histórico, Geográfico, Sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico de seu fundador**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1962.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores** : São Paulo: Humanitas, 2012. 327 p. ISBN: 9788575062081.

VILLELA, Alice; TONI, Flávia Camargo; MUNIAGURRIA, Lorena Avellar De; GRUNVALD, Vitor. **O musicar como trilha para a etnomusicologia**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, [S. l.], v. 73, p. 17–26, 2019. ISSN: 0020-3874. DOI: 10.11606/issn.2316-901x.v0i73p17-26. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rieb/a/YFjSvTsgrt8pyyRshHnjFbN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 4 ago. 2021.

WANDSCHEER, Clarissa Bueno; MORAIS, Ivy Sabina Ribeiro de. **Gestão dos Território Indígenas: Desafios Estruturais**. In: Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI. Curitiba: Letra da Lei, 2013. p. 217–235. ISBN: 2013206534.

WÄTJEN, Hermann. **O domínio colonial holandez no Brasil**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938. Disponível em: [https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/205/1/123 PDF - OCR - RED.pdf%0A](https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/205/1/123%20PDF%20OCR%20RED.pdf%0A).

WOLFF, Janett. **A Produção Social da Arte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. ISBN: 9780333597064.

APÊNDICE 1 – REFERÊNCIA INTERLOCUÇÃO

WILKE (Wilke Torres de Melo). **História de Vida** [30 jun 2018]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h)³⁴⁴. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

GERLÂNEO VERÍSSIMO (Gerlâneo Siqueira Veríssimo). **Músicos Fulni-ô** [28 jul 2019]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Distrito de São Jorge – Alto Paraíso - Goiás. 1 arquivo, mp3 (23 min e 44 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

WADJA^a (Marilena Araújo de Sá). **História de Vida** [17 jun 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Telefone. 1 arquivo, mp3 (30 min e 50 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TIÉ (Izaquiel Braz de Oliveira). **Interlocução**³⁴⁵ [4 dez. 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Águas Belas-PE. 1 arquivo, mp3 (56 min). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PAJÉ AWASSURY^a (Wassury Araújo de Sá). **Interlocução** [4 dez. 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô-Águas Belas - PE. 1 arquivo, mp3 (53 min e 23 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

³⁴⁴ Como arquivo de áudio foi corrompido por danificação do HD em que estava arquivado indico um tempo aproximado da conversa com o interlocutor, isto é, a partir da minha memória. Por outro, lado antes de perder o arquivo havia salvado a transcrição no drive do google.

³⁴⁵ Os títulos por nome “Interlocução” dizem respeito as conversas com os interlocutores ocorridas durante a minha estada no campo entre os dias 02 de dezembro de 2020 e 04 de janeiro de 2021. Neste caso, segui um roteiro elaborado previamente para direcionar as interlocuções.

WADJA^b (Marilena Araújo de Sá). **Interlocução** [08 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (59 mim e 43 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PAJÉ AWASSURY^b (Wassury Araújo de Sá). **Interlocução** [8 dez. 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas - PE. 1 arquivo, mp3 (12 mim e 44 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

CACIQUE ITAMAR (Itamar de Araújo Severo). **Interlocução** [08 dez 2020]. Interlocução: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas - PE. 1 arquivo, mp3 (01 h, 27 min e 29 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

CINHO (Cleilson Luna da Silva). **Interlocução** [11 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas - PE. 1 arquivo, mp3 (20 min e 46 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

LINO (Nerivaldo Siqueira). **Interlocução** [11 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas - PE. 1 arquivo, mp3 (42 min). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

NATXA^a (Emany Araújo de Sá). **Interlocução** [14 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h e 14 min). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PEDRINHO (Pedro Siqueira Souza). **Interlocução** [14 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (47 min e 57 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

CÍCERO FERREIRA DE SÁ. **Interlocução** [15 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (32 min e 31 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

NATHAXKYA^a (Jairlene Ferraz de Siqueira). **Interlocução** [15 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (32 min e 13 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

JAELSON VERÍSSIMO (Jaelson Siqueira Veríssimo). **Interlocução** [15 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (28 min e 09 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

LULA^a (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Interlocução** [17 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (46 min e 54 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

WITXO (Maíke Torres de Sá). **Interlocução** [17 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 46 min e 54 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

LENON-SAWÊ (Lenildo de Matos). **Interlocução** [17 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (19 min e 08 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

CLENIO CACETEIRO DO FORRÓ (Clênio Barbosa da Silva). **Interlocução** [17 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (19 min e 14 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-

Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador. ~

CACIQUE DJIK^a (Cícero de Brito). **Interlocação** [17 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 45 min e 43 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

WILKE^b (Wilke Torres de Melo). **Interlocação** [21 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 21 min e 48 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

EEFÊÊHO (Márcio de Sá Ferreira). **Interlocação** [21 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (43 min e 56 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TAADIWA (Claudionor de Sá Matos). **Interlocação** [21 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (43 min e 56 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

ADEILSON SATHLE (Adeilson Silva Ramos). **Interlocação** [21 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 10 min e 34 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

YARA (Yara Almeida da Conceição). **Interlocação** [22 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 19 min e 54 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

YRIS (Yris Almeida Brito). **Interlocação** [22 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 19 min e 54 seg). Interlocação como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”,

vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

DOMANEOWA (Belon). **Interlocução** [23 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (42 min e 58 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MAKAIRY (Makairy Inácio de Matos da Silva). **Interlocução** [23 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 03 min). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MEGAROM (Megarom Inácio de Matos da Silva). **Interlocução** [23 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 03 min). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

KIMIM FRED (Antônio Frederico dos Santos). **Interlocução** [24 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 16 min e 04 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PAJÉ GILDIERE (Gildiere Pereira Ribeiro). **Interlocução** [25 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (54 min e 27 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MESTLÊ^a (Jailson Correia Daca). **Interlocução** [26 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (58 min e 27 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

GILDO (José Gildo Gomes). **Interlocução** [28 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1

arquivo, mp3 (57 min e 37 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MESTRE XIXIÁ (Abdon dos Santos). **Interlocução** [29 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (41 min e 31 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santo). **Interlocução** [29 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (1 h, 56 min e 45 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

ARITANA (Aritana Ribeiro Veríssimo). **Interlocução** [30 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (54 min). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PONÃ (Iaponã Pereira de Amorim). **Interlocução** [30 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (51 min e 53 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TOWÊ (Antônio Veríssimo Machado). **Interlocução** [30 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (47 min e 51 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MATINHO (Manoel de Matos). **Interlocução** [31 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, mp3 (01 h, 00 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TAFKYÁ (Procópio Cruz). **Interlocução** [31 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, wav (1 h, 46 min e 29 seg). Interlocução como parte do projeto de

pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

VEREADOR VALDO (Reginaldo Alves Santos). **Interlocução** [31 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, wave (34 min e 49 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

WALÊ (Jacildo Ribeiro de Araújo). **Interlocução** [31 dez 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, wav (38 min e 20 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TWOUKLAKA (Clóvis Barbosa de Lima). **Interlocução** [02 jan 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 2 arquivos, wav (1 h, 10 min e 09 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SEU FÉLIS. (Félix Machado Correia). **Interlocução** [02 jan 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 2 arquivos, wav (18 min e 28 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

DANILO (Danilo Mario B de A. Santos). **Interlocução** [04 jan 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, wav (45 min e 08 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MARQUINHO (Marco Antônio de Albuquerque Santos). Conversa livre entorno da pesquisa com Paulo Roberto de Albuquerque Santos, Maristela de Albuquerque Santos, Marcello de Albuquerque Santos, Maria Elba de Albuquerque dos Santos e Sônia Pereira Alves Interlocução. [04 jan 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, wav (01 h, 34 min e 04 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

LULA^b (Luiz Augusto Frederico de Souza). **Estrutura da Funai em Águas Belas** [04 jan 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivo, wav (10 min e 31 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

YAIMIM (Yaimim Araújo Ramos Freitas). **Interlocução** [04 jan 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 2 arquivos, wav (38 min e 29 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

WADJA^c (Marilena Araújo de Sá). **Conversa Livre** [12, fev 2021]. Presentes no local: Romério Humberto Zeferino Nascimento, Sanderline Ribeiro (Indígena Potyguara) e o Deputado Estadual da Paraíba Melchior Batista (Chió). Aldeia Sede Fulni-ô - Águas Belas – PE. 1 arquivos, wav (16 min e 23 seg). Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PAJÉ WASSURY^c (Awassury Araújo de Sá). **Palavra nativas no Brasil Holandês** [08 de Maio, 26 de junho, 11 e 13 de julho de 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp-Texto”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

CACIQUE DJIK^b (Cacique Cícero de Brito). **Cafurna Urubu da Serra Negra** [25,28,29 de julho de 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp-Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

WITXO^b (Maíke Torres de Sá). **Territorialidade e Igreja Católica** [25, 28 e 29 jul 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Aldeia Sede Fulni-ô- Águas Belas – PE. “Whatsapp-Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

NATXA^b (Emany Araújo de Sá). **Foto de Frei Damião e Nomes de Pessoas em Yaathê** [04 ago 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “WhatsApp – Texto”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa

“Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

FÁBIA (Fábia Pereira da Silva). **Normatização do Yaathê** [25-28-29 ago. 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “WhatsApp - Texto e Áudio”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SIATO (Siato Araújo Sá). **Palavras Tapuias** [10, 15 de nov. 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “WhatsApp - Texto e Áudio”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SIATO (Siato Araújo Sá). **Espiritualidade, Guerra e Cantos Fúnebres** [11, 13 e 25 de nov. 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “WhatsApp – Texto”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SIATO (Siato Araújo de Sá). **Lideranças Fulni-ô** [21 de nov. 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “WhatsApp – Texto”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MESTLÊ^b (Jailson Correia Daca). **Khoojjo Ful'ni-ô** [17 dez 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp - Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SIATO (Siato Araújo de Sá). **Khoojjo e Sekoojjo Fulni-ô** [19 de dez. 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Telefone”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SIATO (Siato Araújo de Sá). **Urubu da Serra Negra e Khoojjo Fulni-ô** [17, 18, 19 e 20 de dez. 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp - Texto e Áudio”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”,

vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

MESTLÊ (Jailson Correia Daca). **Ouricuri/Kexa Tka** [27 dez 2021]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp - Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SATHLE (Adeilson Silva Ramos). **Partituras Toré Estevão Pinto** [10,11 jan 2020]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp – Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TYASE(Denilson Lúcio Severo). **Plantas que ajudam na pesca** [07 de jan. de 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp - Texto”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

OTÁVIO (Otávio Rocha de Siqueira). **Covid-19, Chesf, Cisão e Lotes de Terra** [01 Fev 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Telefone”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador

OTÁVIO (Otávio Rocha de Siqueira). **Covid-19, Chesf, Cisão e Lotes de Terra** [02, 03, 07, 15, 16, 17 Fev 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp – Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PAJÉ AWASSURY^d (Awassury Araújo de Sá). **Casa dos Homens, Lugar das Mulheres, Uiá Iha, Kexatka** [15,16 fev 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Whatsapp - Texto. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

PAJÉ AWASSURY^e (Awassury Araújo de Sá). **Khodojo e Yatet’xi** [23 fev 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp – Texto”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

OTÁVIO (Otávio Rocha de Siqueira). **Território Fulni-ô e Documentos do Ministério Público** [08 e 09 fev. 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. Whatsapp – Texto e Áudio. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

NATXA^c (Emany Araújo de Sá). **Escolas privadas no Território Fulni-ô**. Interlocução [21 mar 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp - Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

HUGO FULNI-Ô (Elvis Ferreira da Silva). **Produção do Filme Xixiá - Mestre dos Cânticos Fulni-ô**. [21 mar 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp – Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador

PAJÉ AWASSURY^e (Awassury Araújo de Sá). **Sekhlêtxhase ktowawahe ikxa** [25, 26 mar 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp – Texto e Áudio”. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

NATHAXKYA^b (Jairlene Ferraz de Siqueira). **Dados pessoas e Fotografia Seriguela Verda** [28 e 29 mar 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp – Texto e Áudio. Interlocução como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

CACIQUE DJIK^c (Cacique Cícero de Brito). **“Cântico Católico”, “Cântico Nativo” e “Urubu da Serra Negra”**[12, 13, 19 e 20 de abril de 2022]. Entrevistador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp: texto e áudio”. Entrevista concedida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

TYASE^b (Denilson Lúcio Severo). **Artesanato e outros Produtos** [29 de abr. de 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “Whatsapp - Áudio”. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

SIATO (Siato Araújo de Sá). **Lideranças Fulni-ô 2** [19 de mai. 2022]. Pesquisador: Romério Humberto Zeferino Nascimento. “WhatsApp” - Texto. Interlocução ocorrida como parte do projeto de pesquisa “Produção Musical Fulni-ô: o que é ou não é transacionável?”, vinculado ao curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Arquivo do entrevistador.

APÊNDICE 2 – DADOS INTERLOCUÇÃO



Nome: ADEILSON SATHLE (Adeilson Silva Ramos)
Data de Nascimento: 19-04-1982
Atividade: Músico (multi-instrumentista), Pintor
Mãe: Laura Paulino da Silva Ramos
Pai: Adeilson Ferreira Ramos



Nome: Aritana Ribeiro Veríssimo
Data de Nascimento: 03-07-1989
Atividade: Artesão e Produtor Cultural
Mãe: Ita Pontes Ribeiro
Pai: Mauro Veríssimo Filho



Nome: CACIQUE DJIK (Cícero de Brito)
Data de Nascimento: 12/01/1976
Atividade: Professor de Yaathê, Artesão e Marceneiro
Mãe: Tereza Maria do Espírito Santo
Pai: Elpideo de Brito



Nome: CACIQUE ITAMAR (Itamar de Araújo Severo)
Data de Nascimento: 21/11/80
Atividade: Professor e Artesão
Mãe: Lea de Araújo Severo
Pai: José Maria Inácio Severo



Nome: Cícero Ferreira
Data de Nascimento: 25-11-54
Atividade: Técnico em Agropecuária (FUNAI)
Mãe: Eulina Cruz da Silva
Pai: Manoel Pereira de Sá



Nome: CINHO (Cleilson Luna da Silva)
Data de Nascimento: 02-02-1978
Atividade: Agricultor, Artesão, Músico
Mãe: Mirtes Ferreira da Silva
Pai: Ademilson Luna da Silva



Nome:TAADIWA(Claudionor de Sá Matos)
Data de Nascimento: 08-03-1980
Atividade: Técnico de Enfermagem, Cantor.
Mãe: Noemia Caetano de Sá Matos
Pai: Olímpio Luiz de Barros



Nome: CLENIO CACETEIRO DO FORRÓ (Clênio Barbosa da Silva)

Data de Nascimento: 12-12-1976

Atividade: Agricultor – Artesão – Músico Cantor

Mãe: Luzita Paulino da Silva

Pai: Hilário Barbosa da Silva



Nome: Danillo Marco B. de A. Santos

Data de Nascimento: 20-06-1992

Atividade: Profissional de educação física/músico

Mãe: Sílvia Magna Barboza

Pai: Marco Antonio de A. Santos



Nome: EEFÊÊHO (Marcio de Sá Ferreira)

Data de Nascimento: 23-07-1981

Atividade: Professor Bilingui

Mãe: Ilka Ferreira de Sá

Pai: Adaildo Ferreira Ramos



Nome: Fábila Pereira da Silva

Data de Nascimento: 01-05-1985

Atividade: Professora UFAL

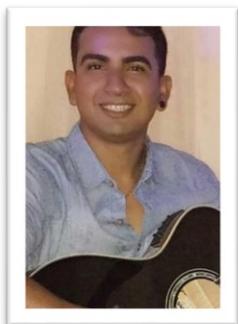
Mãe: Maria José



Nome: Gerlânio Siqueira Veríssimo
Data de Nascimento: 24-08-1994
Atividade: Artesão, Música-Cantor
Mãe: Acenilda Siqueira Veríssimo
Pai: Adelson Veríssimo Machado



Nome: Iara Almeida da Conceição
Data de Nascimento: 08 – 12 – 1979
Atividade: Locutora
Mãe: Ana Maria Almeida
Pai: José Veríssimo Neto



Nome: Jaelson Siqueira Veríssimo
Data de Nascimento: 03-12-90
Atividade: Artesão, Músico-Cantor
Mãe: Acenilda Siqueira Veríssimo
Pai: Adelson Veríssimo Machado



Nome: José Gildo Gomes
Data de Nascimento: 06-12-65
Atividade: Mecânico (transporte diesel, máquina pesada)
Mãe: Maria das Dores da Silva
Pai: Benedito Gomes



Nome: KIMIM FRED (Antônio Frederico Santos)
Data de Nascimento: 11-11-1988
Atividade: Músico (cantor, multi-instrumentista)
Mãe: Maria das Neves Frederico Silva
Pai: Marcos Antonio Albuquerque Santos



Nome: LINO (Nerivaldo Siqueira)
Data de Nascimento: 17-10-1993
Atividade: Pedreiro, Artesão (madeira, palha), músico
Mãe: Irene Siqueira de Melo Lino
Pai: José Augusto Lino



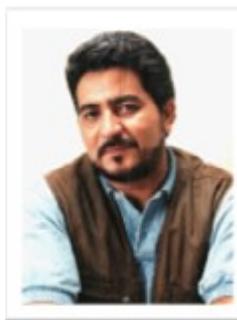
Nome: LULA (Luiz Augusto Frederico de Souza)
Data de Nascimento: 30-12-1963
Atividade: Técnico em Contabilidade (FUNAI)
Mãe: Mara Souza Filha
Pai: Antonio Frederico da Silva



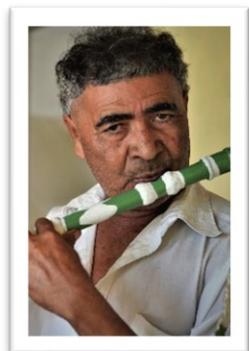
Nome: Makairy Inácio de Matos da Silva
Data de Nascimento: 26-03-1983
Atividade: Professor, Músico (cantor, violonista)
Mãe: Claudeci de Matos
Pai: Eliziário Inácio da Silva



Nome: MAKTXO (Ediraldo Ferreira dos Santos)
Data de Nascimento: 16-06-1983
Atividade: Professor de Yaathê
Mãe: Celene Ferreira de Sá
Pai: Morison Torres



Nome: MARQUINHO (Marco Antônio de A. Santos)
Data de Nascimento: 31-10-1962
Atividade: Técnico Indigenista da FUNAI
Mãe: Maria Elba de Albuquerque Santos
Pai: João Francisco **dos Santos Filho**



Nome: MATINHO (Manoel de Matos Lino)
Data de Nascimento: 15-08-1954
Atividade: Mestre da Cultura Popular, Pedreiro, Artesão, Pifeiro
Mãe: Domiciniana de Freitas
Pai: Alfredo Lino



Nome: Megarom Inácio de Matos da Silva
Data de Nascimento: 21-07-1986
Atividade: Músico (cantor, flautista)
Mãe: Claudeci de Matos
Pai: Eliziário Inácio da Silva



Nome: MESTLÊ (Jailson Correia Daca)
Data de Nascimento: 14-04-1977
Atividade: Professor de língua materna
Mãe: Maria Luiza Ribeiro da Silva
Pai: João Correia Daca



Nome: NATHAXKYA (Jairlene Ferraz de Siqueira)
Data de Nascimento: 15 – 09 - 1087
Atividade: Cantora e Agricultora
Mãe: Maria Brasilina de Amorim
Pai: Jair Ferraz de Siqueira



Nome: NATXA (Emany Araújo de Sá)
Data de Nascimento: 16-12-1985
Atividade: Assistente Escolar e Microempresária
Mãe: Marilene Araújo de Sá
Pai: Cícero Ferreira de Sá



Nome: PAJÉ EDMAR (Gildiere Pereira Ribeiro)
Data de Nascimento: 24/03/1985
Atividade: Professor de língua materna Yaathê
Mãe: Lucineide Ribeiro
Pai: Cildo Pereira



Nome: PAJÉ AWASSURY (Awassury Araújo de Sá)
Data de Nascimento: 22/11/2984
Atividade: Professor de Yaathê
Mãe: Marilena Araújo de Sá
Pai: Cícero Ferreira de Sá



Nome: PEDRINHO (Pedro Siqueira Souza)
Data de Nascimento: 14 02 1970
Atividade: Serralheiro, Agricultor, Artesão, Músico
Mãe: Anelita Siqueira Souza
Pai: José Augusto de Souza



Nome: PONÃ (Iaponã Pereira de Amorim)
Data de Nascimento: 21-07-1996
Atividade: Professor de Yaathê (cantor e compositor)
Mãe: Angela Maria Pereira
Pai: Design Gráfico



Nome: LENON-SAWÊ (Lenildo de Matos)
Data de Nascimento: 06 – 01- 1978
Atividade: Artesão – Agricultor – Pintos – Cantor - Violonista
Mãe: Noemia Caetano Santos Matos
Pai: Olímpio Luiz de Barros



Nome: SEU FÉLIS (Félix Machado Correia)
Data de Nascimento: 15-09-1936
Data de Falecimento: 17-10-2021
Atividade: Agricultor, artesão
Mãe: Maria Pastora da Conceição
Pai: José Correia Machado



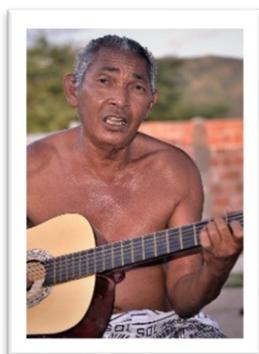
Nome: Siato Araújo de Sá
Data de Nascimento: 21-05-1992
Atividade: Técnico em computação
Mãe: Marilena Araújo de Sá
Pai: Cícero Ferreira de Sá



Nome: TAFKEA (Procópio Cruz)
Data de Nascimento: 01-09-1983
Atividade: Artesão – Puxador e líder de grupo cultural
Mãe: Lidinalva Sarapó
Pai: Antônio Cruz



Nome: TIÉ (Izaquiel Braz de Oliveira)
Data de Nascimento: 04-02-1956
Atividade: Secretário de Cultura de Águas Belas
Mãe: Maria Ângela da Conceição
Pai: Salustiano Braz de Oliveira



Nome: TOWÊ (Antônio Veríssimo Machado)
Data de Nascimento: 01-05-1961
Atividade: Professor de Karatê, artesão, líder de grupo cultural
Mãe: Maria Veríssimo Machado



Nome: TWOUKLAKA (Clóvis Barbosa de Lima)
Data de Nascimento:
Atividade: Artesão, pedreiro, Puxador de Cafurna, prof. de Artes
Mãe: Elizabeth de Matos
Pai: Basílio Barbosa de Lima



Nome: VALDO DO XIXIAKLA (Reginaldo Alves Santos)
Data de Nascimento: 10-09-1975
Atividade: Técnico em Agropecuária, Vereador
Mãe: Joana Inácia da Silva Santos
Pai: Reginaldo Alves Santos



Nome: WADJA (Marilena Araújo de Sá Araújo de Sá)
Data de Nascimento: 17-12-1955
Data de Falecimento: 24-01-2024
Atividade: Professora-Aposentada (FUNAI)
Mãe: Maria Júlia Severo de Araújo
Pai: Francisco Joventino Souza de Araújo



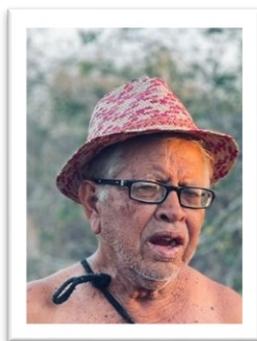
Nome: WALÊ (Jacildo Ribeiro de Araújo)
Data de Nascimento:
Atividade: 18-09-1977
Mãe: Maria do Ó de Araújo
Pai: Frederico Ribeiro da Silva



Nome: Wilke Torres Melo
Data de Nascimento: 05-02-1981
Atividade: Antropólogo da SESAI
Mãe: Zuleide Torres da Hora



Nome: WITXO (Mike Torres de Sá)
Data de Nascimento: 14-08-1983
Atividade: Artesão, Cientista Social, Xamanismo
Mãe: Zuleide Torres da Hora



Nome: XIXIÁ (Abdon dos Santos)
Data de Nascimento: 07-07-1944
Atividade: Professor de Yaathê, Cantor, Compositor,
Artesão, Agricultor
Mãe: Maria do Ó de Brito
Pai: João Francisco dos Santos



Nome: Yaimim Araújo Ramos Freitas
Data de Nascimento:
Atividade: Sec. de Assuntos Indígenas (2020), Artesão; Puxador de
Cafurna
Mãe: Cintia Viana Araújo
Pai: Elidio de Freitas



Nome: Yris Almeida Brito
Data de Nascimento: 06 – 06 – 1996
Atividade: Graduanda em Nutrição (UFCG – 2016)
Mãe: Yara Almeida da Conceição
Pai: Regivaldo Alves Santos (Valdo do Xixiakla)

APÊNDICE 3 – FULNI-Ô E AS MÚSICAS NÃO INDÍGENAS

Nº	Produções Sonoras	Abrangência
1	Adilson Ramos	Nacional
2	Aguinaldo Timóteo	Nacional
3	A-ha	Internacional
4	Alceu Valença	Regional
5	Alcimar Monteiro	Regional
6	Alexandre Pires	Nacional
7	Altemar Dutra	Nacional
8	Andrea Bocelli	Internacional
9	Anita Cantando	Internacional
10	Antônio Marcos	Nacional
11	Aviões do Forró	Nacional
12	Augusto Calheiros	Nacional
13	Banda Shumayá	Regional
14	Belchior	Nacional
15	Beyoncé	Internacional
16	Bezerra da Silva	Nacional
17	Caetano Veloso	Internacional
18	Calcinha Preta	Nacional
19	Carlos Alberto	Nacional
20	Cazuza	Nacional
21	Charles Brown	Internacional
22	Chiclete com Banana	Nacional
23	Cordel de Fogo Encantado	Nacional
24	Daire Straits	Internacional
25	Dieguinho do Acordeon e os Pesos do Forró	Regional
26	Djavan	Internacional
27	Dominguinhos	Internacional
28	Dorgival Dantas	Nacional
29	É o Tchan	Nacional
30	Elba Ramalhoo	Nacional
31	Elza Soares	Internacional
32	Fábio Jr.	Nacional
33	Fagner	Nacional
34	Fala Mansa	Internacional
35	Flávio José	Regional
36	Forró Sacana	Nacional
37	Frank Aguiar	Nacional

38	Geninho Batalha	Regional
39	Guilherme e Santiago	Nacional
40	Guns N' Roses	Internacional
41	Gustavo Lima	Nacional
42	Ivete Sangalo	Internacional
43	Jackson do Pandeiro	Nacional
44	Jorge de Altinho	Regional
45	Jorge e Mateus	Nacional
46	José Augusto	Nacional
47	José Ribeiro	Nacional
48	José Roberto antigo	Nacional
49	Led Zeppelin	Internacional
50	Legião Urbana	Nacional
51	Leonardo	Nacional
52	Limão com Mel	Nacional
53	Luciano Pavarotti	Internacional
54	Luiz Gonzaga	Internacional
55	Magnífico	Nacional
56	Marcia Felipe	Nacional
57	Mariah Carey	Nacional
58	Marinês	Nacional
59	Marisa Monte	Nacional
61	Mastruz com Leite	Nacional
62	Michael Jackson	Internacional
63	Milton Nascimento	Internacional
64	Mozart (Rondo Alla Turca)	Internacional
65	Nelson Gonçalves	Internacional
66	Nelson Ned	Nacional
67	Obina Shock	Nacional
68	Pablo	Nacional
69	Paula Fernades	Nacional
70	Paula Toller (Kid de Abelha)	Nacional
71	Paulo Ricardo	Nacional
72	Paulo Sérgio	Nacional
73	Pavarote	Internacional
74	Pet Shop Boys	Internacional
75	Petrúcio Amorim	Regional
76	Pink Floyd	Internacional
77	Plácio Domingos	Internacional
78	Queen	Internacional
79	Raça Negra	Nacional
80	Rapa	Nacional
81	Raul Seixas	Nacional

82	Reginaldo Rossi	Nacional
83	Rick Rocha	Regional
84	Roberto Carlos	Internacional
85	Roberto Cavalcanti Barradas	Nacional
86	Roberto Muller	Nacional
87	Rodolfo Melo	Regional
88	Roupa Nova	Internacional
89	RPM	Internacional
90	Saia Rodada	Nacional
91	Sandy	Nacional
92	Seu Jorge	Internacional
93	Shania Twaian	Internacional
94	Silvinho	Nacional
95	The Fivers	Nacional
96	Tiago Rocha	Regional
97	Tiaguinho	Nacional
98	Tim Maia	Nacional
99	Toquinho	Nacional
100	Três dos Nordeste	Nacional
101	Trio Nordestino	Nacional
102	Unha Pintada	Regional
103	Valdique Soriano	Nacional
104	Vicente Celestino	Nacional
105	Vinicius de Moraes	Internacional
106	Wesley Safadão	Nacional
107	Xuxa	Nacional
108	Zé de Almeida	Regional
109	Zé Gonzaga	Nacional
110	Zé Ramalho	Nacional
111	Zezé de Camargo e Luciano	Nacional
112	Zezo	Nacional
113	Zizi Possi	Nacional

ANEXO 1 – DESCRIÇÃO TOLÊ POR MARIO MELO

Vio-os, por três vezes dança o tolê.

As pessoas destinadas a dança - nem todos a sabem e os mestiços são impedidos de aprende-la - preparam-se numa palhoça. Os homens em trajes comuns - outrora de tangas e braselêtes de penas e cocares - e as muleres com os vestidos memlhores de cores vivas e barretinas de papel escarlata, uns e outros sempre descalços.

A' frente, braço esquerdo sobre ombro direito e braço direito sobre ombro esquerdo, os dois musicistas principaes e únicos homens que participam da dança e dela são os mercadores, ou, para dar ideia numa expressão inapropriada ao caso, os mestre-salas. Sustentam na mão livre uma espécie de um metro ou mais de comprimento, a que chamam iakithxá. De diâmetros diferentes, a mais grossa, no diapasão de contrabaixo, serve para a marcação nos primeiros tempos de contrabaixo, serve para a marcação nos primeiros tempos de compasso, enquanto a outra, adequada à escala de barítono faz o papel de trombone no acompanhamento, em notas mínimas, sempre as mesmas, que os intrumentos não permitem mais que uma.

A seguir, dois outros homens com maracás, isto é, dois cabaços com sementes de molungú, os quaes são agitados aos primeiros tempos dos compassos, em sincronismo com o iakitxá que dá a nota da marcação. Esses macacás são sagrados, passam de geração a geração e vivem sob a guarda de dois carnijós litimos, eleitos no ouricuri. Não há preço para compre-los e nenhum profano pode toca-los.

Por fim as mulheres. A estas compete o canto, que os maracás e os iakitxás acompanham. A música é monótona, sem palavras, numa expressão dolente e quase invariável.

Marcham a dois de fundo até o terreiro previamente escolhido. Em chegando, sem mudança de ritmo, formam semi-circulo. A circunferência é fechada pelos assistentes.

Os musicistas dos iakitxás abandonam o ponto em que se achavam colocados e vem para o centro, sempre abraçados, em pirgêtas e sapateados que invejariam peritos dansarinos de solo-inglês. Movimentam-se como um só

corpo de quatro pernas, fazem medidas com os iakitxás, numa espécie de cumprimento à assistência, saltam, rodopiam, e, por fim, baixam a tuba, cada um ao pé da mulher que escolhe. As duas cetixonkias abandonam o lugar que guardava, e enquanto os dansarinos voltam para o centro do círculo, nos seus passos exóticos, ora baixando ora levantando os instrumentos, as dansarinas rodopiam em torno dos iakitxás em passos miudinhos, numa proficiência que dá ideia de estarem deslizando, sem, por qualquer circunstância, afastarem a vista dos iakitxás, que parecem atrair-las como ímã ao metal. Semelham mariposas em torno de um foco de luz. E, enquanto dançam, as outras cetixonkias cantam o canto monótono e dolente, os maracás caracaxam como cauda de cristal e as tubas preenchem a esquisita harmonia.

Ao fim de alguns minutos, os tocadores de iakitxás vão fazendo recuar as dansarinas até o ponto em que as foram buscar, renovam as dansarinas até o ponto em que as foram buscar, renovam as medidas com as tubas, saracoteiam, atraem mais duas cetixonkias, fazem-nas repetir os passos das primeiras e assim até terminar a parte, quando todas as caboclas, aos pares, tenham dançado.

Cada parte do tolê assenta na fauna basílica; ora é o passo da asa-branca (ave columbiforme), ora o passo do urubu, ora o peixe no curral. Por onde se vê que o Fox-trot não é novidade...

Quis registrar na pauta algumas melodias do tolê, após as dansas, quando colhia vocábulos do iatê, mas os carnijós, que vira na dança, recusaram cantá-las, com a alegação de não as sabiam. Recorri a um dos mestres do iakitxá e este fez-me compreender que o tolê era do culto externo do jurupari. Não poderia ser ensinado senão no ouricuri e aos carnijós de puro sangue, por constituir tradição da tribo. (MELO, 1930:194-196)

ANEXO 2 – PARTITURAS ESTEVÃO PINTO

Motivos ou temas de alguns dos Torés dançados e cantados pelos Fulniô:

Edição*1:

Jaelson Farias

I Dondozinha [🎵 - link](#)



II Urubu da Serra Negra [🎵 - link](#)



III (falta o nome) [🎵 - link](#)



© 2022 by Jaelson Farias, Viçosa-MG, Brasil.

*1 Texto musical extraído do livro Etnologia brasileira (Fulniô - os últimos tapuias) do Prof. Estevão Pinto.
obs: Os temas VIII (Sabá branco) e XII (Passo do cavalo) estavam ilegíveis na cópia disponível

mas de alguns dos Torés dançados e cantados pelos Fulniô

IV (falta o nome)  - [link](#)V Aruaná  - [link](#)VI Meu periquinho maracaña  [link](#)

temas de alguns dos Torés dançados e cantados pelos Fulniô

VII Canindé  - [link](#)IX Cruzeiro do sul  - [link](#)x Peixe  - [link](#)xi Oalyá  - [link](#)



Motivos ou temas de alguns dos Torés dançados e cantados pelos Fulniô

xiii Khwayá (papagaio)



xiv Asa Branca



xv (falta o nome)



xvi (falta o nome)

