

A RESISTÊNCIA DO POVO INDIGENA FULNI-Ô SOB A PERSPECTIVA DECOLONIAL

The resistance of the Fulni-ô Indigself-declaration and the dangers of the myth of “Racial Democracy”

Vanessa Barboza Pinto

Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Recife, PE, Brasil

Dra. Valdênia Brito Monteiro

Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Recife, PE, Brasil

Resumo

Este artigo analisa a história do povo indígena Fulni-ô e as mobilizações pela afirmação sociocultural e preservação do território. A partir de uma perspectiva decolonial, o estudo questionou as narrativas dominantes, valorizando os conhecimentos e práticas ancestrais dos Fulni-ô. A pesquisa evidenciou uma forma poderosa de resistência, possibilitando que o povo fortaleça a identidade, a afirmação sociocultural e a reivindicação de direitos. Através de uma revisão bibliográfica, o texto destacou a importância da resistência para a afirmação da identidade e autonomia sociocultural, especificamente em um contexto marcado por séculos de opressão e marginalização. Ao analisar as estratégias de resistência sociocultural, o artigo buscou contribuir para a visibilização de um povo que, apesar dos desafios, continua mobilizado pela valorização dos modos de vida e a construção de um futuro justo e equitativo.

Palavras-Chave: Povo Indígena Fulni-ô. Resistência. Decolonialidade.

Abstract

This article analyzes the history of the Fulni-ô indigenous people and their mobilizations for sociocultural affirmation and preservation of their territory. From a decolonial perspective, the study questioned dominant narratives, valuing the ancestral knowledge and practices of the Fulni-ô. The research highlighted a powerful form of resistance, enabling the people to strengthen their identity, sociocultural affirmation, and claim their rights. Through a bibliographic review, the text highlighted the importance of resistance for the affirmation of identity and sociocultural autonomy, especially in a context marked by centuries of oppression and marginalization. By analyzing sociocultural resistance strategies, the article sought to contribute to the visibility of a people who, despite the challenges, continue to mobilize for the appreciation of their ways of life and the construction of a fair and equitable future.

Keywords: Fulni-ô Indigenous People. Resistance. Decoloniality.

INTRODUÇÃO

Expor a história oculta de séculos de violências brutais, escravidão e exclusão dos povos originários possibilita compreender o papel que a historiografia tradicional desempenhou — e ainda exerce — ao adotar a perspectiva dos invasores/colonizadores europeus. Essa visão contribuiu para moldar um imaginário social que desumaniza os povos e menospreza as expressões socioculturais nativas, reforçando a ideia de que seriam desprovidos de humanidade e sem valor. Romper com o eurocentrismo de um sistema mundo construído a partir da invasão na América, a chamada “descoberta” em 1492 ou o chamado “novo mundo” — marco da explicação da “modernidade” é um desafio. Essa construção foi elaborada a partir de um “lugar de fala” dominante, perpetuando o racismo, preconceitos e discriminações. A narrativa reflete as relações desiguais em torno do poder, sociabilidade, gênero, economia, natureza, expressões socioculturais e outros aspectos, resultando na dominação do outro e na subordinação de conhecimentos.

O texto buscou entender como o povo Fulni-ô historicamente resiste, afirmando as expressões socioculturais, evidenciando as formas de resistência e adaptação que esse povo utiliza para reafirmar sua identidade, com conhecimentos e práticas tradicionais em um contexto de constantes pressões externas. A análise buscou visibilizar as estratégias de fortalecimento sociocultural nas mobilizações por reconhecimento e autonomia, contribuindo para a valorização do modo de vida dos Fulni-ô.

O conhecimento é um território em constante disputa, refletindo diferentes cosmovisões. Para os povos originários, a visão de mundo é uma de interconexão profunda: “tudo é uma coisa só, tudo está em ligação com tudo, e nada escapa à trama da vida [...] reverenciamos a terra como grande mãe que nos alimenta e acolhe, e ninguém foge ao seu destino” (Munduruku, 2009, p. 27). A cosmovisão eurocêntrica privilegia um modelo de suposto desenvolvimento predatório, rompendo com relações ancestrais.

A resistência desempenha um papel crucial nas afirmações socioculturais, especificamente em contextos de opressão histórica e marginalização. Ao resistir, os povos não apenas desafiam as forças que tentam apagar as identidades nativas, mas também reafirmam a importância das práticas, conhecimentos e visões de mundo. A resistência sociocultural é, portanto, uma forma de ratificar as (des)continuidades de um legado

ancestral, garantindo que as chamadas tradições e valores, muitas vezes silenciados ou distorcidos, sejam reafirmados.

É por meio da resistência que se reafirma a dignidade e a autonomia de um povo, possibilitando que as expressões socioculturais sejam reconhecidas, valorizadas e socializadas. Sob a perspectiva da decolonialidade, é possível questionar essas situações impostas, evidenciando os conhecimentos e práticas desconsideradas ao longo da História.

A pesquisa bibliográfica foi realizada a partir de referências teóricas publicadas. Este artigo está dividido em três partes: 1) a história do povo indígena Fulni-ô; 2) a afirmação sociocultural como forma de resistência; e 3) o Yaathê: a língua sagrada do povo Fulni-ô.

A HISTÓRIA DO POVO INDÍGENA FULNI-Ô

O povo indígena Fulni-ô habita no município de Águas Belas, situado a aproximadamente 310 quilômetros de Recife, capital do estado de Pernambuco. Segundo dados do Censo 2022, divulgados em 2023, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população Fulni-ô era composta por 5.627 indivíduos, sendo o único povo no Nordeste, excetuando o Maranhão, que mantém a língua materna, o Yaathê ¹(DÍAZ, 2018).

A vida dos Fulni-ô ocorre, principalmente, em duas localidades diferentes. Uma delas nas proximidades da cidade de Águas Belas, onde reside a maior parte da população indígena e estão localizadas as instalações do Posto da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), da Igreja Católica Romana e outros pontos de apoio aos Fulni-ô, como a Unidade Básica de Saúde (UBS) e as escolas. A outra localidade é denominada Ouricuri, local sagrado situado a cerca de seis quilômetros do centro da cidade, para onde os Fulni-ô se deslocam entre os meses de setembro e novembro, a fim de realizar o ritual mais importante de sua religiosidade (DÍAZ, 2018). Contudo, para entender o contexto atual desse povo, é preciso remontar à História.

A cidade de Águas Belas é cortada pelo rio Ipanema, que deságua no rio São Francisco, e, nos arredores, sendo possível avistar a Serra do Comunaty, local habitado por antigos povos indígenas, antes do surgimento dos Fulni-ô. Isso porque esse povo é o resultado da união de cinco grupos que habitavam a região onde, na atualidade, se encontra a cidade de Águas Belas.

¹ *latê*, em português moderno.

O primeiro e principal povo era o Floklasa, viviam à margem do rio e se autodenominava "Fuliido", significando "povo que vive/anda no rio" (denominação que deu origem ao nome Fulni-ô). O segundo povo era os Fola, habitavam a região por trás da Serra do Comunaty. Por viverem próximos, esses dois grupos compartilhavam conhecimentos socioculturais e religiosos. O terceiro grupo era composto predominantemente por indivíduos em constantes deslocamentos, por vezes se instalando na margem do rio Ipanema, conhecidos como Walkiá-Fuli. Além deles, havia os Carapotós Tapuias, oriundos do litoral pernambucano, conhecidos como guerreiros, e os Xokó, que percorreram Alagoas margeando o rio São Francisco antes de se estabelecerem em Águas Belas, após a colonização portuguesa no Brasil a partir de 1500. Embora os Xokó não falassem a mesma língua que os demais, deixaram como herança os conhecimentos de cânticos, instrumentos (maracá, flautas e búzios) e a dança conhecida como Toré (PINTO, 1956).

Foram os Xokó que alertaram os demais sobre a chegada dos colonizadores ao Brasil, destruindo aldeias e matando os habitantes nativos. Embora falassem outra língua, estabeleceram meios de comunicação com os outros povos. Diante do perigo, os Fola sugeriram a união de todos para resistir aos ataques. Os Floklasa mantiveram-se nas margens do rio, de forma separada dos demais, mas se reuniam com os outros grupos em um novo local para vivenciar e praticar os rituais, equivalente à prática do Ouricuri atualmente. Esse local tornou-se um espaço de reunião para afirmar as memórias da unificação dos cinco povos/troncos (SÁ2, 2014).

O ritual do Ouricuri recebe esse nome devido à importância dada pelo povo Fulni-ô à palmeira com a mesma denominação. Além de ser utilizada pelos cinco troncos/povos, justificando a reunião de todos, a palmeira também era empregada na construção de casas e na confecção de diversos artigos de artesanato. Pela grande importância, tornou-se muito admirada pelos Fulni-ô, resultando na denominação do ritual em homenagem (PINTO, 1956).

Após a unificação dos grupos, foram denominados pelo etnônimo “Carnijós” ou “Carijós”, e os registros históricos com essa denominação remontam ao século XVII:

² Marilena Araújo de Sá, indígena Fulni-ô e professora, “coleta documentos e depoimentos indígenas desde mais de 30 anos, estimulando uma série de pessoas idosas relatar suas memórias, e tornou-se um tipo de historiadora privilegiada da etnia” (Schröder, 2012, p. 19).

(...) foi possível encontrar, em meio ao material do Arquivo Histórico Ultramarino, a minuta de um documento de 1684 que ajuda a confirmar a presença Carnijó naquela região desde o século XVII. Seria um Alvará (contendo decisões do rei D. Pedro II) enviado para o governador da capitania de Pernambuco, D. João de Sousa de Castro. Nesse material, o rei ordena que a administração das aldeias de Ararobá, Limoeiro, Carnijó e Palmar, sejam entregues à Congregação do Oratório e que não seriam válidas as desculpas dos congregados de tal ordem recusando-se a cumprir as determinações vindas de Portugal (Quirino, 2006, p. 34).

Com a reunião dos cinco troncos/povos, com a chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil e o processo de violências contra os povos indígenas, é preciso destacar que a visão dos não indígenas, tanto no período colonial, quanto no imperial, foi que esses povos estavam destinados a desaparecer e as aldeias tidas como espaços transitórios (QUIRINO, 2006). O século XIX, portanto, marcou a transição da pensada questão indígena de uma questão de mão de obra para uma questão de terras, com a intensificação da cobiça pelas terras indígenas, resultando na intensificação dos conflitos com invasores latifundiários e frequentes perdas dos territórios dos povos originários.

A partir do reconhecimento pelos portugueses da existência de povos originários próximos ao Rio Ipanema, foi iniciada a tentativa de extinção desses povos. No entanto, houve resistência por parte dos povos indígenas, atacados por não-indígenas. Para contornar essa situação, missionários foram enviados com o objetivo de catequizar as populações locais. No que diz respeito ao território, no início do século XVIII, o Rei de Portugal tomou medidas para estabelecer e supostamente proteger os aldeamentos, determinando a doação de uma légua de terra para as aldeias habitadas com pelo menos 100 casais indígenas, e ordenando a fusão das aldeias menores. Sendo importante destacar essas ações do monarca para os aldeamentos missionários, foram com base em documentos desse período que começaram a ser definidos o domínio territorial dos Carnijó (QUIRINO, 2006), porém não significando pacificidade para o território do povo Fulni-ô:

Mas, essa limitação territorial não representou o fim ou pelo menos a atenuação das contendas entre os Carnijó e os não-índios. Um dos fatos que ajuda a provar que a lei não foi executada diz respeito à extinção do aldeamento (no século XIX) e à permanência dos conflitos entre índios e não-índios por questões territoriais. E tanto no século XX, quanto nos dias de hoje essa delimitação não é válida para atenuar contendas, assim apresentarei mais adiante. Águas Belas viveu e vive em situação de conflito permanente, em estado de tensão promovido pelo crescimento da municipalidade, pela penetração de posseiros e pela permanência e acomodação de arrendatários na área indígena (Quirino, 2006, p. 40).

Aproximadamente no século XVIII, iniciou um contato mais intenso entre indígenas e não-indígenas, a partir da chegada de João Rodrigues Cardoso, descendente da nobreza portuguesa. Segundo Schröder (2012, p. 37), “ele foi o responsável pelas primeiras iniciativas que deram origem ao povoado de Ipanema, no local da antiga missão da Lagoa”. Esse coronel construiu autoridade e influências sobre os indígenas na região, convencendo-os a formalizar a doação de grande parte das terras para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Posteriormente, essas terras foram arrendadas para o povoamento da região, que se tornaria a cidade de Águas Belas.

Esta doação foi justificada por uma história repassada pelos anciãos Fulni-ô, sendo relatado que a aldeia original dos indígenas estava localizada onde atualmente é o centro de Águas Belas, perto de uma lagoa. Durante uma caçada, os indígenas encontraram uma imagem que os impressionou pela beleza, mas, embora parecesse uma mulher, não falava nem se movia. Intrigados, levaram a imagem para a aldeia. Algum tempo depois, um não-indígena, chamado José Cardoso, apareceu e tentou convencer os indígenas que a imagem era uma proteção divina vinda do céu. E presenteou os indígenas com fumo e orientando-os a devolver a imagem ao local onde a haviam encontrado.

Após isso, a imagem desapareceu várias vezes, aumentando a curiosidade dos indígenas. Para saber se a imagem era realmente divina, um dos indígenas mordeu o dedo da imagem, mas, neste momento, Cardoso retornou e sugeriu a construção de uma cabana no local, afirmando que a imagem era uma divindade destinada a proteger os nativos. Convencidos pela explicação de Cardoso e pela crença nas divindades da Natureza, os indígenas seguiram a orientação e construíram a cabana para abrigar a imagem. Mais tarde, essa cabana se tornaria a Igreja Matriz de Águas Belas. Desde então, Nossa Senhora da Conceição passou a ser venerada pelos Fulni-ô como a mãe de Deus (Sá, 2014).

Contudo, importa destacar que até mesmo esta “doação” é questionável, pois é plenamente possível ter ocorrido uma manipulação por parte dos não-indígenas para obterem a posse da localidade. Ainda, destaca-se que não há documentação comprovando que a área foi dada pelos povos originários, e sim pelo Sargento-Mor dos Índios, oficiais e Soldados da época:

Fica evidente que os próprios Fulni-ô nunca fizeram a doação, mas que ela foi outorgada pelo Sargento-Mor dos Índios, Oficiais e Soldados. No documento, os indígenas não aparecem como sujeitos jurídicos, o que nem era prática na época, embora fosse justamente esse procedimento que levou o Diretor Parcial dos Índios de Águas Belas, Lourenço Biserra Albuquerque Maranhão, a questionar a doação numa carta ao Presidente da Província de Pernambuco, Domingos de Souza Leão, datada de 12 de agosto de 1864 e reproduzida no Anexo 4 (“[...] me parece que os índios não podiam fazer uma tal doação, [...]”). Com base nessa documentação, é possível concluir que o núcleo da cidade de Águas Belas foi iniciado numa área sobre a qual não existe nenhuma informação sobre como os próprios indígenas a cederam (Schröder, 2012, p. 40).

A suposta doação teve como consequência o surgimento e a expansão da cidade de Águas Belas nos entornos das terras Carnijó, atualmente identificados como Fulni-ô.

No final do século XIX, o povo indígena enfrentou uma situação de marginalização e perda territorial. À medida que o povoamento crescia na atual região de Águas Belas, intensificava-se a animosidade entre indígenas e não-indígenas, uma tensão não se limitando àquela localidade, mas se estendendo por toda a região Nordeste. Ocorreram diversas mudanças na legislação agravando a situação, entre as quais as citadas abaixo. (QUIRINO, (2006, p. 43):

- Em 1850, a Lei de Terras agravou ainda mais a situação dos indígenas, ao permitir o confisco das terras das aldeias e a regularização das propriedades rurais, especificamente as terras dos indígenas "confundidos" na sociedade. Essa legislação desencadeou uma forte disputa entre não-indígenas, invasores nas terras indígenas, esses expulsos dos territórios.
- Em 1861, o Governo Imperial decretou a extinção do Aldeamento de Ipanema, e a cidade de Águas Belas foi elevada à categoria de vila em 1871, aumentando ainda mais a pressão sobre os indígenas, subjugados pela população local, com nativos vivendo em condições precárias.

- No período seguinte, entre 1873 e 1875, o Governo Imperial decretou a extinção de vários aldeamentos indígenas no Brasil, incluindo o de Ipanema. A justificativa era a alegação que as populações indígenas haviam sido assimiladas pela sociedade e, portanto, não mais necessitavam de proteção ou direitos específicos. Isso favoreceu a apropriação das terras indígenas pelos não-indígenas, intensificando os conflitos.
- Em 1877, na tentativa de mitigar os conflitos, o engenheiro Luís José da Silva foi enviado para demarcar as terras do antigo aldeamento de Ipanema, distribuindo lotes para as famílias indígenas. Contudo, a demarcação foi considerada irregular e a situação se arrastou, com os não-indígenas invadindo progressivamente as melhores terras. Esse processo resultou em um litígio prolongado, culminando em violências e animosidade entre os Fulni-ô e a população não-indígena, enquanto os indígenas, sem apoio governamental, eram forçados ao silêncio étnico e ao afastamento territorial.

Sendo necessário pontuar sobre a participação dos Fulni-ô na Guerra do Paraguai:

O caráter de relações entre indígenas e não-indígenas em Águas Belas ficou patente durante a Guerra do Paraguai. Logo que o Governo Imperial decretou o voluntariado, Águas Belas concorreu com 72 homens, formando uma companhia, sendo em sua grande maioria índios recrutados à força em ação enganosa, como relatam tanto Melo (1930:193) quanto Vasconcelos (1962: 126) e Silva (2005) com base na história documental e oral. Segundo estes relatos, foi Apolinário Maranhão que partiu com essa companhia em 22/06/1865, ameaçando os soldados indígenas a não revelar às autoridades provinciais e imperiais que foram recrutados involuntariamente e à custa de ardil. Não se sabe quantos desses soldados Fulni-ô morreram nos campos de batalha nem quantos voltaram, mas, segundo a história oral indígena, a grande maioria nunca retornou (Schröder, 2012, p. 44).

Embora não exista nenhum documento atestando a veracidade do ato da Princesa Isabel para os anciões Fulni-ô foi essa participação na Guerra que garantiu à demarcação e ao loteamento das terras em 1877, como um suposto gesto de gratidão da Princesa pelos serviços prestados (Sá, 2014). Possivelmente, o envio forçado de indígenas para a Guerra demonstrava de forma explícita as violências contra os povos indígena, não se restringindo aos Fulni-ô, pois também existem memórias no povo Xukuru de Ororubá sobre a participação dos antepassados na Guerra do Paraguai (Silva, 2005).

Esse cenário de conflitos e injustiças somente começou a mudar no século XX, quando os Fulni-ô, com o apoio do Padre Alfredo Pinto Dâmaso e do Serviço de Proteção aos Índios

(SPI), apoiaram os indígenas que posteriormente iniciaram a mobilização para recuperar as terras, reafirmando a identidade indígena. Esse processo de afirmação étnica foi fundamental para os Fulni-ô, marcando uma nova fase na história para esse povo indígena, ainda na atualidade lembrada por meio das memórias coletivas e das mobilizações políticas em defesa dos direitos históricos.

A AFIRMAÇÃO SOCIOCULTURAL COMO FORMA DE RESISTÊNCIA DECOLONIAL

A decolonialidade surgiu como uma crítica ao pensamento hegemônico e eurocêntrico, a partir de outras fronteiras e concepções de mundo. As práticas de resistência coletiva tornam-se uma forma de mobilização contra as injustiças e violências geradas pelo processo colonial. Segundo Quijano (2005), embora as estruturas coloniais tenham sido formalmente desmanteladas, a lógica de dominação e hierarquização racial e sociocultural persistiu, moldando as sociedades latino-americanas e sustentando desigualdades. A colonização não foi apenas um processo de dominação territorial, mas também cultural, social e epistemológico. Os povos indígenas, ao resistirem à imposição de uma cultura e modo de vida alheios, estão praticando um ato de decolonialidade.

Alguns pontos expressam o porquê da importância da resistência para a teoria crítica decolonial: 1. Reivindicação de territórios e modos de vida: a mobilização pela terra e o direito de viver de acordo com os costumes, é uma forma de desafiar a lógica colonial que se apropriou dos territórios e tentou suprimir as expressões socioculturais nativas. Como escreveu Porto Gonçalves (2009, p. 29), “a luta pelo território assume caráter central, numa perspectiva teórico-política inovadora, na medida em que a dimensão subjetiva, cultural, sevê aliada à dimensão material – água, biodiversidade, terra”.

2. Decolonização do conhecimento: ao valorizar os conhecimentos tradicionais, línguas e cosmovisões, os povos indígenas resistem à imposição de um único modelo, aquele proveniente da Europa. Kambeba (2021) viu o silenciamento dos povos indígenas como uma forma de violência colonial buscando não somente dominar, mas também apagar as expressões socioculturais e identidades. Esse "silêncio compulsório" sendo a imposição de uma invisibilidade cultural, política e social sobre os povos indígenas, um apagamento da voz, dos conhecimentos e da história. Resistir, nesse contexto, é um ato de coragem contra esse apagamento, mantendo viva as memórias e tradições.

3. Autodeterminação: a busca por autodeterminação política e sociocultural é uma forma de romper com as relações de poder estabelecidas pela colonização. 4. Desconstrução de narrativas: a resistência indígena questionando as narrativas históricas, invisibilizando os povos e participação indígena na História.

É importante ressaltar que a forma como os povos indígenas resistem varia muito de acordo com os contextos históricos, socioculturais e políticos. A resistência indígena ocorre com outras reivindicações, como as de gênero, raça e classe. Cada povo indígena possui formas únicas de organização social, sistemas de conhecimentos e maneiras de resistir à colonização e às violências históricas. Para Krenak (2020), a resistência não é apenas uma mobilização contra a opressão, mas uma afirmação de um modo de vida valorizando a harmonia com a Terra, a afirmação sociocultural e espiritual, e uma crítica aos sistemas dominantes de poder. Propõe que uma resistência seja contínua, espiritual, e com espaço para novas formas de ser e estar no mundo. Refletindo sobre a relação dos povos indígenas com a terra e a Natureza, abordando a resistência como uma forma de defesa do próprio planeta e modos de vida ameaçados pelo sistema capitalista.

A afirmação das expressões socioculturais e religiosas pelos Fulni-ô tem sido uma forma poderosa de resistência à dominação externa, especificamente diante dos processos históricos de colonização, das mobilizações durante o período imperial e a ação da Igreja Católica, buscando extinguir as práticas religiosas dos povos originários. O ritual do Ouricuri do povo Fulni-ô é uma das manifestações mais significativas dessa resistência.

Cercado de segredos e restrições rigorosas, o ritual representa não apenas uma prática religiosa, mas um importante mecanismo de coesão social e a afirmação étnica. Durante o ritual, o acesso à “aldeia Ouricuri” é altamente restrito, com proibições explícitas para a entrada de “brancos” - como são denominados pelos Fulni-ô os não indígenas. Mesmo nos períodos de suspensão das atividades religiosas, os não indígenas não podem entrar sem uma autorização, garantindo a preservação de um espaço socioculturalmente seguro para os Fulni-ô:

O ritual ouricuriano é rodeado de muitas precauções e sigilos. [...] Essa restrição abrange os próprios indivíduos pertencentes a certos grupos indígenas, à exceção dos remanescentes de Pôrto Real do Colégio (215), onde moram, como se viu em outra parte deste estudo, os Natu, os Carapotó, os Shocó e alguns poucos de Cariri - uma simbiose religiosa que parece provir da incorporação de uma parte daqueles restos à cabilda dos Fulniô (sem nenhuma dúvida, a dos Shocó) (Pinto, 1956, p. 146).

Esses cuidados, além de refletirem a importância do ritual na identidade do povo, como uma barreira contra a negação sociocultural e as ameaças aos modos de vida indígenas. A proteção do sigilo é tão enraizada entre este povo que os Fulniô afirmam que aqueles revelarem para os "brancos" as práticas do ritual correm risco de vida, assim como aqueles a quem é revelado:

O segredo em torno do ritual ouricuriano garante, como observa Dias da Silva (216), a "continuidade da tribo" e constitui um dos elementos mais fortes da sua coesão social. Sabe-se que os infratores dessa interdição correm riscos pessoais e, quando se trata de algum Fulniô, o resultado é a sua morte prematura ou misteriosa (Pinto, 1956, p. 148).

Esta concepção e ensinamento é apresentada para as crianças desde o início do aprendizado, principalmente para as crianças com pai ou mãe não-indígenas. Vejamos o exemplo em uma pesquisa de campo realizada com o povo Fulniô:

Apenas para ilustrar, citamos o exemplo de um menino de 4 anos que, sempre que voltava do Ouricuri, sua mãe o questionava curiosamente sobre o que acontecia por lá. A sua irmã de 7 anos ficava observando e se aproximava fitando o irmão, que imediatamente afirmava: "Não sei, não me lembro, não fazemos nada lá". Em uma determinada vez a irmã ao se aproximar percebeu que o irmão estava começando a contar algo. Imediatamente, denunciou o irmão ao povo e este menino de 4 anos foi afastado e impedido temporariamente de ir ao Ouricuri, como forma de disciplinamento. A mãe chama essa filha de caboca braba, e com frequência faz a seguinte pergunta em voz alta: "como é que a irmã entrega o próprio irmão? E não sabe que sou mãe dela? Essa é caboca mesmo." Durante a pesquisa de campo que ainda está em andamento, uma das entrevistadas, que tinha sido casada com um não-indígena com quem teve 3 filhas, afirmou: "elas tinham um ótimo relacionamento com o pai e isso me assustava porque eu sempre pensava, ai meu Deus, será que elas vão contar alguma coisa? E elas nunca contaram, mas eu vivia essa aflição" (Marques et al. 2012, p. 33)

Neste sentido, ao protegerem rigorosamente as práticas religiosas e o espaço sociocultural, os Fulni-ô não apenas afirmam a identidade e língua nativa, frente às pressões da sociedade dominante. Portanto, a exigência de sigilo e as restrições de acesso ao ritual reforçam a coesão social interna e a resistência à influência de forasteiros, sendo vital para a afirmação étnica.

Além disso, o exemplo da vigilância sobre os mais jovens, aprendendo desde cedo a importância das expressões socioculturais e a disciplina em relação às chamadas tradições, evidencia o esforço contínuo para garantir que os valores sejam reafirmados. Assim, o ritual do Ouricuri torna-se não apenas um evento religioso, mas um potente símbolo de resistência sociocultural que, até a atualidade, fortalece os Fulni-ô na afirmação da história, da língua e dos modos de vida indígena diante das adversidades externas.

Durante o ritual existem práticas e normas que não são sigilosas, como a divisão de espaços entre homens e mulheres. Durante a noite, os homens se alojam em galpões separados das mulheres, que ficam em casas. Durante o período do ritual, é vedado o relacionamento sexual, embora não se exija uma abstinência total, mas sim que as relações ocorram fora do espaço sagrado. Além disso, são proibidos comportamentos como o consumo de bebidas alcoólicas, a escuta de música e até mesmo o ato de assobiar. Caso algum Fulni-ô consuma álcool, não poderá participar das atividades no ritual, assim muitos a evitam qualquer bebida embriagante durante esse período. Os anciãos explicam que o ritual é uma forma de oração e proteção para todos, de preces e intenções de bem-estar para o povo indígena (Díaz, 2018).

Essas práticas refletem o respeito que o local exige, e a maneira como o povo Fulni-ô as mantém evidencia a importância da expressão religiosa dos indígenas. Além disso, fundamental destacar que o próprio povo estabelece dois critérios para definir quem pode ser considerado Fulni-ô: "a exigência de ser filho de pai e/ou mãe Fulni-ô [...] e o de assistir ao ritual do Ouricuri desde a mais tenra idade" (Díaz, 2018).

Dessa forma, mesmo um adulto sendo filho de um Fulni-ô, caso não tenha participado do ritual desde o nascimento, não será considerado parte do povo. Da mesma forma, indivíduos sem ascendência Fulni-ô, mesmo casados com um membro da etnia, não podem integrar o período espiritual de três meses do ritual. Essa característica fortalece ainda mais a coesão social dos Fulni-ô, impedindo a infiltração de "brancos" na religião indígena e garantindo as chamadas tradições.

A importância do ritual é tamanha, que aqueles não residem em Águas Belas, “como funcionários, professores, policiais, durante a primeira semana do ritual pedem licença para se ausentarem do trabalho e se concentrarem na aldeia do Ouricuri; os que podem aí permanecem sem sair durante todo o ritual” (Díaz, 2018).

Tratando-se, portanto, de um momento de grande importância para este povo, pois é nele que se afirmam enquanto indígenas e manifestam sua espiritualidade, “é mais que o lugar de revitalização e socialização da prática e/ou lugar de afirmação do povo Fulni-ô, uma vez que é também a própria aldeia na maior acepção dessa palavra” (Marques et al. 2012, p. 34). Ainda, conforme relatos de antropólogos, é o ritual o ponto central da vida dos Fulni-ô:

Quem permanece entre eles por algum tempo percebe que a vida gira em torno do Ouricuri. É o principal assunto, o que mais emociona, a ocupação principal. Na aldeia de cá, o mais importante é viabilizar a mudança para a aldeia de lá. Entre o final de agosto e meados de dezembro, todos os Fulni-ô se mudam, só um motivo muito forte os impediria de fazê-lo, o que seria um infortúnio. Devoção religiosa, interesse no rito, gosto pelo viver “lá” cotidianamente, são motivações fáceis de encontrar na mudança. “Lá” elabora-se uma identidade grupal, os Fulni-ô exercem sua “qualidade”, esse é o ponto central (Schröder, 2012, p. 68).

O ritual do Ouricuri, com as normas e práticas restritivas, reflete a importância da afirmação da espiritualidade e como citado, a coesão entre os Fulni-ô. A divisão de espaços, a proibição de certos comportamentos e a ênfase na pureza e no respeito às tradições visam não apenas garantir a realização de um rito sagrado, mas também reforçar os valores de harmonia e proteção coletiva. Essas normas, que regulam desde a convivência social até os comportamentos individuais, são vistas como um meio de fortalecer os laços entre os indígenas e buscar o bem-estar espiritual e material de todos. Assim, o ritual do Ouricuri não é apenas um momento de devoção, mas também uma manifestação da identidade sociocultural e da sabedoria ancestral, orientando as práticas cotidianas dos Fulni-ô.

O Toré é uma expressão sociocultural e prática ritual não restrita apenas aos Fulni-ô, mas trata-se também de uma forma significativa de resistência deste povo. Esse ritual, incorpora dança, música e oração, sendo não apenas um elo de conexão entre o povo, mas também como uma forma de reafirmação da identidade e das expressões socioculturais indígenas frente à colonização portuguesa e as consequências.

Os Fulni-ô afirmam que o Toré praticado se diferencia do ritual realizado por outras etnias, devido ao profundo significado que carrega. Os Fulni-ô acreditam que o Toré foi concebido como um presente especial para Deus, criado pelos ancestrais como um gesto de devoção. Na visão do povo, o Toré é único e legítimo exclusivamente entre os Fulni-ô, pois teriam sido escolhidos para receber a visita divina e, em resposta, decidiram oferecer o ritual como forma de homenagem. Essa chamada tradição, dos antepassados, permanece viva até a atualidade como uma expressão de reverência a Deus (QUIRINO, 2006).

Por esta razão o Toré, mesmo quando diante de não-indígenas, é tratado com seriedade, pois evidencia aspectos essenciais da chamada tradição Fulni-ô, como um espaço onde a espiritualidade e as expressões socioculturais ancestrais são fortalecidas, criando um sentido de pertencimento e (des)continuidade sociocultural em um contexto de opressão e marginalização, pois “para os Fulni-ô, o Toré é uma dança tradicional que está relacionada ao universo sagrado” (Quirino, 2006, p. 120).

O Toré desempenha um papel essencial na afirmação da identidade étnica Fulni-ô e na defesa de direitos, ao mesmo tempo em que fortalece a identidade e contribui para a definição e proteção das fronteiras étnicas e físicas (Schröder, 2012).

Por outro lado, ocorrem também práticas como a cafurna, diferenciada do Toré. Os Fulni-ô afirmam que o “Toré é um ritual sagrado e a Cafurna é composta de várias danças mais frequentemente apresentadas em público” (Marques et al. 2012, p. 35). Portanto, são danças socioculturais, porém com diferentes significados. Assim, “quando praticam a cafurna e o samba de coco (estas são outras danças apresentadas pelo grupo) os índios divertem-se, brincam e participam conjuntamente (Quirino, 2006, p. 121)”.

O samba de coco é outra prática conhecida pelos Fulni-ô:

Os Fulni-ô também dançam o côco, uma manifestação cultural da qual até os visitantes podem participar. Mário Melo considera esse côco um pouco diferente de sua versão encontrada em Alagoas e outras regiões do Nordeste. No côco dos indígenas de Águas Belas, os homens se organizam em círculo, posicionando-se entre duas damas cada um, enquanto, no centro, fica o tirador dos versos, cujos refrões são entoados por todos em coro. Quando o canto começa, a roda se movimenta, e os cavaleiros dão passos ora para a direita, ora para a esquerda, acompanhados pelas damas. Em seguida, realizam uma meia-volta com sapateado, momento em que os cavaleiros oferecem as mãos às damas, permitindo que elas troquem de posição, passando da direita para a esquerda e vice-versa (Pinto, 1956, p. 144).

As chamadas práticas tradicionais, como o Toré e a cafurna, se entrelaçam com as mobilizações política e social, na afirmação Fulni-ô como um exemplo vibrante de resiliência frente à colonização e consequências. O Toré, a cafurna e o samba de coco, representam não apenas manifestações das expressões socioculturais, mas também estratégias de resistência e afirmação identitária. O Toré, em específico, com um significado sagrado, transcende a dimensão sociocultural, consolidando-se como um símbolo de espiritualidade, devoção e conexão com os ancestrais. E a cafurna e o samba de coco, embora distintas do Toré na dimensão religiosa, reforçam o sentido de coletividade e celebração. Essas expressões, entrelaçadas com as mobilizações por direitos e a afirmação das fronteiras socioculturais e físicas, destacam os Fulni-ô como um povo resiliente, com a herança sociocultural mesmo diante das adversidades impostas pelas relações históricas.

O YAATHÊ: A LÍNGUA SAGRADA DO POVO FULNI-Ô

A língua Yaathê outra forma de demonstração da resistência Fulni-ô. Sendo o único povo do Nordeste, excetuando o Maranhão, falante de uma língua nativa:

O Yaathe enfrentou pelo menos 500 anos de repressão, tendo sido até mesmo proibido durante a década de 20. A língua, além de sagrada, é também considerada entre os Fulni-ô como instrumento ou arma de proteção contra as opressões que sofreram por séculos, já que era uma maneira de não serem entendidos pelos não-índios. Por isso, o ensino da língua, assim como as informações sobre o Ouricuri, são terminantemente proibidos às pessoas de fora da comunidade (Funai, 2019).

Assim, as crianças aprendem o Yaathê principalmente com os familiares, mas é na Escola Bilíngue, localizada na aldeia³, que ocorre o ensino formal da língua indígena. A inclusão do Yaathê no currículo escolar e a oficialização em 2010 foram conquistas resultantes das mobilizações de professores Fulni-ô, como Marilena Araújo de Sá e o então Cacique João de Pontes. Assim, as crianças internalizam a língua tanto na sala de aula quanto por meio dos

³ “O Cacique, Sr. João de Pontes em conjunto com a referida professora Marilena criou a Escola Bilíngue Fulni-ô, a partir de meados da década de 1980. Ao perceberem que a língua materna de seu Povo poderia desaparecer com os anciãos, uma vez que até nas aldeias a língua utilizada pelos Fulni-ô para se comunicarem entre si era o Português, eles ressignificaram a escola considerando-a uma aliada nesse processo”. (MARQUES *et al.* 2012, p. 36).

cantos tradicionais, ensinados na escola, garantindo que se mantenha vivo e funcional no cotidiano. A importância se traduz na vinculação com o ritual do povo:

A sobrevivência extraordinária do Yaathe pode ser explicada por sua função decisiva no ritual do Ouricuri e na construção das fronteiras étnicas. A religião étnica, por exemplo, depende essencialmente do uso da língua indígena, que também representa um meio de iniciação a ela (SCHRÖDER, 2012, p. 8).

Estas especificidades do povo Fulni-ô podem justificar a interpretação que estes seriam um dos povos “menos aculturados” no Nordeste brasileiro:

É evidente que os remanescentes indígenas do vale do Ipanema e da serra do Comunati, embora formando uma sociedade fechada, não seriam exceção à regra geral. Assim, muitos traços do equipamento cultural dos Fulniô (cultura material e não-material) são alienígenas ou, pelo menos, sofreram influências estranhas — a europeia, a africana, etc. Mesmo os elementos culturais provavelmente indígenas podem ser classificados em próprios ou adquiridos de outras tribos nativas, como se verá mais adiante. Todavia, entre todos os remanescentes indígenas do Nordeste brasileiro, são os Fulniô os menos aculturados (Pinto, 1956, p. 224, grifos nossos).

Isso porque, apesar das interferências dos “m’lati” - palavra em Yaathê para não-indígenas, da Igreja Católica e dos governos brasileiros, seja os regionais ou a nível nacional, este povo não se permitiu ser esquecido e manteve suas raízes ao longo dos diversos percalços que sofreu desde o período de colonização.

A afirmação da língua nativa, apesar das tentativas de apagamento, é uma prova da força desse povo na afirmação da identidade e da tradição. A mobilização pela oficialização do Yaathê e a inclusão no currículo escolar representa a vitória de um povo que, mesmo diante de inúmeras adversidades e influências externas, mantém firme as expressões socioculturais.

Dessa forma, os Fulni-ô são um exemplo de afirmação sociocultural em um contexto de constante resistência às pressões de pretensas assimilação. O Yaathê, considerada uma língua sagrada, e as práticas socioculturais são, sem dúvida, uma demonstração que, apesar de todos os obstáculos, a identidade Fulni-ô continua sendo afirmada de forma vibrante e orgulhosa pelos indígenas.

As reelaborações religiosas também é uma característica notável entre os Fulni-ô. Embora participem de missas e realizem alguns rituais católicos romanos, como o batismo e

o matrimônio, não adotaram integralmente os sacramentos da Igreja Romana, como a Confissão, a Eucaristia ou a Extrema-Unção (Pinto, 1956). Assim, as práticas religiosas entre os indígenas Fulni-ô é um reflexo de um equilíbrio entre a afirmação das chamadas tradições e a adaptação ao contexto social e político ao longo dos séculos:

Nas pesquisas com tribos indígenas em Pernambuco, pode-se constatar que todos os povos que seguiram os missionários perderam sua língua, seus costumes e suas tradições. Os Fulni-ô foram o único povo do nordeste brasileiro que não perderam a sua língua, mantêm seus costumes e preservam suas tradições até os dias de hoje. Essa história se confirma pela memória dos índios Fulni-ô, passada de geração a geração, que, mesmo com todos esses acontecimentos, não deixaram de praticar seus rituais de origem, nem se confundiram com os ensinamentos da igreja (Sá, 2014, p. 16).

As memórias sociocultural e religiosa Fulni-ô, socializada de geração em geração, continua a ser um pilar fundamental da identidade e uma forma de resistência à homogeneização sociocultural. Apesar das pressões externas, esse povo afirma a identidade religiosa, mantendo com a língua nativa e “tradições”, o que o distingue de muitos outros povos indígenas.

Durante o período de expansão do colonialismo europeu, foi consolidada uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento, naturalizando as relações de controle entre europeus e não europeus. Os colonizadores expropriaram as populações colonizadas e reprimiram as formas de produção de conhecimentos, as expressões simbólicas e modos de subjetividade, tentando a assimilação sociocultural pelos dominadores apenas na medida em que servisse à manutenção da dominação (Quijano, 2005).

Assim, “a ciência moderna, como conhecimento normativo, possui uma identidade específica, marcada por características como “raça”, “sexo”, “classe” e “religião” – refletindo, sobretudo, o perfil do homem branco, burguês e cristão” (Sparemberger; Teixeira, 2016, p. 67). Outras formas de conhecimentos, produzidas por grupos externos a esse padrão, são marginalizadas até a atualidade, especificamente os conhecimentos produzidos por mulheres, devido à persistência do machismo.

É importante enaltecer o papel das mulheres indígenas, através das lideranças, nas mobilizações pela defesa da Natureza e a afirmação das expressões socioculturais, além de resistirem às opressões de gênero e raciais buscando silenciar as vozes das mulheres indígenas. Com a visibilidade da atuação das mulheres, foi reconhecida a importância na

construção de alternativas sustentáveis e equitativas para o mundo e fontes indispensáveis de sabedoria e transformação.

Destacando a história da professora indígena, Marilena Araújo de Sá, que se tornou pesquisadora privilegiada da etnia pela vida dedicada à coleta de narrativas e informações sobre o povo Fulni-ô:

Marilena Araújo de Sá, que desde os seus 14 anos de idade, observou a necessidade que havia de assegurar o yaathe (língua nativa dos índios Fulni-ô). Começou a pesquisar a história do seu povo, com os mais velhos, e foi nessa busca que foi indicado a ela um grande sábio chamado Antônio José Moreira (Tuni-Xise, seu nome em yaathe), que lhe ensinou todos os ensinamentos de sua religião, língua, cultura e costumes, os quais ainda hoje é lembrada e repassada para os alunos e professores da Escola Bilíngue, pela professora Marilena (Ebajm, 2007).

Assim, Marilena, conhecida como Wadjá (Siriema), nasceu no território indígena em Águas Belas, em dezembro de 1955. Enfrentou desde a infância grandes dificuldades, como o racismo, o preconceito e a discriminação. Mesmo com as limitações financeiras e os desafios para concluir os estudos, realizou o sonho de ser professora e concluiu o Magistério, dedicando-se durante a vida ao ensino da língua Yaathê e as expressões socioculturais do povo Fulni-ô (Ebajm, 2008).

Em 1996 tornou-se Conselheira de Cultura do Estado de Pernambuco, um marco importante para a história e mobilizações por direitos das mulheres indígenas no Brasil:

A índia Marilena Araújo de Sá foi a primeira mulher da aldeia Fulni-Ô a conseguir um diploma de professora, desenvolveu um método de ensinar o idioma ia-tê para as crianças da aldeia, e agora é a primeira índia brasileira a integrar um conselho estadual de Cultura (TERRAS INDÍGENAS, 1996).

Sempre foi uma mulher à frente do tempo. Realizava palestras, a exemplo da intitulada “O índio hoje”, ministrada no Museu do Recife em outubro de 1996 (Quirino, 2006). Como citado, criou a Escola Bilíngüe Antônio José Moreira, ensinando aos alunos indígenas a língua nativa, assumindo a responsabilidade de educar cerca de 360 estudantes indígenas. Contudo, essa conquista ocorreu após inúmeras mobilizações junto à Funai, buscando a efetivação do direito à uma organização social indígena, a uma escola diferenciada, ao direito aos costumes, crenças e outros valores indígenas consagrados no caput do Art. 231 da CF.

Apesar da grande conquista da professora, a escola passou por períodos sem nenhuma assistência, sendo mantida por doações de pessoas e organizações (Ebajm, 2007), demonstrando que as mobilizações pela efetividade dos direitos não se encerram com a conquista, seguindo dia após dia.

Além disso, criou o alfabeto na língua escrita, pois existia apenas na oralidade, e publicou *Se Ktshalène Khlehene*, a primeira cartilha em Yaathê:

Marilena Araújo de Sá, diretora e professora da Escola Bilíngüe Antônio José Moreira, elaborou uma cartilha para os alunos. [...] Trata-se de um ensinamento através da silabação das palavras e contém também pequenos textos e algumas figuras com seus respectivos nomes (Quirino, 2006, p. 104).

Buscando registrar a história do povo Fulni-ô, elaborou o livro “Memória viva Fulni-ô”, onde relatou também sobre a motivação para estudar a formação da identidade do povo:

Desde criança, quando comecei meus estudos na escola dos brancos na década de 60, não tinha ainda o conhecimento da diferença entre índios e brancos, mesmo porque ainda não tinha a compreensão da diversidade étnico-cultural dos povos brasileiros. Muitas vezes, meus colegas gritavam: “Ei, índia cabocla, você não pode falar não! Você come cobra, você come gente, não pode falar não, cabocla”. Eu olhava para todos e me perguntava por que faziam aquilo comigo, o que me fazia de diferente deles, e por que eles diziam que eu fazia coisas que nunca havia feito. Querendo compreender tudo aquilo, busquei incessantemente explicações sobre o surgimento e a atuação da cultura indígena. Como também, os ensinamentos e a história dos meus antepassados, com os mais velhos, e até na própria escola. Mas, quando se falava em índio nos livros didáticos, não pude deixar de observar que a visão apresentada por vários autores deixava muito a desejar, pois estava muito longe da minha realidade, onde me confundia bastante com relação ao conceito de ser índia, chegando até a duvidar da veracidade da minha identidade, pois não usava mais arco e flecha, não adorávamos o sol e a lua, meu Deus não era Tupã, e minha língua não era Tupi. E em muitos livros didáticos foram essas as informações encontradas, e até meus professores se baseavam nessas informações e em outros estereótipos utilizados para explicar a cultura indígena (Sá, 2014, p. 5).

A professora Marilena, pela vivência pessoal, compreendeu que as escolas tendem a não enfatizar a diversidade sociocultural dos povos indígenas. Por isso, dedicou-se à missão

de pesquisar e ensinar aspectos étnicos e históricos do povo Fulni-ô. Buscou apresentar a história do povo Fulni-ô de forma didática, respeitando os aspectos socioculturais específicos.

Ainda, se destacou em ações externas para defender os direitos dos povos indígenas, especificamente os do povo Fulni-ô. Sendo um exemplo de mulher indígena e símbolo de resistência. A busca incessante pelos direitos do povo Fulni-ô, bem como pela implementação de outras garantias, como a Escola Bilíngue, exemplifica a força desse povo, refletida na determinação de uma mulher guerreira que não se deixou abalar pela discriminação sociocultural, enfrentando o racismo, o sexism e o etnocentrismo presentes na sociedade brasileira.

CONCLUSÃO

O pensamento crítico decolonial é uma chave para compreender o projeto de dominação, com origens no processo de colonização e perpetuado até a atualidade, bem como a resistência em uma reação às estratégias de violências. O texto destacou a importância da resistência indígena como afirmação de identidade, as expressões socioculturais e a chamada tradição. Esse movimento de resistência não apenas desafia as estruturas coloniais buscando suprimir os povos originários, mas também promove a afirmação e valorização da diversidade sociocultural, espiritual e ambiental representada pelos povos indígenas.

A reafirmação da identidade indígena e o fortalecimento das chamadas tradições possibilitam a socialização de conhecimentos ancestrais fundamentais para a construção de uma sociedade plural e afirmando as raízes. Em um mundo cada vez mais marcado pela homogeneização sociocultural e a exploração ambiental, a resistência indígena evidencia o valor da harmonia com a Natureza e a riqueza contida em modos de vida alternativos ao sistema colonial. Reconhecer e apoiar o projeto decolonial indígena é também um compromisso com a justiça social e o respeito às múltiplas formas de existir e conviver para um futuro sustentável e humano.

A resistência, especificamente a do povo Fulni-ô, se destaca não apenas como uma mobilização pela afirmação sociocultural, mas também como uma afirmação da autonomia política. Os povos indígenas, ao afirmarem as chamadas tradições, conhecimentos e modos de vida, revelam uma força resiliente, desafiando as narrativas de apagamento histórico. Essa prática de resistência é um ato deliberado de descolonização, onde o povo Fulni-ô reafirma a

identidade e mobilizações contra o etnocentrismo que busca invisibilizá-los. A valorização das práticas socioculturais dos indígenas, por meio de rituais como o Ouricuri e o uso da língua Yaathê, representam uma forma poderosa de contestar a opressão e reivindicar direitos como povos originários, desafiando as imposições da Modernidade.

Além disso, é essencial reconhecer que a resistência do povo Fulni-ô não ocorre em um vácuo. Está intrinsecamente vinculada às mobilizações mais amplas dos povos indígenas no Brasil e no mundo. A solidariedade entre as diferentes etnias e as trocas de experiências nas pautas de luta coletiva são fundamentais para fortalecer a voz indígena na arena pública e política. O suporte a iniciativas de educação bilíngue, como a criação da Escola Bilíngue Antônio José Moreira, não apenas promove o ensino da língua e a afirmação sociocultural, mas também empodera as novas gerações a serem agentes ativos na defesa de direitos e na promoção da justiça social. Esse conjunto de ações não somente reafirma a identidade do povo Fulni-ô, mas também é um exemplo de resistência e esperança, em um mundo que frequentemente ignora e marginaliza as vozes dos povos indígenas.

REFERÊNCIAS

DÍAZ, Jorge Hernández. Povo Fulni-ô. Portal povos indígenas no Brasil, 10 de agosto de 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Fulni-%C3%B4>. Acesso em: 9 nov. 2024.

EBAJM. Escola Bilíngue Antonio João de Moura. 2007. Disponível em: <https://escolabilingueajm.blogspot.com/2007/>. Acesso em: 12 nov. 2024.

EBAJM. Escola Bilíngue Antonio João de Moura. Biografia da prof.ª Marilena Araújo (Wadjá). 2008. Disponível em: <https://escolabilingueajm.blogspot.com/2008/10/biografia-da-prof-marilena-arajo-wadj.html>. Acesso em: 12 nov. 2024.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. Yaathe: o misterioso mundo Fulni-ô. Especial Ano Internacional das Línguas Indígenas. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2019/yaathe-o-misterioso-mundo-fulni-o-especial-ano-internacional-das-linguas-indigenas>. Acesso em: 10 nov. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Povos e etnias. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>. Acesso em: 9 nov. 2024.

KAMBEBA, Marcia Wayna. O lugar do saber ancestral. 2. ed. São Paulo, U'KA Editora, 2021.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARQUES, Luciana Rosa; SILVEIRA, Lídia Márcia Lima de Cerqueira; SILVA, Edson H. Fulni-ô: história e educação de um povo bilíngue em Pernambuco. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v. 19, n. 1, jan./abr. 2012. Disponível em:
<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/929/617>. Acesso em: 10 nov. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. Banquete dos deuses. Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. 2ª Ed. São Paulo: Editora Global, 2009.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. In. Desenvolvimento e meio ambiente, v. 20, 2009. Ed. UFPR. p. 25-30.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo et al. (Ed.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales= Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005, p. 117-142. Disponível em:
https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 25 jan. de 2024.

QUIRINO, Eliana Gomes. Memória e cultura: Os Fulni-ô afirmando identidade étnica. Natal, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

PINTO, Estevão. Etnologia brasileira (Fulni-ô os últimos tapuias). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

SÁ, Marilena Araújo de. Memória viva Fulni-ô. Águas Belas: Escola Bilíngue Antônio José Moreira, 2014.

SCHRÖDER, Peter. Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. Disponível em:
<http://www.etnolinguistica.org/biblio:schroder-2012-fulnio>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SILVA, Edson. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. Ciências Humanas em Revista, v.3, n. 2:51-8, 2005. Disponível em:
https://www.yumpu.com/pt/document/read/12749427/silva-edson-hely2005a-memorias-xukuru-e-fulni-o-da-guerra-#google_vignette. Acesso em: 10 nov. 2024.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; TEIXEIRA, João Paulo Allain. Neoconstitucionalismo Europeu e Novo Constitucionalismo Latino-americano: um Diálogo Possível? RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito, v. 3., n. 1, p. 52-70, jan./abr. 2016.

TERRAS INDÍGENAS. Notícia: 72072. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/72072>. 1996. Acesso em: 12 nov. 2024.

DADOS DE AUTORIA

Vanessa Barboza Pinto.

Graduada em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Participei do Programa Institucional de Bolsa Científica (PIBIC/UNICAP) em DIREITO, que teve como tema "As bases e critérios da litigância estratégica: do interesse das vítimas às agendas globais de aprofundamento do Estado Democrático de Direito" (2021-2022). Bolsista do Programa de monitoria de Direito Tributário I da UNICAP. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da UNICAP. Graduado em Administração pela Faculdade São Miguel - 2010. Além de atuar como pesquisador, possui experiência com tutoria de ensino, apoio pedagógico e produção cultural. E-mail: vanessa.2019104636@unicap.br, Orcid: 0009-0001-0182-0401.

Valdênia Brito Monteiro.

Possui graduação em Direito (1984) e especialização em Desenvolvimento Urbano e Rural pela Universidade Católica de Pernambuco (1987), mestrado em Direito Público pela Universidade Federal de Pernambuco (2003) e doutorado em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (2024). É professora da Universidade Católica de Pernambuco, faz parte da coordenação colegiada do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena - Neabi/Unicap e Coordenadora do Curso de Especialização em Direitos Humanos, período 2011-2019, pela Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência nas áreas de Direitos Humanos, Ciências Criminais. e indígenas. Email: valdenia.2019802139@unicap.br, Orcid: 0000-0002-5824-7220