



**INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE
PERNAMBUCO**

Campus Recife

Departamento Acadêmico de Ambiente, Saúde e Segurança – DASS

Coordenação do Curso de Licenciatura em Geografia – CGEO

JOÃO LUIZ DA SILVA VIEIRA

**O TERREIRO DE TORÉ DA BOA VISTA COMO ESPAÇO SAGRADO DO POVO
XUKURU DO ORORUBÁ, PESQUEIRA-PE**

Recife

2018

JOÃO LUIZ DA SILVA VIEIRA

**O TERREIRO DE TORÉ DA BOA VISTA COMO ESPAÇO SAGRADO DO POVO
XUKURU DO ORORUBÁ, PESQUEIRA-PE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Geografia, do Instituto Federal de Pernambuco como requisito parcial, para obtenção do grau de licenciado em Geografia, sob a orientação do professor Dr. Wedmo Teixeira Rosa.

Recife

2018

Ficha elaborada pela bibliotecária Emmely Cristiny Lopes Silva CRB4/1876

V658t
2018

Vieira, João Luiz da Silva.

O Terreiro de Toré da Boa Vista como espaço sagrado do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira - PE/ João Luiz da Silva Vieira. --- Recife: O autor, 2018.
74f. il. Color.

TCC (Curso de Licenciatura em Geografia) – Instituto Federal de Pernambuco, Departamento Acadêmico de Ambiente, Saúde e Segurança - DASS, 2018.

Inclui Referências.

Orientador: Professor Dr. Wedmo Teixeira Rosa.

1. Geografia cultural. 2. Espaço sagrado. 3. Povos indígenas. 4. Xukuru do Ororubá. 5. Terreiro de Toré. I. Título. II. Rosa, Wedmo Teixeira, orientador. III. Instituto Federal de Pernambuco

CDD 910 (21ed.)

JOÃO LUIZ DA SILVA VIEIRA

**O TERREIRO DE TORÉ DA BOA VISTA COMO ESPAÇO SAGRADO DO POVO
XUKURU DO ORORUBÁ, PESQUEIRA-PE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Geografia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco – *Campus* Recife, como requisito para a obtenção do título de Licenciado em Geografia

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado e **APROVADO** em 11 de dezembro de 2018 pela Banca Examinadora:

Wedmo Teixeira Rosa (IFPE/DASS/CGEO) – Orientador
Doutor em Geografia – UFPE

Edson Hely Silva (UFPE/CE) – Examinador Externo
Doutor em História - UNICAMP

Mário F. da Silva Melo (IFPE/DASS/CGEO) – Examinador Interno
Mestre em Geografia – UFPE

Recife

2018

Agradecimentos

Esse é um momento onde as normas acadêmicas são brevemente deixadas de lado e dão espaço para que o autor fale por si próprio, reconhecendo que não realizou o trabalho sozinho, mas que sempre teve pessoas ao seu lado para que obtivesse êxito.

Primeiramente devo agradecer a Pai Tupã, Mãe Tamain, Mestre Rei do Ororubá, aos encantos da água e todos os encantados que guiaram meus passos para chegar até esta pesquisa e reafirmar minha identidade indígena.

Agradeço também a minha mãe, Vanda, e meu pai, Jorge, que sempre trabalharam para que eu pudesse estar onde estou e me incentivaram a persistir. Amo vocês.

Agradeço a minha avó, Hilda, e minhas tias, Eurides e Glória, por me abrigaram durante o campo e irem comigo ao Terreiro da Boa Vista.

Agradeço a meu tio Suenildo, que viveu as retomadas e me forneceu alguns detalhes que contribuíram para meu contexto histórico.

Agradeço ainda a Iran e sua esposa, Renata, além de Bela e todos os outros do Terreiro da Boa Vista, sempre atenciosos e receptivos, sanando minhas dúvidas e me enchendo de mais ainda, esse trabalho é fruto das narrativas de vocês.

Agradeço ao professor Edson Silva e a sua esposa, Maria da Penha, que me apadrinharam e me forneceram materiais bastante importantes para as discussões teóricas da pesquisa.

Agradeço a meu orientador prof. Dr. Wedmo Rosa, que numa conversa informal virou-se para mim e disse que este trabalho era possível quando nem eu mesmo o julgava assim. Os créditos desse trabalho devem ser devidamente partilhados com o senhor.

Agradeço também aos professores do Instituto Federal de Pernambuco que durante quatro anos se tornaram grandes companheiros na sala de aula e compartilharam conhecimentos e experiências que serão levadas para o resto da vida. Embora tenha carinho por todos eu queria destacar alguns: Dr^a Manuella Vieira, por uma conversa que mudou minha postura acadêmica; Dr. Adauto Barbosa, pelas dicas e livros compartilhados, e Msc. Gustavo Barbosa, pelas orientações de monitoria e estágio que mais pareciam reuniões de amigos. Agradeço também ao professor Msc. Marcello Miranda, Coordenador do Curso de Licenciatura e meu primeiro orientador

durante a extensão. Ainda cito o professor Msc. Mário Melo pelas contribuições e a Prof^a. Msc. Fernanda Leite e a Prof.^a Msc. Clézia Braga, pelo carinho.

Agradeço também a meus colegas de classe por estes quatro anos de convivência, risos e desencontros, mas sempre unidos. Saliento aqui Jonny, pelas brincadeiras; Natália e Felipe, pelas viagens de ônibus e grupos de trabalho, e Lucas, apesar dos desencontros; não posso esquecer de Marinalva, sempre alegre e com história divertidas. Devo agradecer especialmente a Maria Vitória, Mavi, que se tornou praticamente uma irmã para mim, sempre juntos na academia e na vida.

Por fim, gostaria de agradecer a minha namorada, Raquel Gonçalves, que esteve literalmente ao meu lado nos momentos mais importantes da minha trajetória acadêmica, indo até mesmo para Pesqueira. Agradeço pela sua contribuição neste trabalho e por suportar comigo os momentos estressantes dele. Amo você!

“Método, ordem, e as pequenas células cinzentas.”
Hercule Poirot

RESUMO

Os espaços sagrados são ambientes de íntima interação entre os sujeitos e o lugar, bem como dos sujeitos entre si, extrapolando o âmbito do sagrado e alcançando outras esferas de análise. Assim acontece com o Terreiro de Toré da Boa Vista, situado na Aldeia Curral de Boi, no Território Indígena Xukuru do Ororubá, localizado em Pesqueira-PE, a 215 km de distância da capital pernambucana. O povo em questão sofreu por diversas perseguições e invasões de seu território por parte de posseiros, tendo suas manifestações culturais renegadas. Somente após os movimentos de retomadas durante a década de 1990 é que os Xukuru puderam praticar seus rituais sem serem importunados pelos fazendeiros. Dessa forma, começam a surgir espaços destinados a realização dos rituais, como o supracitado Terreiro da Boa Vista, onde os sentimentos imbricados no espaço transcendem a relação indivíduo e sagrado. Nesse contexto, o principal objetivo deste trabalho é analisar as relações simbólico-afetivas do povo Xukuru do Ororubá no Terreiro de Toré da Boa Vista, refletindo sobre as práticas dos/das indígenas Xukuru do Ororubá durante a realização do Toré. Para alcançar este objetivo foi traçada uma trilha metodológica iniciada pelo levantamento bibliográfico e aprofundada através de observações diretas no local e fontes orais coletadas com sujeitos considerados relevantes para a pesquisa e que participam ativamente no Terreiro da Boa Vista. O espaço sagrado do Terreiro da Boa Vista enaltece a identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá, bem como sua indianidade e relação com os encantados e a Natureza. É um espaço que reflete as dinâmicas territoriais que envolvem os indivíduos que vivenciam aquele lugar e se afirmam a partir deles. Estudar os povos indígenas é romper o pensamento colonial de homogeneidade que os envolve e compreender o outro a partir de sua interação com o espaço.

Palavras-chave: Geografia Cultural. Espaço Sagrado. Povos Indígenas. Xukuru do Ororubá. Terreiro de Toré.

ABSTRACT

The sacred places are an environment of intimate interaction between the subjects and the place, as well between the subjects and themselves, extrapolating the ambit of sacred and reaching different analysis spheres. And it happens with the Terreiro de Toré of Boa Vista, situated in the Curral de Boi, in the indigenous territory Xukuru do Ororubá, located in Pesqueira – PE, 215 km away from the capital of Pernambuco. The people in matter has suffered multiple chases and invasions to their territory by the farmers, having their cultural manifests denied. Only after the recapture movements during the 1990's is that the Xukuru do Ororubá could practice their rituals without being disturbed by the farmers. This way, starts to arise spaces destined to the realization of the rituals, as already said the Terreiro da Boa Vista, where the interlaced feelings in the space transcend the relations between individuals and sacred. In this context, the main objective of this work is to analyse the symbolical and affective relations of the Xukuru do Ororubá people in the Terreiro de Toré of Boa Vista, thinking the practices of the Xukuru do Ororubá indigenous during the Toré ceremony. To reach this aim was traced a methodological trail started by the research of bibliography and thorough by the direct observations in the place and oral sources collected with the subjects considered relevant to the research and that had participated effectively of the Terreiro of Boa Vista. The sacred space of the Terreiro of Boa Vista praise the territorial identity of the Xukuru do Ororubá people and their indigeneity and relation with the *Enchanted* and the Nature. It is a place that reflects the territorial dynamic that surround the individuals that live that place and affirm themselves from it. Studying the indigenous people is breaking the colonial thought of homogeneity that surround them and understand the other by your interaction with the space.

Keywords: Cultural Geography. Sacred space. Indigenous people. Xukuru do Ororubá. Terreiro de Toré.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Município de Pesqueira (PE) com demarcação do atual território Xukuru do Ororubá – 2017. O “X” vermelho indica o local aproximado do Terreiro da Boa Vista.	11
Figura 2 – Aldeias do Território Indígena Xukuru do Ororubá. As cores representam as microrregiões climáticas do povo Xukuru do Ororubá. Verde-claro: Ribeira; Verde-escuro: Serra; Azul: Agreste. O “X” vermelho indica o local aproximado do Terreiro da Boa Vista.	13
Figura 3 – Toré no Terreiro da Boa Vista	27
Figura 4 – Terreiro da Boa Vista	40
Figura 5 – Mulher Xukuru acendendo vela e fazendo preces aos encantados	41
Figura 6 – Purificação do Terreiro da Boa Vista	42
Figura 7 – Círculo formado ao início do ritual	43
Figura 8 – Encontro de Sábios/as da Natureza. O jupago segue na mão dos sábios que estão falando.	45
Figura 9 – Peji no Terreiro da Boa Vista	48
Figura 10 – Peji ornamentado para o dia de Iemanjá	49
Figura 11 – Criança brincando na Pedra do Caboclo	50
Figura 12 – Cabana ao sopé da Laje do Caboclo	51
Figura 13 – Casa de Cura.....	51

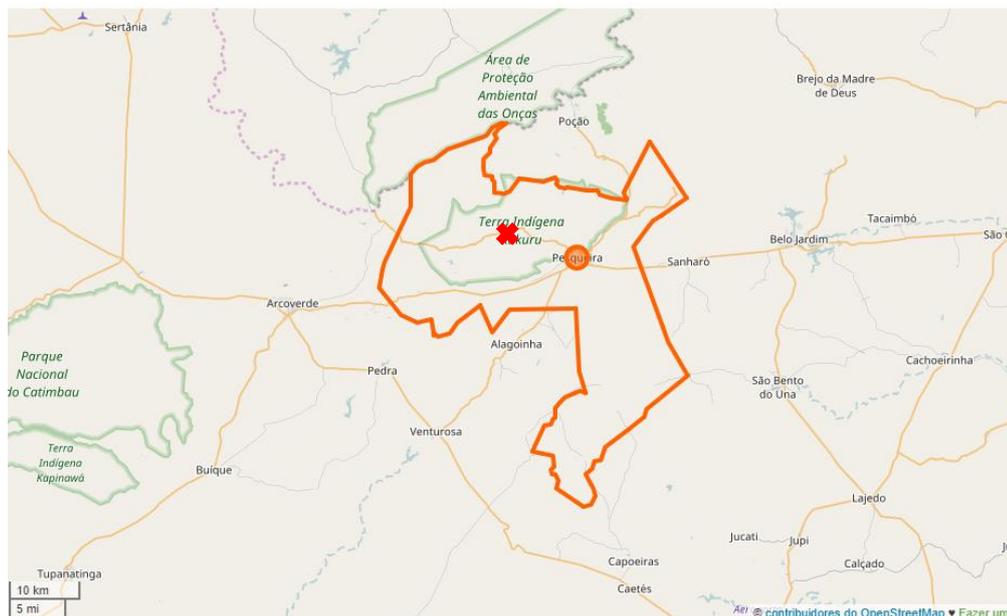
SUMÁRIO

1 “VAMO, VAMO, MINHA GENTE”: INTRODUZINDO O POVO XUKURU DO ORORUBÁ NO CONTEXTO TEÓRICO-SOCIAL.....	11
2 “TRABALHO AQUI NA MINHA ALDEIA”: OS PERCURSOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	16
3 “SE UNA MEU CABOCLO NA ALDEIA”: A RESISTÊNCIA E LUTA XUKURU DO ORORUBÁ ATRAVÉS DA HISTÓRIA.....	20
4 “SEGURA ESSE PONTO SE NÃO ELE ARREIA”: A PLURALIDADE DE SENTIDOS DO TORÉ.....	27
5 “VAMOS UNIR AS FORÇAS DO ORORUBÁ”: AS RELAÇÕES SIMBÓLICO-AFETIVAS NO TERREIRO DA BOA VISTA	39
5.1 “Eu tava andando na Mata”: as origens e dinâmicas do Terreiro da Boa Vista... 40	
5.2 “Eu mandei chamar meus índios”: os geossímbolos do sagrado e a identidade territorial no Terreiro da Boa Vista	46
5.3 “Nossa mata tem ciência, eu vou mandar chamar”: o Terreiro da Boa Vista como espaço sagrado e de relações simbólico-afetivas e culturais	52
6 “NA CIDADE DA JUREMA ÀS 06 HORAS ACENDE A LUZ”: CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS SOBRE O TERREIRO DA BOA VISTA.....	64
REFERÊNCIAS	67
Referências Bibliográficas.....	67
Documentários.....	71
Matérias jornalísticas em meio eletrônico.....	71
Fontes Orais	71

1 “VAMO, VAMO, MINHA GENTE”: INTRODUZINDO O POVO XUKURU DO ORORUBÁ NO CONTEXTO TEÓRICO-SOCIAL

A etnia Xukuru (ou ainda Xucuru e mais antigamente Sucuru¹) é responsável pela maior população indígena do estado de Pernambuco, aproximadamente 12 000 índios e índias. O território Xukuru (Figura 1) está quase que completamente inserido no município de Pesqueira, a 215 km do Recife, também alcança parte do município de Poção, abrangendo um total de 27.555 hectares.

Figura 1: Município de Pesqueira (PE) com demarcação do atual território Xukuru do Ororubá – 2017. O “X” vermelho indica o local aproximado da Aldeia Curral de Boi.



Fonte: Open Street Map (adaptado)².

A história conhecida desse povo foi registrada em meados do século XVII, quando os colonizadores chegam nas atuais terras de Pesqueira. Este município está localizado no Agreste Pernambucano e já possui influências climáticas e da vegetação sertaneja. Entretanto, a Serra do Ororubá, com mais de 1000 metros de altitude, é um brejo de altitude com importantes fontes hídricas, tornando-se um ponto de conflitos entre portugueses e indígenas.

O povo Xukuru do Ororubá foi perseguido dentro de seu território, além de ser mão de obra para os fazendeiros que se instalaram na região. A Igreja Católica logo

¹ POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. 2013. Disponível em:

<<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xukuru/2103>> Acesso em 12 jul. 2017

² Disponível em: <<https://www.openstreetmap.org/relation/303656#map=10/-8.4303/-36.7534>> Acesso em 12 jul. 2017

se instituiu ali para catequizar os/as indígenas. Desse modo, os rituais indígenas (principalmente Pajelança e Toré) foram sendo perseguidos e criminalizados, sendo os/as indígenas praticantes acusados/as de macumbeiros/as, catimbozeiros/as, tal discurso ainda é reverberado por algumas pessoas que não compreendem ou não conhecem os rituais Xukuru (SILVA, 2007).

Entretanto, mesmo com a influência da Igreja sobre o território Xukuru, o Toré não foi esquecido. Os antepassados ensinaram os rituais aos mais novos e os realizavam na mata, para que ninguém – fazendeiros ou membros da Igreja– os vissem (SILVA, 2007). Assim, o Toré foi sendo passado de geração a geração e hoje é amplamente realizado no território.

Na segunda metade do século XX, a situação do povo Xukuru mudou. Em meados da década de 1980, liderados pelo Cacique Xicão³, os Xukuru iniciaram uma série de retomadas, ocupando as fazendas e reivindicando os seus direitos de posse. Para o sucesso na empreitada, o Toré foi uma ferramenta importante, proporcionando forças aos índios a partir da ação dos *encantados*⁴.

Atualmente no território Xukuru do Ororubá existem 25 aldeias distribuídas em três microrregiões climáticas: Ribeira, Agreste e Serra (Figura 2). Entre as quais está a Aldeia Curral de Boi, atualmente conhecida como Aldeia Couro D’Antas⁵, onde está localizado o Terreiro da Boa Vista, próxima a Aldeia Mascarenhas.

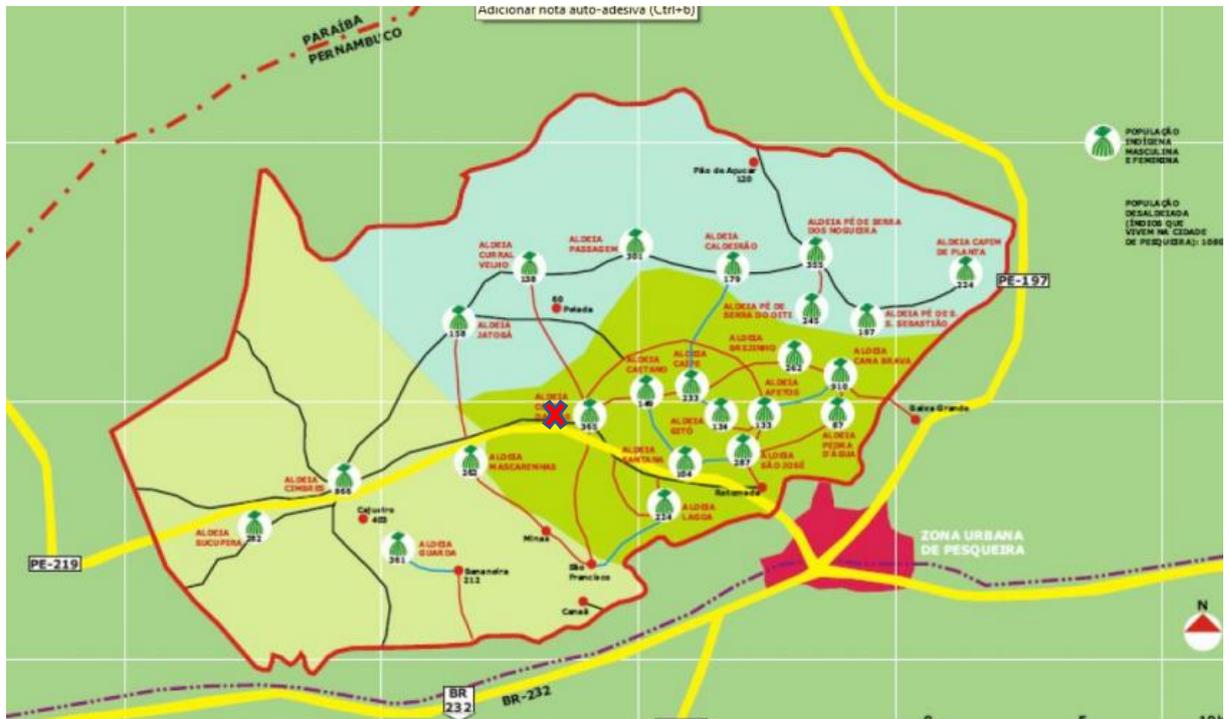
O Terreiro da Boa Vista foi reativado em 2012. Surgido numa época posterior aos grandes conflitos, este terreiro já não aparece no mesmo contexto dos de outrora, as relações interpessoais e com aquele lugar não são iguais ao contexto de reivindicação pelo território que havia no último quartel do século XX. Atualmente ocorre um enfoque cultural muito maior naquele lugar sagrado, porém o teor político ainda é presente, instigando a identidade indígena daquele povo.

³ Maior expoente do povo Xukuru do Ororubá. Foi cacique do povo Xukuru por quase uma década, conquistando grandes vitórias durante as retomadas do território. Foi assassinado em 20 de maio de 1998, desde então é feita anualmente uma passeata neste dia, lembrando a luta do Mandaru, como ele é conhecido, e revigorando a luta indígena por seus direitos.

⁴ Os encantados, ou encantos, são frequentemente descritos pelos Xukuru como os antepassados, os antigos que não morreram, mas se tornaram espíritos que vivem na Natureza e os guiam e dão forças.

⁵ Embora seja Aldeia Couro D’Antas, preferiu-se utilizar Aldeia Curral de Boi, nome mais conhecido do local e também como os antigos chamavam.

Figura 2: Aldeias do Território Indígena Xukuru do Ororubá. As cores representam as microrregiões climáticas do povo Xukuru do Ororubá. Verde-claro: Ribeira; Verde-escuro: Serra; Azul: Agreste. O “X” vermelho indica o local aproximado do Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Associação Xukuru do Ororubá, adaptado por LIMA, 2013

Logo, este trabalho buscará responder como se dão as relações simbólico-culturais do povo Xukuru com o Terreiro de Toré da Boa Vista como espaço sagrado. Ou seja, como ocorrem as afeições entre os/as indígenas e o Terreiro de Toré? Como o Toré se manifesta no espaço do Terreiro e nos praticantes? Como se dão os comportamentos dentro do Terreiro de Toré da Boa Vista, uma vez que este não é igual aos outros espaços, mas carregado de significados únicos ao povo Xukuru?

Nesse contexto, o cerne do trabalho é identificar e analisar as relações simbólico-culturais do povo Xukuru do Ororubá com o Terreiro de Toré da Boa Vista. Para alcançar este objetivo necessitar-se-á compreender o significado de Toré e sua importância no espaço indígena e na construção da identidade do povo Xukuru do Ororubá, visto que o fenômeno possui grande relevância social, política e histórica para eles. Além do mais, foram identificados os geossímbolos presentes no Terreiro da Boa Vista, realizada uma análise e compreensão das relações afetivas dos praticantes do Toré com o espaço do Terreiro da Boa Vista.

Assim, pretendeu-se aproximar o campo da Geografia Cultural, salientando-se a Geografia da Religião, com o povo Xukuru do Ororubá, visto que quase não há

estudos neste campo de pesquisa sobre o povo referido, embora seja o com maior número indivíduos em Pernambuco e uns dos mais populosos no Nordeste.

Além do mais, o estudo geográfico com ênfase em matrizes étnicas, culturais e religiosas rompe com a ideia de homogeneização nacional no sentido de que todos são “iguais” e cristãos, evidenciando que na verdade existem outras religiões e povos diferentes. Mais que isso, proporciona também uma ruptura no pensamento de que todos os índios são iguais, usam roupas de palha ou andam nus e vivem exclusivamente na natureza. Pelo contrário, os indígenas são muito diferentes entre si e possuem características distintas que merecem ser salientadas.

A partir das histórias de mobilizações do povo Xukuru do Ororubá e de sua notoriedade nacional, faz-se de extrema importância uma análise geográfica de suas relações socioespaciais, sobretudo os lugares sagrados, uma vez que são muito significativos no estabelecimento das relações do povo com os espaços onde vivem.

Desse modo, as entrevistas, por meio da técnica de fontes orais, são a ferramenta mais importante para a compreensão de situações vivenciadas, visto que através dos próprios indígenas é que se pode compreender o contexto e as entrelinhas na história do povo Xukuru do Ororubá.

Para embasar este trabalho, foram utilizados diversos/as autores/as da Geografia Cultural, salientando o viés da Geografia da Religião, com o estudo do espaço sagrado, mas se aproximando também de outras áreas de conhecimento, principalmente da Antropologia, da Teologia e da História, dada a incipiência de estudos sobre o povo Xukuru do Ororubá na Geografia Cultural e a interdisciplinaridade, de suma importância em pesquisas acadêmicas.

Portanto, este trabalho divide-se em quatro partes principais, seguindo uma linearidade que esclareça ao leitor os seus pontos principais, culminados sobretudo no capítulo final. Primeiramente é feita uma contextualização do percurso metodológico deste trabalho, salientando-se as fontes orais.

A seção seguinte apresenta o leitor ao contexto histórico do povo Xukuru do Ororubá, desde seus primeiros contatos com os portugueses até as vitórias judiciais da segunda década do século XXI.

O capítulo quatro trata da importância do Toré. Primeiro é apresentado o Toré em seu sentido macro, considerando os pontos em comum dos povos praticantes no Nordeste. Em seguida há a discussão de como é realizado no povo Xukuru do Ororubá, trazendo os/as próprios/as indígenas para contarem suas visões sobre o

significado do Toré e a importância para a vida deles e para o Território Indígena Xukuru do Ororubá.

O capítulo final é dividido em três subseções. Primeiramente é apresentada ao leitor uma descrição do Terreiro da Boa Vista, sua dinâmica, os rituais feitos, as festas, entre outros. Em seguida, é feita uma discussão sobre identidade territorial com o objetivo de apresentar os “geossímbolos do sagrado” presentes no Terreiro da Boa Vista. Por fim, são mostradas as relações simbólico-afetivas entre os/as indígenas e o espaço sagrado/mundo vivido em que se constitui o Terreiro discutido.

Embora as três divisões sejam independentes e possam ser compreendidas por si só, as relações entre as partes guiam o leitor por uma trilha argumentativa mais evidente e busca responder as questões do estudo.

2 “TRABALHO AQUI NA MINHA ALDEIA”: OS PERCURSOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Em toda pesquisa, e esta não foi diferente, há caminhos a serem percorridos para alcançar os objetivos propostos. Assim, faz-se necessário descrever as trilhas metodológicas que guiarão este estudo.

Esta pesquisa seguiu pelos terrenos da Geografia Cultural, com elementos também da Geografia da Religião, buscando responder pergunta sobre o povo Xukuru do Ororubá, a respeito das relações com seus espaços sagrados a partir do Toré, sendo, portanto, uma pesquisa exploratória e descritiva. As pesquisas exploratórias

[...] são aquelas que tratam determinados problemas de pesquisa de forma quase pioneira, buscando descrever determinadas situações, estabelecer relações entre variáveis, ou definir problemas de pesquisa a serem continuados por outros pesquisadores. (BERTUCCI, 2008, p.48)

Este tipo de pesquisa atendeu bem ao propósito deste trabalho, uma vez que os estudos sobre o povo Xukuru do Ororubá no campo da Geografia não são amplos. Ao mesmo tempo, a pesquisa também foi de caráter descritivo, visto que se realizou uma descrição e conexão entre os participantes do Toré e o próprio ritual. Segundo Bertucci (2008, p. 50),

pesquisas descritivas não constituem tipos menores de pesquisa e, embora transmitam inicialmente a idéia de que apenas relatam ou descrevem uma situação, elas têm como objetivo principal estabelecer relações entre as variáveis analisadas e levantar hipóteses ou possibilidades para explicar essas relações.

A partir disso, foi feito um estudo de caso no Terreiro de Toré da Boa Vista, na Aldeia Curral de Boi, atualmente Aldeia Couro D’Antas. Nas palavras de Gil (2014, p. 57-58), “o estudo de caso é caracterizado pelo estudo profundo e exaustivo de um ou de poucos objetos, de maneira a permitir o seu conhecimento amplo e detalhado, tarefa praticamente impossível mediante os outros tipos de delineamentos considerados”. Ou seja, o estudo de caso está em congruência com as pesquisas exploratória e descritiva, dada a possibilidade de enfoque e aprofundamento na análise do fenômeno.

Uma vez que a pesquisa se enveredou em pequena escala, geograficamente um lugar, a unidade de análise foi ao nível do indivíduo, ou seja, tratando a unicidade de cada sujeito. Conforme indica Bertucci (2008, p. 60), “no nível do indivíduo, a pesquisa busca identificar, descrever e analisar as questões pesquisadas na

perspectiva dos indivíduos que vivenciam determinadas situações ou experiências. Importa aqui a ótica do indivíduo: o que ele percebe, pensa e sente”.

A coleta de dados ocorreu por meio de pesquisa bibliográfica, observação participante, fontes orais e entrevistas, visto que o povo Xukuru do Ororubá é o principal conhecedor de sua história e das suas práticas religiosas.

A pesquisa bibliográfica consiste no levantamento e análise de conhecimentos já produzidos (GIL, 2014), tal parte é muito importante para a construção das bases teóricas da pesquisa.

A observação é um método muito utilizado para a obtenção de dados e informações, isso porque ela possibilita que o objeto de estudo seja percebido diretamente, sem a influência de terceiros (GIL, 2014). Todavia, existem muitos tipos de observações, entre as quais foi feita uma observação participante. Durante as observações foram feitos registros fotográficos, anotações em caderneta de campo e gravações de vídeos para auxiliar na interpretação das ações dos sujeitos.

Marconi e Lakatos (2010, p. 177) definem a observação participante como aquela onde há a “[...] participação real do pesquisador na comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste”. Gil (2014, p.103) ainda sintetiza a observação participante como “[...] a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida de um grupo a partir do interior dele mesmo”. Ou seja, as observações foram feitas a partir do convívio com o povo Xukuru do Ororubá no Terreiro de Toré da Boa Vista.

As entrevistas foram um elo entre as pesquisas bibliográficas e as observações. Com base nisso foram feitas as correlações durante as pesquisas. As entrevistas foram gravadas e transcritas, sendo interpretadas através da análise do discurso dos narradores⁶. A partir das informações obtidas por meio das entrevistas, foi realizado um diálogo com as informações teóricas, criando os alicerces do estudo, posto que as congruências de informações deram suporte para discorrer sobre o objeto observado.

Porém vale ressaltar que as entrevistas, mesmo as semiestruturadas, tendem a ser rígidas em certos aspectos. Para evitar isto, elas foram realizadas a partir da técnica da fonte oral, no qual há um sentido de convívio e intimidade entre as duas

⁶ Optou-se por utilizar o termo “narrador”, pois o entrevistado, no método das fontes orais, narra sua história.

partes, buscando conhecer as histórias do povo Xukuru do Ororubá para compreender melhor as relações com o Terreiro de Toré da Boa Vista.

As fontes orais ou histórias orais foram necessárias na pesquisa para a compreensão das narrativas do povo Xukuru do Ororubá, possibilitando uma maior aproximação com o sujeito, uma intimidade, um convívio que a entrevista mais tradicional e rígida não permitiria. Segundo Lucília Delgado (2006, p. 15),

a história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais.

Ainda segundo a autora, a história oral possui potencialidades que a definem como um importante método nas pesquisas qualitativas, dos quais as recuperações de memórias locais, étnicas, recuperações de acontecimentos e processos históricos e redefinição de cronologias são as que mais se aproximam deste estudo.

Alcazar i Garrido (1992 apud SILVA, 2014, p.40) afirmam que:

[...] o uso das fontes orais permite não apenas incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizadas ou pouco representadas nos documentos arquivísticos, mas também facilita o estudo de atos e situações que a racionalidade de um momento histórico concreto impede que apareçam nos documentos escritos. Assim, portanto, as fontes orais possibilitam incorporar não apenas indivíduos à construção do discurso do historiador, mas nos permite conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora.

Assim, as fontes orais possibilitam ao pesquisador adentrar na história de um povo por meio das narrativas dos sujeitos que vivenciaram determinadas situações. Através deste método, pode-se conseguir informações que outros métodos possivelmente não favoreceriam, visto que as relações entre entrevistador e narrador são diferenciadas.

No entanto, não existe apenas uma maneira de realizar a entrevista por meio da história oral: história de vida e entrevistas temáticas são alguns exemplos (DELGADO, 2006). Nesta pesquisa, uma das técnicas de história oral usada foi esta última.

Nas entrevistas temáticas são pautados os assuntos a serem tratados. Delgado (2006, p. 22) fala que estas “são entrevistas que se referem a experiências ou processos específicos vividos ou testemunhados pelos entrevistados”. Este método foi usado para alguns dos frequentadores do Terreiro da Boa Vista, objetivando

informações sobre as práticas deles no lugar, os motivos para participação e os significados do ritual que praticam. A mesma autora ainda indica que este tipo de entrevistas é bastante utilizado para pesquisas cujo foco se refere a, entre outros, movimentos sociais, crenças e práticas religiosas.

Contudo, outro tipo de entrevista dentro do universo das fontes orais é a trajetória de vida, dado o tempo disponível para realizar as entrevistas, tanto por parte dos entrevistados como do entrevistador. Conforme relata Delgado (2006, p. 23),

As trajetórias de vida são depoimentos de história de vida mais sucintos e menos detalhados. A opção por essa modalidade de entrevista acontece quando o depoente dispõe de pouco tempo para a entrevista, mas o pesquisador considera importante para os objetivos da pesquisa recuperar sua trajetória de vida. Também é aplicável quando a situação é inversa. Isto é, quando o entrevistador, por razões de distância, viagem ou outros fatores, não dispõe de muitos dias para recolher um depoimento mais pormenorizado de história de vida.

Nesse sentido, as trajetórias de vida são importantes para observar a história dos sujeitos, visto que a história recente do povo Xukuru do Ororubá está intrinsecamente relacionada a história deles. Deste modo as formas de mobilização, os movimentos e as conquistas são relatadas pelo próprio povo indígena.

3 “SE UNA MEU CABOCLO NA ALDEIA”: A RESISTÊNCIA E LUTA XUKURU DO ORORUBÁ ATRAVÉS DA HISTÓRIA

Como aponta Prado Júnior (2012), a agricultura canavieira se instalou no Nordeste brasileiro durante o século XVI, alcançando grande expressividade em meados do século XVII, quando necessitou de expansão de terras para ampliar a produção de cana de açúcar. A pecuária foi sendo empurrada para o interior do país, seguindo os leitos dos principais rios e criando currais, postos para reabastecer suprimentos. Desses currais, muitas cidades do interior foram formadas, como Caruaru, Alagoinha e São Caetano, todas oriundas de sítios ou fazendas de Antônio Vieira de Melo (RIBEIRO, 2010).

Ainda segundo o autor citado, nesse período, o governo português cedeu terras de sesmaria para que fosse “desbravado” o interior do país. O território conhecido como sesmaria do Ararobá foi dividido e repassado por diversos fazendeiros que ocuparam o território indígena. Assim, ocorreu o primeiro contato entre os Xukuru e os não-índios, em 1654. Vale ressaltar que na região também viviam os Paratió, um povo indígena considerado extinto após a instalação do posto do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no início da década de 1950.

Junto aos portugueses veio a Igreja Católica. “Os padres oratorianos fundaram a missão do Orubá em 1661, com o objetivo de catequizar (amansar) os índios e com isso foram beneficiados com terras, chegando a possuírem fazendas de gado, escravizando os índios” (PROFESSORES XUKURU, 1997, p. 17). Assim foi fundado o Aldeamento de Nossa Senhora das Montanhas, que passaria à categoria de Vila de Cimbres e sede do município homônimo em 1762, a partir do Diretório do Marquês de Pombal, em 1757; sendo gerida pela câmara de vereadores (PALITOT, 2003).

Em 1800, Manoel José de Sequeira recebeu terras no sopé da Serra do Ororubá. “Nessas terras, ele construiu uma grande casa como também uma pequena igreja de Nossa Senhora Mãe dos homens, uma senzala e uma pequena vila para os moradores. Em 1802, transformou o local em povoamento” (RIBEIRO, 2010, p. 72). Este lugar ficou conhecido como Poço da Pesqueira, por existir um poço onde indígenas e a população da vila pescavam. Mais tarde esta localidade seria chamada de Santa Águeda de Pesqueira, que se tornaria sede do município em 1836.

Em 1880, a Vila de Santa Águeda de Pesqueira foi elevada à categoria de cidade, porém o nome não fora bem aceito, ficando apenas Pesqueira. Com a

anexação da Vila de Cimbres, o município ficou conhecido como Cimbres, isto durou até 1913, quando Pesqueira voltou a ser o nome do município, perdurando até a atualidade (RIBEIRO, 2010).

Em 1850, com a Lei de Terras, os fazendeiros passaram a insistir junto ao Governo Imperial que o aldeamento Xukuru fosse extinto, alegando não haver mais indígenas no local, mas apenas caboclos e descendentes de indígenas (SILVA, 2010b). Em 1879, o Barão de Buíque decreta o fim do aldeamento, favorecendo o uso das terras por parte dos fazendeiros.

A Guerra do Paraguai (1864-1870) também foi um capítulo importante na história do povo Xukuru. Este conflito contou com o auxílio de alguns indígenas que forçadamente foram levados aos campos de batalhas. Silva (2014) relata que ao menos trinta indígenas foram participar da guerra acompanhados de suas esposas, filhos e prostitutas. Apenas 12 indígenas retornaram do conflito, entre os quais o bisavô do Pajé (PROFESSORES XUKURU, 1997). Décadas passadas era comum os indígenas mais idosos falarem “me respeite que você está se referindo a um soldado reformado da Guerra”, referindo-se ao conflito em questão. O Pajé Zequinha⁷ questiona os méritos pela vitória:

Hoje era pra tá a história dos índios, mas não. Os índios venceram a Guerra do Paraguai, mas ficou como? Que quem venceu foram os bandeirantes. Que bandeirante, que nada. Os bandeirantes roubaram os índios. Não foi os bandeirantes que venceram as guerras, foram os índios.

Silva (2014) discute ainda que alguns povos indígenas pediram como recompensa pela participação na Guerra a demarcação dos territórios onde habitavam. Os Kadiwéu e os Terena conquistaram as suas terras a partir da participação do conflito, estes últimos após um novo conflito contra fazendeiros. Os Xukuru trouxeram da Guerra: espadas, quepes, medalhas e fardamentos militares. Entretanto, o mais importante foram as terras asseguradas pelo Governo Imperial:

A Princesa Isabel chegou nos índios: “Vocês querem receber em dinheiro?” Eles disseram que não. “Vocês querem o quê?”. “Queremos terra”. “Querem terra?”. “Queremos terra para trabalhar”. “Pronto, eu dou”. Aí deu três léguas da sesmaria. E quem sabe que sesmaria é essa? Mas eu sei até onde é ela. Por aqui vai até a Pedra Furada. Aqui até a Serra da Macambira, na Paraíba. Sobe vai até Poção. Desce vai até Xukurus de Belo Jardim... Eu sei o que ela tem e até onde vai. (PAJÉ ZEQUINHA, 28 jan. 2018)

⁷ Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi, em Pesqueira-PE, em 28 jan. 2018.

Observa-se que as terras recebidas da Princesa Isabel mediam além dos 27 555 hectares atualmente demarcados como Território Indígena Xukuru do Ororubá. Indagado sobre as mobilizações pela totalidade das terras “presenteadas” pelo Governo, o Pajé afirma: “se já foi o trabalho que foi para conseguir esse pouquinho, imagina se fosse pra conseguir o resto” (PAJÉ ZEQUINHA, 28 jan. 2018).

Contudo, como relatado, o Decreto de 1879 retirou as terras dos/das indígenas alegando que não havia índios, mas apenas caboclos. Assim, o povo Xukuru passa a ser chamado de “descendentes” ou “remanescentes” de índios, tendo suas identidades, cultura e tradições negadas. Os rituais foram criminalizados e demonizados, deixando marcas preconceituosas até os dias atuais. Um índio Xukuru do Ororubá conta que: “[...] um índio foi ‘matado’, esquartejado, dado para os cachorros comerem e para urubu, para não falar a língua, para não dançar o Toré e para não ter suas tradições” (XUKURU, 2003) O Toré foi sendo passado entre as gerações de maneira escondida para que as expressões socioculturais Xukuru não desaparecessem. O Pajé Zequinha (28 jan. 2018) conta que tinha os rituais eram realizados na mata e sempre com alguém vigiando, pois “se alguém visse, a polícia descia com a gente preso”. Ainda sobre as perseguições, os Professores Xukuru (1997, p. 41) afirmam que:

Antigamente as autoridades proibiam os índios de dançarem o toré e falar a sua língua materna, daí foi se acabando a caça, a pesca e as frutas tradicionais das matas que além de servirem de alimento, eram usadas na medicina tradicional indígena. Isso porque posseiros e fazendeiros e industriais desmatavam as matas. Com o corte da madeira para vender e com a plantação de capim, os índios foram perdendo o espaço de cultivar suas lavouras.

A primeira metade do século XX ainda representou esse contexto de opressão sociocultural enfrentada pelos Xukuru. Muitos foram trabalhar para os fazendeiros como forma de garantir seu sustento. Os que ainda resistiam em terras agricultáveis logo eram invadidos e forçados a retirarem seus roçados daquele lugar, restando-lhes apenas ser empregados dos fazendeiros ou procurarem terras mais distantes e não tão férteis para implantar o roçado.

Silva (2014) relata a visita do pesquisador Curt Nimuendajú ao povo Xukuru, durante a década de 1930. Nimuendajú identificou os “remanescentes indígenas” e

fez estudos sobre as tradições, vestimentas, artesanatos e o idioma Xukuru⁸. O pesquisador, assim como outros tantos, acreditava que o povo Xukuru seria extinto e que não valeria a pena escrever sobre os indígenas:

Nimuendajú reafirmava sua crença no desaparecimento dos “Sukurú”, assimilados pela população envolvente, ou seja, ele continuou pensando que a aculturação dos índios de Cimbres era um caminho natural e progressivo e por esse motivo sequer valeria a pena escrever sobre eles. (Ibidem, p.81)

Palitot (2008) escreve que o jornalista Mário Mello publicou artigos sobre os Xukuru na década de 1940. Esses estudos despertaram o interesse do Serviço de Proteção ao Índio, que enviou representantes para averiguar a situação dos indígenas. No início da década de 1950, os Xukuru se articularam para instalar um posto do SPI. Segundo Silva (2010b), em 1953, três indígenas foram auxiliados pelo Padre Alfredo Dâmaso, que atuava junto aos Fulni-ô de Águas Belas, para viajarem ao Rio de Janeiro e pedir a instalação do Posto, fundado no ano seguinte. “A conquista do reconhecimento pelo SPI, porém, não pôs fim aos conflitos por terras, uma vez que o órgão governamental não tinha uma política fundiária para os índios no Nordeste, permanecendo as disputas nos anos seguintes” (SILVA, 2010a, p.67). O Pajé Zequinha (28 jan. 2018) narra que houve dois caciques durante este período, mas eles foram ludibriados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e não avançavam na questão territorial.

A partir de 1988, quando foi promulgada a atual Constituição Federal, a situação do povo Xukuru do Ororubá começa a mudar. Francisco Assis de Araújo, Xicão, foi escolhido como Cacique pelo Pajé através do contato com os encantados e Mãe Natureza. Assim, iniciam-se as andanças pelas aldeias (na época ainda sítios) para despertar o sentimento étnico na população. O Toré passou a ser ensinado para os que não conheciam e as retomadas de terras foram iniciadas. Xicão é tido como mártir referencial para o povo Xukuru do Ororubá:

A partir de Xicão, nos anos 1980, a gente começou a se assumir, a não ter mais medo, porque ele nos dava muita coragem pra se assumir como índio, né? Porque antes a gente dizia que era caboclo, né? A gente tinha medo de

⁸ O idioma Xukuru é considerado uma língua extinta, com cerca de apenas 800 palavras ainda sendo conhecidas e faladas pelos mais antigos. Durante seu cacicado, Xicão incentivou que essas palavras fossem ensinadas nas escolas para que as crianças as conhecessem e preservassem. O cacique Marquinhos manteve o projeto do pai e até hoje os vocábulos são ensinados nas escolas indígenas Xukuru do Ororubá, bem como outros aspectos da cultura Xukuru: confecção de arco, barretina, cesto, abano, vasos, entre outros.

dizer que era índio por causa dos fazendeiros. Aí com a chegada de Xicão o pessoal começou a se assumir como índio e dançar mais o ritual, mas a gente ainda dançava muito na mata de Pedra d'Água, na Pedra do Rei, ainda escondido. E aí as coisas foram caminhando. Com a força que Xicão passava pra todo mundo começamos as retomadas. [...] Xicão foi um paizão pra gente, assim. Xicão foi e sempre será a referência do povo Xukuru, né?! (MARIA XUKURU⁹, 15 abr. 2017).

Pedra d'Água foi a primeira aldeia retomada, em 1991, no local foi construído o primeiro Terreiro de Toré, onde todo dia 06 de janeiro é dançado o Toré, na Pedra do Rei do Ororubá. A partir de Pedra d'Água outras fazendas foram sendo retomadas pelos indígenas.

Durante as retomadas, um pequeno grupo adentrava os terrenos das fazendas e começavam a dançar Toré. Não era permitido que saíssem daquele local, logo os parentes chegavam para averiguar o que havia acontecido e ficavam também no local. Assim, o grupo reivindicante cresceu de dezenas para centenas de pessoas. Muitas mulheres participavam, principalmente se ocupando com as refeições. O Toré era dançado durante todo o dia, como a força dos encantados que garantiam as vitórias sobre os fazendeiros.

Em 1995, ocorreu a demarcação física do território Xukuru, porém o decreto 1775/96 permitiu que os ocupantes não indígenas das terras contestassem a demarcação, atrasando o processo de consolidação territorial (FERREIRA, BRASILEIRO, FIALHO, 2011).

Outro fator que atrasou a homologação do território foi o assassinato do Cacique Xicão, em 1998, a mandado dos fazendeiros. Maria Xukuru (15 abr. 2017) conta sobre este período:

Xicão foi um paizão pra gente, assim. Xicão foi e sempre será a referência do povo Xukuru, né?! Xicão era o alicerce e com a morte de Xicão a gente passou a ficar assustado, né? Assim, se tiraram Xicão, a gente era pequeno demais, mas Dona Zenilda¹⁰ e a família dela sempre foram nos incentivando e encorajando a gente.

Observa-se que este foi um período de medo por parte do povo Xukuru em relação aos fazendeiros, porém a frase de Xicão, “em cima do medo, coragem!”, e o apoio de Dona Zenilda os estimulou a continuidade das retomadas. Após a morte do

⁹ Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi, em Pesqueira-PE

¹⁰ Viúva do cacique Xicão, conhecida como Mãe Sacarema e exemplo como figura feminina dentro do território Xukuru do Ororubá.

pai, Marcos Araújo assumiu o cacicado e continuou as retomadas até a homologação do território em 2001.

Ainda em 2001, houve um conflito interno no povo Xukuru. O Cacique Marcos conta que um grupo ligado aos fazendeiros queriam implantar um megaprojeto turístico-religioso na região (XUKURU, 2003). Um dos pontos turísticos de Pesqueira é a imagem de Nossa Senhora das Graças, na Aldeia Guarda. Acredita-se que, em 1936, a “Virgem Maria” tenha aparecido para duas meninas, deixando as marcas dos pés na rocha. Uma imagem de cerca de dois metros foi colocada no alto de uma rocha e é bastante visitada (AGUIAR NETO, 2016).

O megaprojeto citado pelo Cacique tencionava transformar a Aldeia Guarda um grande ponto turístico, aplicando uma grande infraestrutura para abrigar os visitantes, incluindo um resort na Serra do Ororubá. O Cacique negou o projeto, visto que isso manteria o poder dos fazendeiros na região já que os investimentos partiriam deles. Após essas questões, o grupo a favor do megaprojeto se autodeclarou Xukuru de Cimbres, em oposição aos Xukuru do Ororubá, liderados pelo Cacique Marcos.

Dois anos depois, o Cacique Marcos sofreu um atentado, no qual dois índios que o estavam acompanhando morreram. Isto gerou uma revolta na população Xukuru do Ororubá, que se dirigiu até a Vila de Cimbres para expulsar os “Pedros Álvares Cabral”, como ficaram conhecidos os fazendeiros e seus simpatizantes. Na Vila de Cimbres houve mais confusões, culminando com a chegada da Polícia Federal e a saída do grupo a favor do projeto do território indígena. Atualmente, os Xukuru de Cimbres possuem cerca de 1 500 indígenas em seis aldeias nos municípios de Pesqueira, Alagoinha, Pedra e Venturosa. Quando perguntado sobre essa divisão, o Pajé Zequinha responde que:

Ele [líder do grupo Xukuru de Cimbres] que fez isso. Tudo era índio, tudo era da área. Ele que foi inventar de separar a área. Eu disse que dois, três caciques dava problema. Até que houve esse problema, morte, Marquinho quase morria. [...] A FUNAI comprou uma terra e deu a eles. São eles lá e a gente cá. (PAJÉ ZEQUINHA, 28 jan. 2018)

Em 2017, o Brasil foi processado na Corte Interamericana de Direitos Humanos pela demora na resolução do caso territorial Xukuru do Ororubá, sendo esta a primeira vez que o país foi acusado.¹¹ Em 2018, o julgamento aconteceu com vitória do povo

¹¹ CONSELHO Indigenista missionário. **Dia histórico para os Xukuru e demais povos indígenas na Corte Interamericana.** Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/03/dia-historico-para-os-xukuru-e-demaix-povos-indigenas-na-corte-interamericana/>> Acesso em: 24 jun. 2018.

indígena. O Brasil foi condenado a finalizar o processo de demarcação territorial, indenizar os não-indígenas e proteger judicialmente o povo Xukuru do Ororubá.¹²

O povo Xukuru do Ororubá continua lutando por seus direitos. Atualmente possuem educação e saúde diferenciadas e o sonho de Xicão se concretizou. Não há mais fazendeiros no território Xukuru do Ororubá e os/as indígenas têm seus roçados sem serem importunados. O Toré sempre é dançado em reivindicação por direitos, como era nas retomadas, porém hoje existem espaços destinados a sua realização na perspectiva sociorreligiosa, como afirmação da identidade.

¹² CONSELHO Indigenista missionário. **Estado brasileiro é condenado pela Corte Interamericana por violar direitos indígenas.** Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/03/estado-brasileiro-e-condenado-pela-corte-interamericana-por-violar-direitos-indigenas/>> Acesso em: 24 jun. 2018.

4 “SEGURA ESSE PONTO SE NÃO ELE ARREIA”: A PLURALIDADE DE SENTIDOS DO TORÉ

O Toré é importante para a gente conseguir nossos direitos, nossas terras, nossa educação diferenciada, nossa saúde indígena e fortalece nossa tradição que era feita pelos nossos antepassados.

Daniel Xukuru¹³

Esta seção é de relevante para as discussões vindouras, uma vez se necessária para compreender a dinâmica do Terreiro de Toré da Boa Vista, para conhecer a importância e os (multis)significados do Toré no contexto do povo Xukuru do Ororubá e até mesmo no contexto dos índios e das índias do Nordeste.

O Toré (Figura 3) é uma das maiores expressões religiosas dos/das indígenas no Nordeste. Através do Toré, ocorreu uma afirmação étnico-cultural iniciada a partir das mobilizações do final da década de 1980. Seu caráter plural, permeia a vivência do povo Xukuru do Ororubá no/com seu território, sendo destaque nos discursos dos sujeitos.

Figura 3 - Toré no Terreiro da Boa Vista



Fonte: Autor, 2017

Estevão Palitot (2003, p. 27-28) expressa uma definição ampla do sentido do Toré no Nordeste, salientando os aspectos sociais, identitários e políticos:

¹³ Nome fictício. Entrevista realizada em 21 set. 2017, em Recife-PE

É uma dança religiosa que desempenha um importante papel político e social, pois define e legitima o ser índio frente à sociedade nacional. Também possibilita a elaboração de um corpo de crenças e atitudes, além de um quase sempre presente segredo do toré, que confere aos seus participantes um sentimento de unidade por compartilharem momentos do sagrado, que são secretos para os não-índios. Cada povo indígena possui o seu próprio toré, com seus fundamentos particulares, suas músicas e coreografias próprias, o que não impede que partilhem de muitos elementos comuns e interajam entre si a partir dos rituais.

O Toré, então, manifesta-se geralmente como uma dança em círculo ou espiral de fila dupla, com seu ritmo marcado pelos toantes e maracás e a pisada pelo jupago¹⁴. Em alguns casos, diferente do Terreiro de da Boa Vista, os homens que puxam o Toré, os chamados Bacurais, seguidos de idosos e por fim mulheres e crianças.

Durante o ritual, os toantes louvam os encantados¹⁵ e as outras entidades. No caso do povo Xukuru destacam-se o Mestre Rei do Ororubá, Mãe Tamain e Pai Tupã¹⁶. Ao final é executada a Pajelança, ritual em que os encantados são incorporados, conversam, dançam e aconselham os praticantes.

Como pode-se notar, ao se referir ao Toré são utilizadas palavras que aparentemente remetem a conceitos diferentes, tais como música, dança e ritual. Evidencia-se, portanto, que o Toré abrange vários campos de abordagens, pois possui significados diversos.

Segundo Grunewald (2005), o Toré é multissemântico, podendo aparecer como brincadeira, folguedo, ritual, religião, poesia, música, luta e uma miríade de significados a serem pensados e discutidos¹⁷. O mesmo autor (Idem, 2008) afirma que o Toré e a Jurema¹⁸ são símbolos dos índios e das índias no Nordeste, diferenciando das etnias de outras regiões. Nascimento (2005, p. 49) aponta o Toré como “uma rica linguagem étnico-religiosa”, ou seja, o Toré é um fenômeno complexo, de difícil compreensão.

¹⁴ Toantes ou pontos são as músicas cantadas durante o Toré. Maracá é uma espécie de chocalho feito de cabaça com sementes dentro. Jupago é um pau feito da madeira de candeeiro, utilizado apenas pelos Xukuru do Ororubá com o qual se bate no chão dando ritmo às passadas dos praticantes.

¹⁵ Encantados são espíritos ancestrais que guiam os índios e as índias na “caminhada”.

¹⁶ Num hibridismo religioso (preferível a sincretismo religioso) são expressados Mãe Tamain como Nossa Senhora das Montanhas e Pai Tupã como Deus. Para alguns, o Mestre Rei do Ororubá corresponderia a Jesus.

¹⁷ Nem todos os povos adotam todos esses sentidos. Eles variam de lugar, etnia ou até mesmo indivíduo. Alguns povos não consideram o Toré como dança, enquanto outros aderem este termo sem problemas, por exemplo.

¹⁸ Árvore sagrada para os índios e as índias no Nordeste e encontrada frequentemente na Caatinga, cujas cascas do caule ou raízes são usadas para produzir um bebida ingerida no ritual do Toré.

Palitot (2003, p. 110-111) define o Toré como uma expressão religiosa que define e legitima os/as indígenas no Nordeste:

O toré é, de modo simplista, a expressão cultural mais típica dos povos indígenas no Nordeste. É uma dança religiosa que desempenha um importante papel político e social, pois define e legitima o ser índio frente à sociedade nacional. Também possibilita a elaboração de um corpo de crenças e atitudes, além de um quase sempre presente segredo do toré, que confere aos seus participantes um sentimento de unidade por compartilharem momentos do sagrado, que são secretos para os não-índios. Cada povo indígena possui o seu próprio toré, com seus fundamentos particulares, suas músicas e coreografias próprias, o que não impede que partilhem de muitos elementos comuns e interajam entre si a partir dos rituais.

O Toré é como um signo dos índios e das índias no Nordeste, marcando-os como tal e os diferenciando dos/das indígenas de outras regiões, fugindo dos estereótipos acerca destes povos. Oliveira (2009a) também discute o aspecto identitário do Toré, comentando que:

o toré representa hoje uma das expressões identitárias mais acentuada entre os povos indígenas do Nordeste. Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, se configura como um sinal diacrítico presente em boa parte da região, embora tenha especificidades dentro de cada grupo étnico. (Ibidem, p. 48)

Assim, o Toré possui diferenças entre os povos que o praticam. Sua polissemia contribui na construção de uma identidade indígena no Nordeste, principalmente no contexto de retomadas no final do século XX.

Edwin Reesink (2000) fala da importância do Toré não só na identificação indígena, mas também na instauração do “regime de índio¹⁹”, “o rito ajuda a constituir uma ‘indianidade’ que não somente corresponde ao exigido pela formalidade legal, mas que a ultrapassa, em muito, para alcançar uma imposição de *definição étnica* no nível local[...]” (Ibidem, p.371, grifo nosso). Ou seja, o Toré consolida o “ser índio”, afastando o termo caboclo, numa disputa contra uma hegemonia branca que se impunha nas terras indígenas. O Toré, então, emerge não apenas como a simples definição externa de indígena, mas também como um modo de vida que altera o cotidiano e enaltece a vivência indígena local. Nesse contexto, Batista (2005, p. 82) afirma que

O Toré se constitui, então, num momento em que se torna possível uma forte articulação interna, no sentido de um sentimento grupal, capaz de garantir a vitória do grupo. [...] o toré é ainda o elemento diacrítico, capaz de ser

¹⁹ Regime de Índio é um termo elaborado por Rodrigo Grunewald em várias de suas obras e se refere as dinâmicas rituais, sociais, entre outros, que cerca o universo indígena.

identificado e identificar o grupo, tanto no nível regional quanto na relação com as agências governamentais.

Desse modo, evidencia-se que o Toré contribui numa articulação interna e na formação de uma identidade que transcende os limites do território indígena, levando esta afirmação para órgãos públicos nas mobilizações pela demarcação de suas terras e expulsão dos invasores.

Reesink (2000) discute ainda que o ritual não existia em todos os povos indígenas no Nordeste. Algumas etnias recriaram seus rituais, outras aderiram ao Toré e, evidentemente, houve as que continuaram o ritual (como ocorreu aos Xukuru). O autor também enaltece o teor étnico-político presente no Toré. Esta característica virá a ser discutida mais adiante, quando o significado político do Toré será melhor apresentado.

Brasileiro (1996, p. 102) comenta que o Toré é “[...] um símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste — foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos”, salientando-se o caráter integrador e de mobilizações compartilhadas presente no Toré.

Ao estudar o Toré dos Kiriri, transmitido pelos Tuxá da Bahia, Nascimento (2005) observou o Toré pelo seu viés religioso. Para ele, o Toré “caracteriza-se pelo transe mediúnic, nele ocorrendo possessão. É através dessa possessão que os *encantos* se manifestam. [...] A comunicação com os *encantos*, ou *encantados*, é o objetivo do ritual” (NASCIMENTO, 2005, p. 40, grifos do autor). São incontestáveis a importância e o valor dos encantados na vivência indígena, quando aconselham os participantes do Toré e os guiam na caminhada ou na luta, como falam os/as indígenas.

O autor afirma que o Toré no seu campo religioso é a marca do/da indígena por excelência, pois os índios e as índias “de fato, somente em um plano ritual, isto é, religioso, é que poderiam vivenciar plenamente sua condição indígena, pois é nesse plano que demarcam com maior riqueza e elaboração sua especificidade cultural” (Ibidem, p. 65). Ou seja, a afirmação religiosa como um componente cultural é, para o autor, o maior símbolo da indianidade nordestina, visto que este aspecto causa uma ruptura nos padrões vistos na região e evidenciam as mobilizações indígenas.

Retomando Batista (2005) em seus estudos sobre os Truká, tem-se uma formação de identidade também histórica, um reconhecimento de uma unidade naquele povo de uma época anterior a que se vive. Como ela afirma,

dançar o toré é muito mais do que participar de um simples “folguedo”, pois enquanto se dança se está afirmando várias coisas, como por exemplo, uma história comum e diferenciada em face da história dos “brancos”, ao mesmo tempo se invoca a proteção das entidades mágico-religiosas do panteão do grupo²⁰ (Ibidem, 79-80)

A autora comenta a aceitação do/a índio/a pela comunidade através do Toré, dado que assim seria reconhecido/a como indígena. Também pode ser observado no trecho abaixo a identidade móvel que o Toré proporciona aos praticantes.

Ao mesmo tempo, percebemos que o Toré é um momento privilegiado pelo próprio grupo, enquanto capaz de (re)definir uma identidade para si em face dos que estão colocados fora das relações sociais desta comunidade. O toré sempre foi posto com um “emblema” de uma identidade diferencial, tendo a vantagem de ser transportável para qualquer lugar ou situação. [...] Desta maneira, ser um participante do Toré implica se fazer parte de uma determinada comunidade, *versus* as outras comunidades, com outros rituais de pertencimento (Ibidem, 79, grifos da autora).

Essa vantagem apontada pela autora pode ser facilmente notada nos movimentos de reivindicações, quando os/as indígenas dançam o Toré em frente aos órgãos públicos, como Secretaria de Educação, Secretaria de Saúde, Palácio do Governo, entre outros. O outro ponto diz respeito ao acolhimento da comunidade aos que praticam o Toré, com este agindo na diferenciação étnica do grupo.

Jozelito Arcanjo (2003), estudioso dos Pipipã de Kambixuru, em Floresta-PE, aponta uma consonância do Toré como dança, ritual e música. Assim como Nascimento (2005), ele também evidencia o aspecto comunicador do Toré, dizendo que o ritual como dança é uma forma de ligar o praticante ao Panteão dos Encantados. O autor ainda aborda a multisssemântica do Toré. A polissemia do Toré advém dos diferentes contextos em que é executado: funerais, reivindicações, festas, conquistas, entre outros. Outro aspecto trazido pelo autor é a ligação entre o homem e o sagrado, uma abordagem muito parecida com a feita por Mircea Eliade (2010). Para Arcanjo (2003, p. 115), “[...] o Toré passa a ser vivido como aquilo que une novamente, é o ‘religare’, o que aproxima o ser humano daquilo que lhe é sagrado”.

²⁰ Como entidades dos grupos indígenas deve-se entender principalmente os encantados. No caso do povo Xukuru do Ororubá deve-se incluir também os já citados Mestre Rei do Ororubá, Pai Tupã e Mãe Tamain, além da Jurema, Iemanjá e outras entidades relacionadas às águas, as criancinhas, os caboclos, evidencia-se a Cabocla de Pena e alguns santos, como Santa Clara, entre outros.

Nessa perspectiva, o Toré aparece como um elo entre o sujeito religioso e o Sagrado. Este aspecto se evidencia melhor no Terreiro de Toré, como será detalhado no próximo capítulo.

O Toré para o povo Xukuru do Ororubá também é carregado de significados, sendo a identidade étnico-cultural uma das principais, visto a resistência indígena nos tempos de perseguição, pois como afirma Oliveira (2014, p. 140): “Para os Xukuru, o caminho encontrado para chegar à valorização do ‘sentimento de lealdade às origens’ veio através da dança do toré, que atravessou gerações no grupo, sendo registrado desde o início do século”. Souza (2004) também comenta esse aspecto de identidade e afirmação de uma história indígena. Segundo a autora:

A religiosidade consiste num dos principais elementos de coesão étnica do povo Xukuru. Seu universo é plural, composto por um complexo imbricamento entre a religião nativa, o catolicismo popular e cultos afro-brasileiros²¹. A realização dos rituais, como o toré, a pejelança, e de festas sagradas como a de Mãe Tamain, de Senhor São João, servem para atualizar, reafirmar e enriquecer a tradição do grupo, fortalecendo sua identidade. (Ibidem, p. 37)

Nota-se que o Toré traz uma história indígena, reevocando os modos de vida dos antepassados ao mesmo tempo que enaltece uma identidade do presente, garantindo articulação e engajamento ao povo Xukuru do Ororubá para a resolução de seus conflitos.

O primeiro registro documental do Toré advém da década de 1920, pelo abade Pedro Roeser:

O Revmo. Vigário da freguesia de Cimbres, pe. Rafael de Meira Lima, teve a bondade de nos referir sobre os caboclos de Cimbres o seguinte: -Estes índios conservam a tradição de uma dança religiosa, chamada toré, a qual eles executam todos os anos, na vila, às vésperas de S. João e de S. Pedro. Apresentam-se vestidos com um enfeite de palha e ramos, trazendo a mais uma cana-de-açúcar nos ombros. Assim passam uma noite com uma dança monótona, repetindo a mesma cantiga, acompanhada ao som de dois ou três pífanos. Eles, não há dúvida, dão ou pretendem dar tais divertimentos como uma cerimônia religiosa, tanto mais que há quem faça promessa para dançar o toré, em honra de N. Sra. das Montanhas, a quem eles têm muita devoção. Dizem eles que esta imagem apareceu no tempo da catequese dos religiosos de S. Felipe Néri, que, lá, tinham um convento. Quando cheguei, em 1912, em Cimbres, ainda existiam os restos ou ruínas desse Convento, que depois passou a ser cadeia, porque Cimbres era, até 1895 ou 1870, sede do município. (ROESER, 1922 apud BARBALHO 1977, p. 32)

Observa-se que há uma redução do ritual a mera dança por parte do abade, evidenciando o contexto de uma época de perseguição cultural aos Xukuru na Serra

²¹ Durante as perseguições, o Pajé se escondeu e trocou conhecimentos com negros e negras escravizados/as. Como resultado pode-se observar toantes em homenagem a algumas entidades de religiões africanas e da Jurema (IRAN XUKURU, 02 fev. 2017).

do Ororubá em que o Toré era visto como folclore, resquícios de uma suposta religião morta. No texto há também uma referência ao aparecimento da imagem de Mãe Tamain, que segundo um dos pontos cantados pelo povo Xukuru do Ororubá foi encontrada na mata por um índio.

Como aponta Fialho (1992), durante as retomadas de terras os índios e as índias Xukuru valorizaram mais as características culturais, salientando-se o Toré, o tacó²² e a Jurema, pode-se incluir aqui também a barretina²³.

Entre os índios e as índias Xukuru também se observa os muitos sentidos do Toré, pois todos são vividos no cotidiano por aquele grupo e enriquecem a complexidade do universo indígena Xukuru do Ororubá. Iran Xukuru²⁴ relata que:

O Toré pode ser uma dança, uma diversão, uma brincadeira, pode ser um movimento de luta, de resistência [...], passar para a sociedade força, organização, muita união. E para a maioria das pessoas Xukuru, Toré é a religião. A religião Xukuru é o Toré. Então, quando se fala em Toré, se fala em religião. E para mim é muito mais. Na minha opinião, é muito mais complexo. Toré é um elemento da fé, da religião e desse universo da espiritualidade Xukuru. Uma coisa que tem seus vários significados. Se alguém disser que é uma dança, não está mentindo. É uma dança! Se alguém disser que é uma diversão, que é uma alegria, um estar bem, um estar com a natureza, é viver aquele momento com a natureza; também é certo. [...]É a luta, a resistência, a espiritualidade.

A polissemia é evidente na fala do entrevistado. Os muitos contextos do Toré são observados. Embora alguns pareçam contraditórios, todos os termos se encontram nesse mesmo fenômeno. Percebe-se que o narrador reforça o Toré como luta e resistência, salientando-o como mais do que um ritual ou religião, existindo significados no Toré que abrangem âmbitos diversos e corroboram na “**luta**” pelos direitos.

Maria Xukuru²⁵ reconhece a importância do Toré na conquista do território Xukuru do Ororubá, pois foi através do ritual que os indígenas conseguiram forças para enfrentar os obstáculos. Conforme a narradora relatou: “foi através do Toré que a gente conseguiu conquistar nosso objetivo, a terra, nosso território. É do Toré que a gente tira força, a gente vem se fortalecer na mata, com a força dos encantados, com a pisada do ritual. Pra gente, o Toré é a base de tudo.”

²² Espécie de saia típica feita de palha.

²³ Barretina é um chapéu feito de folha de palmeira. É uma marca de orgulho e de diferença do povo Xukuru do Ororubá em relação a outros grupos indígenas, visto que é um traje típico que não maltrata a natureza, pois ao contrário do penacho não precisa matar animais para a confecção.

²⁴ Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira – PE, fev. 2017

²⁵ Nome fictício. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista, Aldeia Curral de Boi, em 15 abril de 2017.

Neves (2005, p. 142) enaltece que “o toré enquanto expressão étnica coletiva orienta e organiza a estrutura social dos Xukuru”. A autora ainda afirma que “o toré serve para o fortalecimento intra-étnico, ou seja, é preciso dançar o toré para ser considerado índio dentro do próprio grupo” (Ibidem, p. 146). Evidencia-se que o caráter identitário do Toré é muito presente no povo Xukuru, e mais, o Toré, pelo seu caráter sagrado, indica líderes, aconselha, produz o espaço e a sociedade indígena Xukuru do Ororubá, tal característica pode ser observada em Oliveira (2012), nos seus estudos sobre as relações entre as lideranças e a religião do povo Xukuru do Ororubá.

O Toré, como aponta Silva (2014), era evento festivo, onde as pessoas se encontravam, brincavam e se divertiam em meio ao contexto de perseguições e domínio dos latifundiários invasores. Quanto a esse caráter de festejo do Toré, Palitot (2008, p. 156) afirma que “dançar o toré é tanto uma forma de concentração das energias mentais e espirituais, na abertura do evento, como um meio de distensão, espaço do lúdico e da confraternização entre os índios de diversas aldeias, nos intervalos das discussões ou à noite”. Ou seja, o Toré proporciona momentos de encontro e de lazer ao povo Xukuru do Ororubá, tais relações se materializam efetivamente no Terreiro, como será visto na seção vindoura.

Como comentado, o Toré varia de significados por etnia, lugar e até mesmo indivíduo. Dessa maneira, também não é incomum encontrar indígenas que repudiam o Toré como brincadeira. Rafael Xukuru²⁶, por exemplo, rejeita a brincadeira no ritual: “Se alguém vier com brincadeira a gente tira tudo”.

As relações simbólicas estão atreladas às relações sociais. Assim, os interesses religiosos organizam e dinamizam a estrutura social, pois indivíduos contam com a religião “[...] para que lhes forneça justificações de existir como de fato existem [...]” (BORDIEU, 2004, p. 48). Pode-se relacionar isto com a comum frase do povo Xukuru do Ororubá “não existe índio sem Toré”, enaltecendo a força social que o ritual atribuiu ao cotidiano daquele povo. Sobre esse sentido de existência a partir do Toré, Ana Xukuru²⁷ fala:

O Toré é a força que nós temos, nós recebemos a força da natureza, a força dos encantados. [...] O Toré é tudo pra gente, para nós índios. Todos os índios que participam de nossa religião, que tem um pé na Natureza, aí passa para o Toré. O Toré é nossa luta, o Toré é nossa vida! Porque se não fosse o Toré, nós não estaríamos aqui, nós não existiríamos.

²⁶ Nome fictício. Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi, em 22 jul 2017.

²⁷ Nome fictício. Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE, em 06 ago. 2016.

O autor discute ainda o diálogo envolvendo o poder político e o poder religioso. Douglas (1991, p. 50) comenta como os rituais “dão vida” à sociedade, legitima-os, os impõe a lutar pelos seus direitos:

Os ritos sociais criam uma realidade que sem eles nada seria. Não é um exagero dizer que o rito é mais importante para a sociedade do que as palavras para o pensamento. Pode sempre saber-se alguma coisa e só depois encontrar as palavras para exprimir aquilo que se sabe. Mas não existem relações sociais sem actos simbólicos.

Desse modo, perceber-se que há uma relação intrínseca entre os rituais, a sociedade e o contexto político, no qual um desses âmbitos acaba influenciado os demais numa complexa interação. É justamente essa correlação que será discutida a seguir.

Neves (2005) atenta para a mobilização territorial que envolve a etnicidade, esta, por sua vez, está intimamente ligada ao Toré no Nordeste:

No caso desses índios, a necessidade de um território se constitui como o primeiro passo para a consolidação da identidade étnica. É a luta política consolidada na luta pela terra, que acendeu nos grupos a noção de *comunidade política* e esta, segundo Weber, é fundamental para a construção de uma identidade étnica. (Ibidem, p. 132, grifo da autora)

Weber (2000, apud NEVES, 2005, p. 132) prossegue a discussão afirmando que:

Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar; e, primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que as diferenças drásticas de costumes e de hábitos ou particularmente de idioma a impeçam.

Observa-se nos trechos acima uma conexão entre as mobilizações pelo território e o Toré como ritual religioso. O embate político demandou um sentimento comum entre o povo Xukuru do Ororubá, um sentimento próprio de se enxergar e se afirmar como indígena junto aos seus pares. Grünwald (2005) também comenta como o Toré está associado à mobilização pela terra:

Com efeito, o movimento indígena no Nordeste na atualidade já incorporou o toré como forma de expressão política: desde a mobilização interna dos índios até as *performances* nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira. As assembleias indígenas acabam com os torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina. O toré já é parte da ação indigenista no Nordeste na medida em que referido e praticado em suas manifestações (Ibidem, p. 29, grifo do autor)

Desse modo, nota-se ainda mais a polissemia do Toré, que, entre outros significados, também é luta, é movimento político, é afirmação identitária. As assembleias indígenas reúnem diversas etnias que dançam o Toré não só como um símbolo de solidariedade entre os povos, mas também para marcar a luta pelos seus direitos. Oliveira (2013), em estudo sobre os movimentos indígenas no Nordeste, aponta o Toré como um símbolo principal, sobretudo pela sua contribuição na demarcação identitária e no reconhecimento por parte dos órgãos oficiais indigenistas.

Reesink (2000, p. 379) afirma que “[...]o Toré mobiliza um maior número de participantes ativos e, também, de espectadores mais passivos, e, até onde se saiba, engaja as pessoas de uma forma mais ativa.” Esta citação pode ser exemplificada pelo incentivo que o Cacique Xicão fazia para que os indígenas e as indígenas Xukuru do Ororubá praticasse o ritual. Oliveira (2014) conta que era promovido um intercâmbio cultural, índios e índias que sabiam dançar o Toré visitavam as aldeias para ensinar àqueles e àquelas que não conheciam o ritual.

Para Palitot (2003), os rituais do povo Xukuru, ao favorecerem a formação da identidade e do sentimento de pertencimento, propicia também a sua identidade a nível jurídico. Segundo o autor:

A identidade e o enraizamento Xukuru são (re)construídos, assim, com base na atualização da memória da pertença ao grupo e ao território que os rituais propiciam. Ao mesmo tempo, em níveis jurídicos a sua mobilização consegue vencer algumas etapas do processo de regularização fundiária, o que ocasiona a repressão e o assassinato do cacique. (Ibidem, p. 13)

Para o falecido Cacique Xicão (XICÃO..., 1998), o Toré ao mesmo tempo que se ligava ao processo de retomadas também unia os/as Xukuru do Ororubá:

O Toré é uma religião especificamente que nós temos. E ela nos dá o dom da Natureza pra mostrar pra gente a forma como a gente pode desenvolver todo o processo de luta e reivindicação e também de unificar o pessoal. É através do Toré que a gente consegue unir nosso povo.

Roberto,²⁸ que estava passando pelo Território Indígena Xukuru do Ororubá e visitou o Terreiro da Boa Vista, disse que, mesmo se considerando ateu, sentiu uma energia quando entrou na mata e viu o Terreiro. Segundo ele, “vê todo mundo aqui unido, se cumprimentando quando chega... Isso para mim mostrou como a força do Toré rebate nos vínculos da comunidade. Todo mundo se abraçando, todo mundo se falando. [...] é como a argamassa que junta os tijolos Xukuru”. Ana Xukuru conta que

²⁸ Nome fictício. Viajante visitando o Terreiro da Boa Vista. Entrevista realizada dia 28 jan. 2018.

é importante ensinar essas práticas para as outras gerações para assegurar a existência Xukuru do Ororubá:

Aqueles que estão chegando hoje, as criancinhas que estão nascendo, nós: vó, vô, pai, mãe, temos que ensinar eles a caminhar nesse passo de nós, seguindo o Toré, seguindo nossa religião. Porque se nós não ensinarmos o que nós sabemos a nossos jovens que vêm, nossas crianças, daqui a 15 anos, 20, não tem mais índios, porque nós morremos e os que vem nascendo tem que seguir nesse mesmo caminho da gente, se não acaba nossa cultura. O Toré é nossa cultura. (ANA XUKURU, 06 ago. 2016)

O Toré, em sua força religiosa, pode ser comparado à força política do seu povo e vice-versa. Como diz Bourdieu (2004), o campo social fortalece o campo religioso ao passo que o campo religioso fortalece o campo social. Numa abordagem mais indígena sobre esta discussão, Reesink (2000, p. 381, grifo do autor) diz que “a ação coletiva étnico-político se equipara, de modo mais ou menos equivalente, à intensidade da performance do *Toré*”. Nota-se aqui o motivo do Toré acompanhar o indígena e a indígena em todas as mobilizações, é a forma mais evidente de afirmação étnica do povo e, assim, garantir seus direitos.

O Toré, sobretudo no período de domínio dos fazendeiros, despertou os sentimentos de luta nos índios e nas índias Xukuru do Ororubá, enaltecendo seus costumes frente a um grupo de colonizadores não só das terras, mas também da cultura daquele povo. Nesse contexto,

A religiosidade para os Xukuru se configura com um histórico de luta, valorização, construção de sua identidade cultural frente a dominação. Na análise das narrativas, verificamos também os aspectos subjetivos no exercício do poder e a conciliação de sua vida cotidiana e o sagrado. (SANTOS, 2009, p. 123)

Kelly Oliveira (2012, p. 7), corrobora com o texto supracitado ao afirmar que “no caso do toré, portanto, valores de estímulo à integração do povo, valorização de elementos étnicos e oposição a um comportamento de sujeição e passividade diante da dura realidade social em que estavam inseridos.”

Essa relação étnico-política é tão notável no Toré, que, como aponta Oliveira (2014, p. 143), “a própria palavra dança foi progressivamente substituída pelo termo ritual, agregando assim o caráter do sagrado à prática, e fomentando a valorização enquanto elemento de distinção do grupo”. Palitot complementa esta ideia ao afirmar que “A garantia de liberdade associativa e religiosa impulsiona a organização étnica e política assentada na retomada dos rituais do toré e da pajelança, que passaram a congrega, cada vez mais, índios” (PALITOT, 2003, p. 35), ou seja, o ritual, em seu

sentido étnico-religioso, fomenta nos índios e nas índias Xukuru do Ororubá a noção política e a ânsia por reaver o território.

Oliveira (2014, p. 144), apoiada em Bourdieu (2004), diz o que aconteceu, e ainda acontece, no território Xukuru do Ororubá, foi “[...] a valorização do campo místico Xukuru pelo poder político, a fim de conseguir desenvolver funções simbólicas específicas, alterando, recriando ou legitimando determinados valores”. Destarte, a autora afirma que houve estratégias sociais utilizando os rituais para obtenção de interesses comuns ao povo Xukuru do Ororubá, sendo a retomada de suas terras o mais evidente deles.

Entretanto, a autora adverte que não se deve focalizar o Toré como fenômeno político e esquecer seus outros sentidos. Tendo em vista esta questão, “logicamente também não podemos reduzir o toré a uma determinação política, visto que sua existência independe dessa relação. Mas é inegável que a partir da mobilização da década de 1980, houve toda uma ressemantização de valores ligados à prática da dança.” (OLIVEIRA, 2014, p. 145).

O Toré apresenta-se como um fenômeno semanticamente rico. Ora é um ritual, ora é social, ora é político. Pode-se dizer ainda que em seus momentos mais amplos e dinâmico, evidencia estes três sentidos e mais uma miríade de outros em um conjunto místico que se perpetua na realidade do povo Xukuru do Ororubá. Tal fenômeno está relacionado com a Geografia justamente em seu sentido político, ao despertar valores identitários nos indígenas e nas indígenas do povo em questão, visto que esta não é uma identidade somente étnico-cultural, mas também uma identidade territorial.

5 “VAMOS UNIR AS FORÇAS DO ORORUBÁ”: AS RELAÇÕES SIMBÓLICO-AFETIVAS NO TERREIRO DA BOA VISTA

O Terreiro de Toré é onde tem a Natureza. Quem indica são os encantos. Como nós somos orientados, quando eu quero alguma coisa eu peço orientação. Então, eles que nos indicam, né? Onde vai ser o local, como vai ser, ele é quem vai nos conduzindo.

Renata Xukuru do Ororubá²⁹

Como se observou, o Toré contribuiu relevantemente nas retomadas, efetivando a luta pelo território. Desse modo, os Terreiros foram sendo criados para que o Toré não fosse mais realizado de forma escondida e criaram uma tradição (OLIVEIRA,2010), para os indígenas irem dançar o Toré nos dias destinados e enaltecerem sua identidade indígena. Santos (2009, p. 103) diz que “Os terreiros são construídos dentro das matas próximas a aldeia. As pedras, lajedos e os terreiros são todos locais sagrados.” Souza (2004, p. 38) afirma que “nesses locais sagrados, principalmente nas matas, os Xukuru cumprem suas ‘obrigações’ oferecendo fumo, rapadura e velas, às ‘caboquinhas’ e ‘cabocos’.” A autora salienta ainda que apenas nos terreiros o Toré é realizado constantemente.

Os Terreiros, em comunhão com outros elementos (geossímbolos sagrados) da Natureza são espaços de diálogo entre indígenas e encantos. Ali as pessoas fazem oferendas aos encantados, algumas vezes são entidades que possuem alguma relação específica com o/a indígena, que em muitos casos é médium.

Oliveira (2010, p. 260) afirma que “não só o Toré, mas a criação dos terreiros para dançá-lo representou um momento fundamental no estabelecimento do ordenamento político Xukuru”. Assim, os Terreiros veem para garantir os significados simbólicos, étnicos e culturais que o Toré enaltecia no povo Xukuru do Ororubá. Entre estes Terreiros está o Terreiro da Boa Vista, um espaço sagrado que enaltece a identidade étnica e territorial do povo Xukuru do Ororubá. Dessa forma, esta seção é subdivida em três partes. A primeira com uma descrição do Terreiro da Boa Vista, suas dinâmicas, horários, festas, entre outros. Na segunda parte é apresentada uma discussão sobre a identidade territorial a partir dos geossímbolos do sagrado. Por fim, são analisadas as relações simbólico-afetivas dos praticantes do Toré com o Terreiro

²⁹ Entrevista realizada em 28 jan. 2017 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

da Boa Vista, destacando outra vez a identidade e as relações políticas envolvidas no contexto daquele espaço sagrado.

5.1 “Eu tava andando na Mata”: as origens e dinâmicas do Terreiro da Boa Vista

O Terreiro da Boa Vista (Figura 4) foi reativado em outubro de 2012, quando um grupo de pessoas estava procurando um espaço para fazer um roçado e encontraram o local. Tal história é contada por Iran Xukuru (02 fev. 2017):

Esse Terreiro surgiu no seguinte... Ele já existia, mas a maioria não tinha conhecimento. A gente foi lá duas, três vezes para fazer um plantio de mandioca. Eu fui o responsável por derrubar a mata para incentivar o pessoal a produzir mandioca. Por que mandioca? Porque é uma cultura tradicional do povo Xukuru. Então fiquei responsável por derrubar a mata e preparar o terreno para os índios plantarem. Aí, um colega falou: “Iran, temos que pedir permissão ao dono”. A gente achou que ele tava brincando, né? “Vamos pedir permissão ao Pajé? Ele já deixou. Vamos pedir permissão ao Cacique? Ele já deixou”. Aí outro disse: “Não, é dos índios, não precisa pedir a ninguém”. Vai, não vai, vai, não vai. Aí, o irmão de Bela andando por aí disse: “Olha, encontrei um Terreiro ali.” Aí, eu: “É mesmo, ouvi falar que tinha um Terreiro aí em cima. Vamos lá!”. Dia 20 de outubro de 2012 veio o chamado. Chegamos lá, encontramos o Terreiro. Foi quando caiu a ficha. Quando entrei no Terreiro que senti a força foi que me veio a fala do companheiro “tem que pedir ao dono”. Aí a gente fez o trabalho lá, o encantado desceu, disse que a gente ia ser o guardião do Terreiro, que a gente procurasse nosso dom que todo mundo tem e também que a gente a partir dali a gente repensasse a prática da cultura.

Figura 4 - Terreiro da Boa Vista



Fonte: Autor, jan. 2018

O Terreiro da Boa Vista, como espaço físico, é uma clareira larga aberta no meio da mata. O caminho para o Terreiro é cercado pela Caatinga hipoxerófila da região. Após um portão, segue-se por um trecho estreito na mata até alcançar o Terreiro da Boa Vista. Vale salientar que devido a Serra do Ororubá se constituir como um brejo de altitude, há a presença de árvores maiores, típicas de outros tipos de vegetação, no perímetro e que sombreiam o Terreiro.

Seguindo após o Terreiro se encontram a Casa de Cura, uma espécie de cabana e a Pedra do Caboclo, geossímbolos do sagrado comentados posteriormente. Outro geossímbolo se encontra no centro do Terreiro, o peji, que funciona como um altar para os devotos, onde são acendidas velas e há uma interação íntima entre encantos e indígenas. Todos estes espaços e a mata que os cercam somam quinze hectares, que foram cercados para impedir a entrada de animais.

Para manter o Terreiro da Boa Vista e haver o Toré no lugar³⁰, todos os sábados às 15 horas, cada indivíduo possui uma função, desde a varrição do Terreiro até ser Bacurau ou Bacuroa³¹. Essas funções são bastante relacionadas aos dons que Iran Xukuru citou na narrativa acima, destacando que cada indivíduo possui uma relação, uma obrigação com a Natureza.

Figura 5 - Mulher Xukuru acendendo vela e fazendo preces aos encantados



Fonte: Autor, ago. 2016

³⁰ Preferiu-se usar o termo lugar em vez de local, considerando, assim, o Terreiro da Boa Vista como um espaço de intimidade e de relações estreitas entre este e os/as indígenas Xukuru do Ororubá.

³¹ Bacurau é o puxador do Toré, aquele que segue à frente da fila cantando os pontos. Seu equivalente feminino é bacuroa, sendo o Terreiro da Boa Vista o primeiro a pôr uma mulher puxando o ritual.

Primeiramente, o Terreiro da Boa Vista deve ser aberto, há uma pessoa específica para abrir o portão. Então ocorre a varrição do lugar. Conforme as pessoas vão chegando, o peji é enfeitado. São levadas folhas de palmeiras, flores, mel, confeitos, areia, água e velas. As velas são colocadas pela comunidade em geral, que fazem suas preces aos encantados e dedicam um tempo acendendo a “luz”, como os índios e as índias falam (Figura 5).

Ao final do Toré, todos são convidados a um lanche, há um grupo que também fica responsável por este momento. Não se pode esquecer da Jurema, uma árvore sagrada para os povos do Nordeste que ocupa lugar de destaque ao lado do peji. A água de Jurema preta não pode ser feita por qualquer um e é importantíssima durante e após o ritual.

Com o peji devidamente organizado, inicia-se a purificação do Terreiro (Figura 6), bem como dos que estão sentados em seu perímetro num momento de reencontro e diálogo. O primeiro passo é banhar o Terreiro com ervas. A água das ervas é aspergida no sentido horário, do mesmo modo das filas do Toré. Em seguida, há a purificação por defumação. As ervas coletadas na mata ao redor do Terreiro, como erva-doce, zabelê, amarelinha, entre outras, são queimadas. Segue-se novamente no sentido horário, perfumando o Terreiro e os frequentadores com a fumaça oriunda das ervas.

Figura 6 - Purificação do Terreiro da Boa Vista



Fonte: Raquel Gonçalves, nov. 2017

Uma vez que todos os rituais de preparação são executados os maracás são balançados, convidando todos a se reunir em círculo à frente do peji (Figura 7). São rezados um Pai Nosso e uma Ave Maria, logo após são proclamados salves e palmas aos encantados, Pai Tupã, Mãe Tamain, Mestre Rei do Ororubá, ao Cacique, ao Pajé, às matas e águas e às pedras. O Toré inicia-se geralmente com um mesmo ponto:

*Reina, reina, reina
Oina reina reia
Vamos unir as forças do Ororubá
Cabocla de Pena
Ela não bambeia
Eu tava na praia secando areia
Segura esse ponto se não ele arreia*

Figura 7- Círculo formado ao início do ritual



Fonte: Autor, jan. 2017

Outra vez são feitos salves e uma salva de palmas às entidades supracitadas. Mais pontos são cantados, reforçando as mobilizações e a identidade do povo Xukuru do Ororubá, em geral, os mesmos pontos são cantados nesse momento. Quando um dos Bacurais pega o jupago³², a Bacuroa segue ao seu lado, os participantes do ritual formam uma fila dupla atrás de ambos e os toantes continuam sendo cantados ao balanço dos maracás. Segundo Eduarda Xukuru³³, “a gente costuma cantar estes

³² Jupago é um pedaço de pau que é batido no chão para marcar as passadas do Toré, também serviu como arma do povo Xukuru.

³³ Nome fictício. Agricultora, 26 anos. Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi, 21 jan. 2017

pontos que é pra quebrar as forças do inimigo, pro inimigo não nos derrubar e a gente se fortalecer”.

Após aproximadamente uma hora percorrendo o Terreiro, é feito novamente o círculo. Os cantos agora são focados nos encantados, convocando-os para dançar com os/as indígenas. Algumas vezes é traçado um círculo no chão para delimitar os passos da pessoa que incorporou a entidade. A possessão pode ocorrer durante os momentos anteriores também, quer seja pela relação entre sujeito e encanto estar especialmente mais forte ou pela necessidade de um encantado se comunicar com a comunidade. Este momento de evocação dos encantados é chamado de Pajelança.

Cada encantado exige um ritual próprio quando “desce”. Aos encantos das águas, geralmente incorporado por pessoas do sexo feminino, é dado água para molhar os cabelos; às criancinhas, mel e confeitos ou pipoca; outros ainda pedem a Jurema ou cigarros feitos de ervas tradicionais.

Ao final da Pajelança o ritual se encerra. Uma fila única é formada e a Jurema é distribuída em quengas de coco para os participantes do ritual ingerirem enquanto uma música final é cantada. Finda a cerimônia, um lanche é servido, geralmente feito a partir de alimentos da agroecologia local, como bolo de milho. Algumas pessoas vão para casa, outras ficam conversando e esperam os demais. Com quase o Sol se pondo, o Terreiro é fechado.

Durante o ano, ocorrem eventos diferenciados no Terreiro da Boa Vista. No último domingo de janeiro é feito o Encontro de Sábios/as da Natureza: leitura, interpretação e previsão do tempo. Neste evento os sábios/as, pessoas geralmente idosas, são convidados/as a exporem suas previsões para o ano utilizando técnicas de saberes tradicionais (Figura 8). É um momento de aprendizado para os jovens sobre a ancestralidade Xukuru do Ororubá e a importância dela no cotidiano da comunidade, sobretudo na agricultura. Neste dia ainda é ocorre a apresentação e troca das sementes. Os/as indígenas levam sementes³⁴ e as apresentam aos encantados, ao final da fala dos sábios, as pessoas podem compartilhar as sementes, mantendo o compromisso de “devolvê-las” no ano seguinte.

³⁴ Semente neste contexto não deve ser meramente entendido como o óvulo, mas sim tudo aquilo que pode gerar vida: grãos, mudas, flores, entre outros. As sementes geralmente são recolhidas nos roçados, jardins ou plantações dos próprios indígenas.

Figura 8 - Encontro de Sábios/as da Natureza. O jupago segue na mão dos sábios que estão falando



Fonte: Autor, jan. 2018

Anualmente, o dia 2 de fevereiro é realizado um Toré em homenagem a lemanjá e as águas. Nesse dia o peji é ornamentado para as devidas com a bandeira com a imagem de lemanjá, areia da praia com conchas e água do mar também entidades. Os pontos do Toré também são dedicados às entidades das águas. Esse ainda é o dia escolhido para plantar as sementes apresentadas no evento supracitado.

No dia 12 de outubro há uma festa dupla: o dia das crianças e o aniversário do Terreiro da Boa Vista. O evento atrai muitas crianças e são distribuídos brinquedos e lanches. Tornando-se um evento muito importante para aproximar os meninos e as meninas da própria cultura.

No Terreiro da Boa Vista também não é incomum que haja outros eventos culturais, como o samba de coco e apresentações de pífano. Este último ocorrendo, inclusive, no mesmo dia de um Toré realizado com mibim, uma espécie de flauta usada no Toré e que muda a dinâmica deste. O Toré com mibim não é cantado. Os índios e as índias seguem apenas o ritmo do Mestre Gaitero e seu mibim, ocasionalmente é dado um grito coletivo.

O Terreiro da Boa Vista é um espaço marcado pela relação do povo Xukuru do Ororubá com o território, marcada pelos geossímbolos e pela interação entre os frequentadores do Terreiro com seu espaço sagrado. Observa-se, ainda, que além de um ambiente de relação com o sagrado, o Terreiro de Toré da Boa Vista é um espaço

de convivência e encontro, onde as pessoas conversam e se divertem. É ainda um espaço de relaxamento, um ambiente para recobrar as forças após a rotina semanal de trabalho.

5.2 “Eu mandei chamar meus índios”: os geossímbolos do sagrado e a identidade territorial no Terreiro da Boa Vista

A identidade étnico-social maximizada pelo Toré reflete diretamente nas mobilizações pelas terras. Assim a identidade territorial também se torna evidente no contexto do povo Xukuru do Ororubá. Hoje, com o seu Território Indígena já homologado, há símbolos materializados no espaço Xukuru do Ororubá que remetem a essa identidade territorial. O Terreiro da Boa Vista não é uma exceção. Neste espaço sagrado há também geossímbolos enaltecendo tanto a identidade territorial como a indianidade, ambas intimamente ligadas ao Toré.

Segundo Bonnemaïson (2002, p. 101-102), “é pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço”. Assim, é a partir da ancestralidade e do fortalecimento étnico-cultural do povo Xukuru do Ororubá que se funda o território indígena e as relações que envolvem os/as indígenas e o espaço. Nesse contexto, o autor citado diz ainda que:

A ideia de etnia e de grupo cultural interessa ao geógrafo porque produz a idéia de um “espaço-território”. De fato, a territorialidade emana da etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território. (Ibidem, p. 96-97)

Dessa forma, observa-se que etnia e território são conceitos indissociáveis, pois o grupo ao possuir o gênero de vida naquele espaço o reivindica para si e exerce ações de territorialidade. Oliveira (2009b, p. 139) afirma que:

Seria a partir da imputação de uma base territorial fixa para um grupo que teríamos o ponto de partida para compreendermos as mudanças passadas pelo povo, que afetariam tanto o funcionamento das instituições da sociedade étnica, quanto a significação de suas manifestações culturais.

Haesbaert (1999) afirma que a identidade territorial advém de uma identidade social que é definida sobretudo através do território. Assim, nota-se no contexto Xukuru do Ororubá uma etnia já existente, porém sua identidade fora suprimida pelos

séculos de colonização. O Toré contribuiu para a luta territorial e este aflorou a indianidade daquele povo, estreitando as relações indivíduo-território, isso porque “a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta *identidade parte do ou transpassa* o território” (Ibidem, p. 178, grifos do autor).

Bonnemaison (2002) comentou também as diferenças entre o espaço social e o espaço cultural. Ao passo que o primeiro é produzido, o segundo é vivenciado. O espaço cultural possui símbolos no espaço que marcam a presença e a identidade de um povo. Além disso, o autor defende que não pode haver etnias sem um território, bem como não pode haver territórios sem um contexto étnico.

É a partir desse contexto que serão discutidos os geossímbolos do sagrado no Terreiro da Boa Vista. Este termo foi pensado a partir de outros dois: o já citado geossímbolos, de Bonnemaison (2002), e os pilares sagrados, discutido por Eliade (2010). Os geossímbolos aparecem como representações da cultura no espaço, enquanto os pilares sagrados sustentam o “Céu”, ou seja, o mundo sagrado, possibilitando a comunicação entre os espaços físico e divino. Assim, adota-se os geossímbolos sagrados como representações da religião Xukuru do Ororubá no Terreiro da Boa Vista que marcam a indianidade e, conseqüentemente, a identidade territorial.

Eliade (2010, p. 43) enaltece a necessidade do indivíduo religioso de estar perto de seu mundo sagrado: “o homem religioso desejava viver o mais perto possível do Centro do Mundo³⁵”. Bonnemaison (2002, p. 115), com uma visão mais ampliada do texto supracitado, trata da relação entre etnia e território: “tudo se passa como se uma etnia não pudesse sobreviver sem um território, o que significa dizer sem um enraizamento onde ela possa ancorar seus geossímbolos e fixar um espaço vivido que lhe seja familiar”. Assim, observa-se que o Terreiro da Boa Vista como espaço de poder e afinidade é fundamental para o povo Xukuru do Ororubá, pois ali está marcado o ser Xukuru, como afirma Fialho (1992), fruto de um contexto histórico de mobilizações e de fortalecimento de uma identidade territorial. Sobre isso, Haesbaert (1999, p. 180) diz ainda que

uma das características mais importantes da identidade territorial, correspondendo ao mesmo tempo a uma característica geral da identidade,

³⁵ Centro do Mundo, nas palavras de Eliade (2010), é o espaço sagrado, visto que este é rico em significados únicos para os que o vivenciam tornando-o idôneo e o centro de toda existência.

é que ela recorre à uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência “condense” a memória do grupo.

Portanto, o Terreiro da Boa Vista é um espaço de cicatriz em relação às feridas históricas sofridas pelo povo Xukuru do Ororubá. Ali as identidades social, territorial e religiosa se firmam como uma só dentro de um espaço sagrado.

No espaço do Terreiro da Boa Vista é possível enaltecer pontos de destaque na relação indivíduo e sagrado. Estes geossímbolos podem ser construções, rochas, lugares específicos. Sobre geossímbolos, Bonnemaïson (2002, p. 123) conta que:

Elas me indicavam os lugares, os rochedos, os bosques de arvoredos, os caminhos: cada um deles tinha um nome e possuía um sentido. Depois, terminei por compreender que esses lugares eram geossímbolos: eram a verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social. Essa geografia sagrada desenhava na terra as letras de uma linguagem simbólica, uma espécie de escrita codificada a partir da qual o grupo lê, difunde e reproduz sua própria visão de mundo.

A partir dessa discussão, serão apresentados quatro geossímbolos do sagrado, marcas que possuem “[...] uma configuração no solo, uma significação e um papel particular” (BONNEMAISON, 2002, p. 117), sendo eles: o peji, a Casa da Cura, a Pedra do Caboclo e uma cabana solicitada por um encantado.

O peji (Figura 9) aparece no centro do Terreiro da Boa Vista. É um altar ornado com flores, areia, conchas e luzes (velas). Mel, pipoca, maracás e jupagos também ficam próximos ao peji. Ao lado está a água da Jurema, servida aos encantados quando descem e a todos participantes ao final do Toré.

Figura 9 - Peji no Terreiro da Boa Vista



Fonte: Autor, 2017

O peji possui um papel importante na comunicação entre médiuns e encantados, pois os/as Xukuru do Ororubá devem ficar próximos ao peji para se despedir do encanto após ele/ela terminar seu “trabalho”. Nesse contexto, o peji mantém uma certa ordem cosmogônica ao abrir o contato entre indivíduo e encantado. Além do mais, o altar garante a sacralidade do lugar, tanto que este foi o primeiro passo na reativação do Terreiro da Boa Vista.

A ornamentação do peji varia de acordo com as festas que estejam acontecendo: água do mar (Figura 10), areia e conchas no dia de lemanjá, folhas e sementes no dia do Encontro de Sábios e Sábias, entre outros.

Figura 10 - Peji ornamentado para o dia de lemanjá



Fonte: Autor, 2017

A Pedra do Caboclo (Figura 11), ou Laje do Caboclo, é um afloramento rochoso que pode ser alcançado por uma trilha a partir do Terreiro. É considerada um lugar sagrado e especial no Terreiro da Boa Vista. Visto que é mais elevada que o terreno em geral, possibilita observar uma paisagem privilegiada do Território Indígena, uma vez que do local visualizam-se as três microrregiões climáticas que dividem o território: Ribeira, Agreste e Serra. A Laje do Caboclo é tão importante que está presente em alguns toantes de Toré:

*Eu tava andando na mata
Sozinho, ninguém me seguiu
E lá no meio dela
A Grande Laje surgiu*

Figura 11 - Criança brincando na Pedra do Caboclo



Fonte: Marli Godim, 2017

A Pedra do Caboclo, assim, junta-se a outras lajes sagradas do povo Xukuru e tradicionalmente conhecidas pelas narrativas dos antigos, como a Pedra do Conselho ou a Pedra do Rei.

Ao sopé da Pedra do Caboclo está uma espécie de cabana (Figura 12). Foi erguida por solicitação de uma cabocla que incorporou um médium. Lá há um pequeno altar, algumas rochas organizadas para que os/as indígenas acendam a luz. Alguns Xukuru do Ororubá se dirigem primeiramente a esta cabana antes de ir ao peji. Também são feitos alguns “trabalhos” na cabana, em casos que exigem mais privacidade.

Figura 12 - Cabana ao sopé da Laje do Caboclo



Fonte: Autor, 2017

A Casa de Cura (Figura 13), Xeke Jetir, é uma bioconstrução também feita a pedido dos encantados. Toda a estrutura foi retirada da Natureza. Nela também há um pequeno altar para as luzes serem acendidas. Possui um formato circular e uma janela, além de bancos de troncos, como acontece no Terreiro propriamente dito.

Figura 13 - Casa de Cura



Fonte: Autor, 2016

Foi concebida como espaço de encontros espirituais e “trabalhos” com encantados, porém também é utilizada nos dias chuvosos para a realização do Toré, inclusive foi o ritual que “bateu” a terra dentro da Casa de Cura. O espaço também fora pensando para reorientar e fortalecer a medicina tradicional Xukuru do Ororubá, fortalecendo a ancestralidade a partir do uso da Natureza para curar os/as indígenas (OLIVEIRA *et al*, 2018).

A Xeke Jetir atualmente é um dos principais exemplos da arquitetura Xukuru do Ororubá, que conta também com a Casa das Sementes e o espaço onde são realizadas as assembleias Xukuru do Ororubá, em Pedra d’Água, todos contando com o auxílio de toda comunidade indígena.

5.3 “Nossa mata tem ciência, eu vou mandar chamar”: o Terreiro da Boa Vista como espaço sagrado e de relações simbólico-afetivas e culturais

O Terreiro de Toré da Boa Vista se constitui como um espaço diferencial para aqueles/as que o vivenciam. Relph (1979) tece considerações valiosas sobre o conceito de “mundo-vivido” ou “*life-world*”. Em sua descrição mais ampla, o mundo vivido seria

[...] aquele mundo de ambiqüidades, comprometimentos e significados no qual estamos inextricavelmente envolvidos em nossas vidas diárias, mas o qual tomamos por muito certo. É um mundo em acentuado contraste com o universo da ciência, com seus padrões e relações cuidadosamente observados e ordenados, e no qual uma rua é um pouco mais do que um espaço vazio entre duas linhas num mapa. (Ibidem, p.3)

Nota-se que o mundo-vivido é um espaço onde ocorre as relações afetuosas do sujeito através de suas lembranças, seus envolvimento. É onde o indivíduo é pleno e expressa suas crenças e verdades, pois, como aponta Tuan (1980), há uma ligação afetiva entre o indivíduo e seu ambiente. Vale advertir que a ciência hegemonicamente ainda vivia um viés positivista em 1979, razão da crítica presente na segunda frase da citação acima. Contudo, pode-se aproximá-la da realidade do Terreiro de Toré da Boa Vista, que já não é uma clareira aberta na mata, mas sim um espaço único, onde a completude indígena é efetuada, quer seja nas memórias, nos rituais ou nas afirmações identitárias. É um espaço onde os/as indígenas se tornam plenos em sua identidade.

Relph (1979, p. 6), ainda tratando sobre o contexto do mundo-vivido, afirma que “o mundo-vivido social é o da intersubjetividade, linguagem comum, contato com outras pessoas, instrumentos, edifícios e obras de arte, tudo o que não é meramente pré-determinado mas usado, transformado e manipulado”. Nessa perspectiva o mundo-vivido é um espaço de encontro e de interações, quer seja entre pessoas e o que as cerca como também das pessoas entre si.

Outra categoria apontada por Relph (1979, p. 7, grifo nosso) é o mundo-vivido geográfico, que seria “[...] o mundo experienciado como cenário, tanto o natural como o construído pelo homem, e como **ambiente que provê sustento e uma moldura para a existência**”. Dardel (1952 apud RELPH, 1979, p. 7, grifo nosso) vai além e afirma que “é nos lugares onde vive [...], no curso de sua vida e no movimento de coisas e pessoas, que o **homem externa sua relação fundamental com a Terra**”. Ambos os textos apontam uma reflexão que se aproxima do discutido sobre os índios e as índias Xukuru do Ororubá. O Toré é um provedor da indianidade e o Terreiro da Boa Vista é um espaço que acolhe o Toré e se torna um lugar de afirmação de uma **existência** indígena Xukuru do Ororubá. Ao mesmo tempo, foi supracitada a relação entre os/as Xukuru do Ororubá e seu território, bem como com a terra agricultável e a Natureza, e é no Terreiro de Toré que a relação entre os indígenas e a Mãe-Terra ou Mãe Natureza é evidenciada. É nesse espaço qualitativamente diferenciado e repleto de significados que as várias verdades do povo Xukuru do Ororubá são manifestadas.

Entretanto, o Terreiro de Toré da Boa Vista ultrapassa as fronteiras do mundo-vivido justamente por ser o abrigo de um fenômeno ritualístico. Este espaço interage com a fé dos frequentadores. É a partir deste ponto que o Terreiro começa a ser estudado como espaço sagrado.

Como aponta Correa (2014, p. 31), “o espaço sagrado é *lócus* de uma hierofania”. A hierofania é a manifestação do sagrado (ELIADE, 2010), pode ocorrer em rochas, objetos, árvores ou até mesmo animais e pessoas. Mello (2014, p. 42) contribui com essa discussão ao afirmar que “o lugar sagrado, *strictu sensu*, diz respeito à ocorrência da hierofania, a manifestação do sagrado materializada em imagens, pedras; árvores ou em um centro pleno de devoção e espiritualidade”. Como aponta Eliade (2008, p. 297)

[...] o lugar é regularmente indicado por alguma coisa diferente, seja uma hierofania fulgurante, seja pelos princípios cosmológicos que fundamentam a orientação e a geomancia, ou ainda, em forma mais simples, por um “sinal” carregado de uma hierofania, geralmente um animal.

A hierofania que consagrou o Terreiro da Boa Vista ocorreu por meio da ação de um encantado possuindo uma das pessoas que descobriu o Terreiro. Renata (28 jan. 2017) relata que “a gente tava caminhando e aí desceu um encanto que mandou a gente tomar de conta daqui [...] Meu pai dizia que aqui tinha um terreiro, aí a gente veio e o encantado indicou que era aqui.”. A ação sagrada do encantado fez-se necessária, uma vez que “o homem, em si, não é capaz de determinar os espaços sagrados” (ELIADE, 2010, p. 31) e “de fato, o lugar nunca é ‘escolhido’ pelo homem; ele é, simplesmente, ‘descoberto’ por ele, ou, por outras palavras, o espaço sagrado **revela-se-lhe** sob uma ou outra forma” (ELIADE, 2008, p. 297, grifos do autor).

Corroborando com essa discussão, Rosendahl (2008, p. 68) afirma que “a geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transpondo-o para um lugar distinto daquele que transcorre no seu cotidiano”. Nessa perspectiva, tem-se um espaço que diferencia o homem/a mulher religioso/a dos/das demais, um espaço com uma dinâmica distinta porque esse/a homem/mulher o enxerga como tal.

Prorok (1997 apud SANTOS, 2008, p. 82) diz que “a sacralidade de um lugar envolve o tangível, a ‘coisalidade’ corpórea da ação sagrada, que, por sua vez, cria um modelo onde os futuros participantes podem criar de novo os seus sentimentos espirituais enquanto tomam parte no projeto coletivo de tornar sagrado o espaço”. Assim, os espaços sagrados são o divino em sua forma materializada e visível às pessoas religiosas para que elas possam vivenciá-los. Entretanto, essa sacralidade também pode ser percebida por outras pessoas, embora sem o mesmo teor histórico e simbólico que há para os frequentadores.

Segundo Eliade (2010, p. 25), “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”. O espaço possui áreas significativamente diferentes aos olhos das pessoas religiosas. O Terreiro da Boa Vista se qualifica neste contexto como um espaço sacro e de afirmação para índios e índias na Serra do Ororubá. Sobre isso, Rosendahl (2005, p. 199) aponta que o “Certamente o território identitário religioso não é apenas ritual e simbólico: é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades.” Assim, pode-se apontar o Terreiro de Toré da Boa Vista como espaço diferenciado em sentidos que transcendem o fenômeno religioso e alcança esfera políticas e sociais.

O ambiente sagrado é especial, principalmente para aqueles e aquelas que o descobriram ou presenciaram sua revelação, pois a descoberta “[...] do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso” (ELIADE, 2010, p. 26). Pode-se evidenciar isto na fala de Iran Xukuru (02 fev. 2017), ao ser perguntado sobre um evento que o marcou:

O primeiro ritual que nós fizemos no Terreiro, a gente não saiu para fazer um ritual. A gente saiu para descobrir um Terreiro, porque ouvimos falar que lá existia um Terreiro. Quando chegamos lá descobrimos o Terreiro, então eu disse: “Vamos fazer o ritual!”. Isso me tocou muito, porque a gente tava despreparado. Era eu, Renata, minha esposa, meus filhos, Ana, a filhinha dela, Bela, e os meninos de Bela. Então isso me marcou muito.

Nesse contexto, Eliade (2010) ainda fala que o espaço sagrado tem relação com a orientação do mundo, a orientação da vida. O Terreiro é um espaço de compromisso, os índios e índias Xukuru do Ororubá sentem a necessidade de participar do ritual para estabelecer sua indianidade. Além disso, os encantos ocasionalmente “descem” e orientam os praticantes do ritual. Também não é incomum que durante o Toré haja conversas sobre as práticas da comunidade e momentos de reflexões. Renata aponta o sentido de orientação no Terreiro de Toré da Boa Vista. Para a indígena Xukuru do Ororubá, “é onde a gente busca força para viver. Todo sábado estou aqui dançando, cantando, louvando nos encantos a Pai Tupã, para me iluminar e dar forças para continuar” (RENATA XUKURU, 28 jan. 2017). Assim, observa-se o Terreiro como um espaço que guia o povo Xukuru do Ororubá em suas práticas cotidianas.

O espaço sagrado ainda tem a função de manter uma sacralidade para as próximas gerações, além de permitir a comunhão entre os indivíduos, no caso os/as indígenas Xukuru do Ororubá, com o sagrado, ou seja, o Reino dos Encantados. Sobre a importância dos espaços sagrados, Eliade (2008, p. 296) afirma que:

A hierofania não teve, pois, por único efeito santificar uma determinada fração do espaço profano homogêneo; além disso, assegura para o futuro a perseverança dessa sacralidade. Ai, nesta área, a hierofania repete-se. O lugar transforma-se, assim, numa fonte inesgotável de força e sacralidade que permite ao homem, na condição de que ali penetre, tomar parte nessa força e comungar nessa sacralidade. Tornando-se essa intuição elementar do lugar, pela hierofania, um “centro” permanente de sacralidade, ela orienta e explica todo um conjunto de sistemas muitas vezes complexos e densos. Mas, por muito variados e diferentemente elaborados que sejam os espaços sagrados, todos eles oferecem um traço comum: há sempre uma área definida que torna possível (sob formas aliás muito variadas) a comunhão na sacralidade

Na narrativa de Iran³⁶, observa-se ainda que houve um ritual quando o Terreiro foi descoberto para que ele assim o fosse efetivado. Eliade (2010, p.32, grifo do autor) aponta que “na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente **à medida que ele reproduz a obra dos deuses**”. O Toré realizado naquele momento foi importante para a consolidação do espaço de ritual, uma vez que ele efetivou a prática indígena e ainda aproximou o mundo sagrado, divino, do mundo comum, profano. Santos (2008) corrobora com o diálogo supracitado, afirmando que os rituais e cerimônias características dos espaços sagrados contribuem para suas singularidades.

Zeny Rosendahl (2008, p. 68) aponta que “o conceito de lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças”. Ou seja, o Terreiro é um ponto de vivência, um espaço de memórias e onde os desejos do povo Xukuru do Ororubá se mostraram realizados. É o “umbigo da Terra, é o centro do mundo” (ELIADE, 2010, p. 38).

Além disso, os símbolos e significados presentes no espaço sagrado são únicas para a comunidade. Naquele lugar há sinais que remontam às memórias do povo Xukuru do Ororubá, sobretudo as mobilizações e conquistas do território indígena. É nessa perspectiva que Rosendahl (1996, p. 34) afirma que

o espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta, [...] porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentimento que só é inteligível para membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem a um certo número de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade.

Neste contexto, o Terreiro da Boa Vista (considerando não só o Terreiro propriamente dito, mas também os geossímbolos) é um espaço único para os que o frequentam, pois cada característica presente ali possui uma ligação com os sujeitos e desperta sentimentos diferentes, remetendo às memórias da década 1990 e períodos anteriores ou ao convívio atual da comunidade em sua liberdade de expressão sociocultural.

Rosendahl (2010, p. 194) afirma que “a fé é individualmente vivenciada de forma diversa, numa relação direta entre uma só divindade e o crente; a experiência religiosa coletiva se torna verdadeiramente partilhada quando as crenças, as atitudes

³⁶ Vide página anterior

e as interpretações simbólicas adquirem uma forma comunitária”. Essa comunhão das relações simbólico-culturais pode ser observada nas narrativas dos/das indígenas Xukuru do Ororubá, sobretudo para a continuidade de suas tradições. Chico Jorge³⁷ diz que o Terreiro da Boa Vista é importante “para fortalecer nossa cultura, nossa identidade e nossa religião”. Eduarda Xukuru (21 jan. 2017), por sua vez, diz

A importância do Terreiro e do Toré é a continuidade de nossa luta, jamais pode acabar. Foi muito sangue de guerreiro e guerreira derramado na conquista de nosso território. A gente só tem em louvor a eles cantar nosso ritual e preservar nossos terreiros, nossa cultura, nossa tradição

Assim, nota-se que o Terreiro da Boa Vista é um ponto de união do povo Xukuru do Ororubá, não só social, mas também da cultura e das tradições. O Terreiro da Boa Vista, como espaço sagrado, garante aos/às indígenas Xukuru do Ororubá a vivência plena do ser indígena através do sentimento étnico e da ancestralidade.

Inserido no contexto do espaço sagrado se encontra o conceito de lugar sagrado, unindo a afetividade e relação pessoal do sujeito com aquele espaço afetivo ao mesmo tempo que este se constitui como um espaço sacro e de interação entre indivíduo e sagrado. Assim, “o conceito de lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar a sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças” (Rosendahl, 2009, p.6).

Ainda segundo a autora, o lugar sagrado pode ser percebido como felicidade, sentimento profunda na alma ou representação da comunidade no espaço. Ela continua sua discussão afirmando que “cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sagrado onde participa da memória história religiosa no tempo e no espaço. [...] a comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças” (ROSENDAHL, 2010, p. 204). Costa (2013, p. 26) corrobora com a autora supracitada ao dizer que

os lugares sagrados exprimem o simbolismo e podem ser definidos pela relação direta entre o indivíduo com sua fé. Vivenciar o seu lugar sagrado é partilhar experiências que se vinculam às formas simbólicas, aos itinerários devocionais, aos nomes, entre outros elementos que sugerem um microcosmo para aquele que o vivencia.

Dessa maneira, o lugar sagrado é imbuído de emoções singulares, compreensíveis apenas ao sujeito ou a comunidade que vive aquela realidade. Isso

³⁷ Liderança Xukuru do Ororubá. Participou das retomadas das terras e é Vice-Cacique Xukuru do Ororubá. Entrevista realizada em 28 jan. 2018

porque “o lugar sagrado aciona no homem uma variedade de sentimentos, assumindo ideias de grandeza e pertencimento” (COSTA, 2012, p.54). No contexto do Terreiro, como citado, o/a indígena se torna pleno naquele ambiente em que se encontra com o sagrado.

Rosendahl (2005, p. 199) tece relações entre o lugar sagrado e as identidades da comunidade.

Dessa forma, a manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que a comunidade partilha uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa. Certamente, o território identitário religioso não é apenas ritual e simbólico: ele é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades.

Assim, a lugaridade, como propõe Holzer (2013), exprime essa relação íntima da identidade no Terreiro da Boa Vista. Ali é um ponto no espaço, o Centro do Mundo (ELIADE, 2010), onde o indivíduo se manifesta em sua plenitude étnica e não está neste lugar simplesmente para expressar sua indianidade, mas porque o Terreiro convoca, convida as pessoas a se expressarem ali, pois como afirma Rosa (2014, p. 112):

[...] o espaço sagrado tem grande valor espiritual e sobrenatural, é carregado de significados e histórias, tem uma força que o torna único e qualitativamente diferente de outros espaços, pois é onde o divino se revela, onde o sagrado se manifesta, onde o sentimento e a experiência do homem religioso é mais verdadeira e intensa.

Como se pode notar, a sacralidade no espaço o altera qualitativamente. Rosendahl (1996, p. 64) diz que “para o homem religioso, a natureza não é exclusivamente natural, está sempre carregado de um valor sagrado”. Oro (1995, p.94) diz que os/as indígenas

além dos locais de culto, via de regra, sacralizam rios, lagos, matas, montanhas, acidentes geográficos, que guardam referência com sua própria história mítica. Por isso mesmo, aqueles pontos de referência sacralizados constituem importantes símbolos de identificação social e religiosa

Nessa perspectiva, a clareira aberta na mata não é uma simples clareira, ela abriga o sagrado, é um Terreiro de Toré, um espaço que guarda uma hierofania. Possui propriedades e sentidos singulares e de valores especiais para aqueles e aquelas que vivenciam o lugar sagrado e exprimem a lugaridade oriunda dos conflitos travados pelos ancestrais.

Os Terreiros funcionam também como espaço de defesa contra espíritos maus, da mesma forma que as muralhas de sociedades originais, tal como conta Eliade

(2010). Segundo Lima (2013, p. 197, grifos da autora), os terreiros são abertos na mata porque ali “[...] é potencializado pela presença dos *espíritos, espíritos bons*. É ali que os médiuns realizam a maior parte de seus *trabalhos*³⁸ [...]”. Assim, o Terreiro da Boa Vista é mais que um espaço de orientação, é também um espaço de proteção para os/as indígenas. Lima (2013) diz ainda que a incorporação é um processo que exige muito do corpo, questão também observada em campo, quando as pessoas ficavam cansadas ou com dores após se despedirem dos encantados. O cuidado com o corpo/matéria é tão importante que até mesmo alguns encantados aparecem para orientar os cantos do Toré e evitar “pontos cruzados”.³⁹

Segundo Barretto (2008), o Terreiro possui um sentido não só de afirmação étnica, mas também uma sensação de pertencimento e origem. O terreiro então passa a ser imbuído de significados, se torna um elo da manutenção étnica do grupo e de sua cultura, torna-se então um lugar sagrado. Conforme a autora:

O “Terreiro” levantado enquanto localidade sagrada de práticas de rituais é um espaço especificamente étnico indígena, marcado pela sociabilidade, onde laços de parentesco ritual são atualizados historicamente, e percebidos com sentimentos de origem. Nesse espaço, grupos étnicos indígenas mantêm relações marcadas através de uma rede estabelecida entre indivíduos pertencentes a etnias familiares. (Ibidem, p. 4)

Para alguns Xukuru, o Terreiro se equivaleria a uma igreja em seu sentido de templo sagrado. Maria Xukuru (15 fev. 2017) conta que “o terreiro de ritual pra gente é uma igreja. São árvores, com um peji. Esse espaço onde a gente está fazendo nossos rituais, nossas orações, nossos pedidos para se fortalecer”. Iran Xukuru (02 fev. 2017) vai mais além e evidencia o Terreiro como ligação entre o mundo material e o mundo espiritual:

O Terreiro é como se a gente imaginasse uma igreja. A igreja Xukuru é o terreiro. É um espaço que a gente acredita que em algum tempo atrás, ou em outro plano, os encantados, a espiritualidade Xukuru acontecia lá. [...] O terreiro é o espaço físico que faz a ligação direta com o mundo espiritual, é lá onde se materializa o encantamento. É ali que eu tenho poder, o poder de eu me encontrar, de me conectar, de me equilibrar. [...] Ao estar lá eu sinto: “os encantados estão aqui”.

É importante frisar que esta afirmação do Terreiro se equivaler a uma igreja advém do largo período em que os/as indígenas Xukuru foram negados/as em suas expressões religiosas. A Igreja Católica predominava e impunha a religião cristã ao

³⁸ Trabalho refere-se ao momento em que os encantados são incorporados pelos médiuns.

³⁹ Pontos cruzados seria cantar pontos de Toré de encantados diferentes enquanto as pessoas ainda estão incorporando os encantos anteriores, o que causa sérios desgastes ao corpo.

povo Xukuru, demonizando e/ou menosprezando o Toré. Embora tenha havido esse domínio, atualmente não há conflitos diretos com a Igreja Católica, nem com a religião protestante, que possui alguns adeptos no Território Indígena Xukuru do Ororubá. Um dos padres inclusive faz questão de dançar o Toré ao lado dos/das indígenas durante a festa de Nossa Senhora das Montanhas, Mãe Tamain para os/as Xukuru do Ororubá, no dia 02 de julho. Entretanto há algumas pessoas que possuem preconceitos com os praticantes do Toré, chegam a dizer que é uma religião negativa ou o atribuem com catimbó ou xangô, como conta José⁴⁰:

Toré é uma coisa sagrada. [...] Quem não gosta critica muito. Quando eu estudava o povo criticava muito, ficava tirando onda da minha cara. [...] Tem gente que fala muito, ignora, diz que é xangô, macumba. Mesmo sendo índio. Eu também criticava, porque eu não sabia como era. Aí quando comecei a participar mais pra mim isso se tornou uma coisa sagrada.

O Catimbó e o Cangô também não são religiões “negativas”, mas foram demonizadas pelo processo de colonização como forma de negação identitária e sociocultural dos povos africanos e afro-brasileiros, atos que reverberaram consequências na sociedade atual, vide o preconceito e racismo existentes no Brasil.

O Terreiro da Boa Vista é visto também como um templo do povo Xukuru do Ororubá, um lugar de ligação entre indígenas, encantados e a Natureza Sagrada. Ali é onde os mistérios do mundo cosmológico Xukuru do Ororubá acontece. O Terreiro enaltece o indivíduo em sua etnia, religião e força para encarar os conflitos que envolvem a realidade deste povo.

Vale enaltecer que a presença dos encantados é a principal característica dos Terreiros em geral. Os/as indígenas Xukuru do Ororubá muitas vezes descrevem o Terreiro como “casa dos encantados”. Como afirmam Almeida e Marin (2012, p.5) “terreiro sem tradição e sem crença não tem poder. É preciso ter a crença na tradição. É no terreiro que existe a força dos Encantados”, evidenciando ainda mais o caráter sagrado do terreiro por meio da crença dos/as frequentadores/as daquele espaço. Quanto a isso, Oliveira (2014) afirma que os Terreiros já surgem como espaços de encontros com os antepassados.

Um dos valores mais notáveis no Terreiro da Boa Vista é a liberdade de se praticar o ritual, que durante o domínio dos fazendeiros era proibido. Maria Xukuru narra sobre este sentimento presente quando adentra o Terreiro da Boa Vista:

⁴⁰ Nome fictício. Agricultor, 20 anos. Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi em 21 jan. 2017.

Esse espaço onde a gente está fazendo nossos rituais, nossas orações, nossos pedidos para se fortalecer. [...] Aqui a gente sente uma liberdade. Eu me lembro muito de Xicão quando ele dizia: “um dia vocês vão ter liberdade de entrar nessas terras que são de vocês e dançar o ritual de vocês onde vocês quiserem[...]”. (MARIA XUKURU, 15 abr. 2017)

Observa-se nessa narrativa que uma das principais características comentadas sobre o Toré se materializa no Terreiro da Boa Vista. Se antes o Toré simbolizava a liberdade étnico-territorial do povo, atualmente os Terreiros materializam isso. São os espaços da liberdade de um povo oprimido durante séculos. Como dizem Vieira e Rosa (2017, p. 124), o Terreiro é um “[...] vértice do mundo real com o mundo sagrado das comunidades indígenas, efetivando a afirmação e a perpetuação étnica do povo Xukuru”, ou seja, os Terreiros são as representações espaciais da liberdade social, religiosa e étnica Xukuru do Ororubá.

Liberdade não é o único sentimento que permeia o Terreiro da Boa Vista. Outras características são notáveis nos discursos dos/das indígenas. O Terreiro, inclusive, é tomado como um “ímã”, uma força magnética que atrai índios e índias para aquele lugar sagrado a fim de manifestarem sua indianidade, dançarem seu ritual e expressarem sua cultura. Pedro⁴¹ diz que “sempre gostava de trabalhar nas matas. Sempre me dei bem com as matas, sabe? Mesmo antes daqui ser um área indígena.” Chico Jorge (28 jan. 2018) diz que se sente

muito forte. Eu me fortaleço. Eu posso não está me sentindo bem lá fora, mas quando chego aqui eu fico bem, porque esse é nosso espaço, é onde a gente retoma as energias.
Essa força que me chama, que tanto faz ser na minha aldeia como em qualquer outro. Eu não considero só minha aldeia Cimbres, mas considero todo um território: meu, nosso, de todos.

O Terreiro da Boa Vista convoca os/as indígenas para se fortalecerem naquele lugar, recobrar as forças para continuar a vida cotidiana. Além disso, nota-se uma relação entre os Terreiros da área indígena Xukuru do Ororubá e o território, uma articulação que mantém unido e consolidado o Território Indígena Xukuru do Ororubá através da cultura e da religião. Pois como diz Hosana Santos (2009, p. 101), “a criação dos terreiros serviu como espaços para a realização dos rituais, mas também para fortalecer os laços de solidariedade entre os indígenas e como espaço político”. De fato, não é incomum ver pessoas conversando e às vezes instruindo sobre os próximos movimentos da comunidade, reuniões e assembleias, e são justamente

⁴¹ Nome fictício. Agricultor, 52 anos. Entrevista realizada na Aldeia Curral de Boi em 28 jan. 2017.

essas discussões políticas que fortalecem o sentimento de identidade territorial. Este diálogo entre a força do ritual e do político fortalece a identidade do povo ao aliar os “objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens” (OLIVEIRA, 1998, *apud* SANTOS, 2009, p. 102).

Esses diferentes significados presentes no Terreiro da Boa Vista são enfatizados pelos/as indígenas. Eduarda Xukuru (21 jan. 2017), por exemplo, aponta que o Terreiro

É a base de tudo. É a base do cuidado que a gente tem com nossas crianças, com nossa casa, com nossos alimentos, com nossa cultura. De tudo aqui a gente aprende um pouquinho: como preservar a natureza; que não chegar e vim de qualquer jeito pra mata, tem que se preparar. A gente tem que aprender que cuidar da Natureza é cuidar de cada árvore que tem ao redor de nosso quintal.

Maria Xukuru contribui ao afirmar que o Terreiro da Boa Vista possui importância para a continuidade da tradição Xukuru do Ororubá, pois o Terreiro é importante para

fortalecer a cultura do povo, fortalecer a identidade do povo. Não existe índio sem Toré. Todo povo tem seus rituais, seu Toré. Isso é do índio, mesmo. Cada cultura, cada povo, tem suas culturas, seus rituais. O da gente é o Toré que foi com ele que conquistamos muitas coisas. A gente costuma dizer que está preparando os guerreirinhos, porque a gente vai fazer nossa viagem e ele ficam para cuidar da cultura e da identidade do povo. (MARIA XUKURU, 15 abr. 2017)

O Terreiro da Boa Vista possui valores que transcendem o sagrado em seu sentido ritualístico e adentra as camadas do cotidiano Xukuru do Ororubá. É ainda uma escola para que os/as indígenas compreenderem seu papel em relação a natureza, principalmente as crianças, que desde cedo são incentivadas a vivenciarem o Toré como religião e obrigação do/da indígena com os encantados e a Natureza.

Santos (2009, p. 100) aponta o Terreiro de Pedra d'Água como um espaço onde “são trabalhadas a coesão interna do grupo e a necessidade de união frente às ameaças externas, ou até mesmo às dissensões internas”. Essa característica também é observada no Terreiro da Boa Vista, quando as lideranças discutem os próximos movimentos, reuniões, assembleias, entre outros. “Dessa forma, não só o Toré, mas a criação dos terreiros para dançá-lo representou um momento fundamental no estabelecimento do ordenamento político Xukuru”. Assim, o Terreiro da Boa Vista, em sua sacralidade, é um espaço de debate político, visto que os

âmbitos político, social e religioso se encontram no fenômeno do Toré e conseqüentemente em seu espaço sagrado, o Terreiro de Toré.

Como aponta Oliveira (2009b, p. 141), os Terreiros são “espaços rituais utilizados tanto para promover a frequência da execução da dança, quanto para o fortalecimento do projeto político em curso”. Ou seja, os Terreiros surgem como lugares de valorização da identidade étnica do povo Xukuru do Ororubá para a fomentar o conflito territorial e a busca por direitos.

Ainda segundo a autora, os Terreiros são importantes para a organização política e também são espaços de realização de festividades, algumas delas criadas para afirmar o sentimento de pertencimento étnico:

É nessa perspectiva que a criação dos terreiros representa um momento fundamental no estabelecimento do ordenamento político Xukuru. Os terreiros se estabelecem como o espaço físico de desenvolvimento dessa mobilização. São neles onde os elementos do simbolismo Xukuru são reforçados. Nestes espaços são criadas novas tradições, a exemplo do Dia das Crianças e fortalecidos laços íntimos e coletivos de pertencimento político e étnico. Um espaço de compreensão, não só da dinâmica ritual de um povo, mas principalmente de sua constituição social e política. (OLIVEIRA, 2009a, p. 63-64)

Iran Xukuru (02 fev. 2017) narra que o Terreiro de Toré é um espaço de poder, um espaço de encontro do mundo espiritual com o mundo físico. Nesse sentido, o Terreiro seria um espaço onde o social, o religioso e o político se encontram. Como diz Oliveira (2009a), longe da segmentação traçada pela academia, estudar esses elementos como uma junção se aproxima muito mais da realidade Xukuru do Ororubá, contribuindo no conhecimento sobre esse povo indígena.

6 “NA CIDADE DA JUREMA ÀS 06 HORAS ACENDE A LUZ”: CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS SOBRE O TERREIRO DA BOA VISTA

Estudar o Terreiro de Toré à luz da Geografia não foi apenas observar e descrever um espaço, mas também refletir sobre os sujeitos que compõem e vivenciam aquele lugar. Suas histórias, memórias e tradições emergiram na pesquisa e revelaram uma relação entre os indivíduos e o espaço. Essa afetividade entre os/as indígenas e o território transcende o Terreiro da Boa Vista e deve continuar a ser estudada, contribuindo para uma visibilidade maior dos povos indígenas do país. Assim, preferiu-se tomar esta seção como considerações não-finais, visto que esta é uma pesquisa que não se conclui neste estudo.

A história do povo Xukuru do Ororubá reflete um contexto de mobilizações dos povos indígenas por mais de cinco séculos, contra uma colonização ainda presente na sociedade e que oprime quem não segue seus padrões, geralmente: homem, branco, hétero, rico e cristão. Os povos indígenas foram tratados como uma única “tribo” e não como povos heterogêneos com costumes, valores e culturas diferentes. O não-índio permeou as sociedades indígenas para persegui-las e massacrá-las, deixando cicatrizes abertas até a atualidade.

Na dinâmica desta pesquisa, a história Xukuru do Ororubá foi apresentada como um ponto a guiar e preparar o leitor para o que se seguiu. A compreensão da história possibilita o entendimento da importância do Toré, as mobilizações indígenas e como ocorreram os processos e as atuações dos sujeitos para que o Território Indígena Xukuru do Ororubá fosse demarcado.

O Toré é uma expressão sociocultural de incontáveis significados variáveis pela localização, pela etnia ou pelo indivíduo que o pratica. O movimento emergente indígena no Nordeste tem este fenômeno como principal manifestação cultural e identitária, fortalecendo laços socioculturais para o prosseguimento da busca por direitos.

O povo Xukuru do Ororubá atribui o âmbito político como um dos principais do Toré, dado o contexto histórico situado no qual este foi um dos protagonistas. O Toré representa a liberdade de plantar, de se locomover e, acima de tudo, a liberdade de ser indígena. Este sentimento libertário é notável nas narrativas do povo atualmente feliz por terem conquistado as terras que tanto buscaram, com sacrifícios de irmãos.

O Toré possibilita uma afirmação identitária que reflete a posse pelo território, ao passo que a posse do território fortalece a afirmação étnica. Assim, o Toré é um elo entre o religioso (cultural), o social e o político. Ademais, esse tripé se encontra materializado no espaço Xukuru do Ororubá. O Território Indígena é embebido de sentimentos e relações afetivas, porém há pequenos pontos onde o Toré é mais frequente e que sua força é melhor apreciada.

Os Terreiros de Toré são os espaços onde o Toré é mais forte, visto que o contato direto com a natureza e a presença do peji garantem uma maior aproximação com os encantados. O Terreiro da Boa Vista, embora seja o mais recente, já se torna um dos principais Terreiros, abrigando geossímbolos do sagrado que enaltecem a religião e indianidade deste povo. São nessas representações que estão encravados os sentimentos e as memórias do povo Xukuru do Ororubá, onde o índio e a índia se lembram de tudo o que aconteceu e se afirmam como indígenas.

Como espaços sagrados, os Terreiros de Toré são bastante respeitados, pois ali moram os encantados, que frequentemente incorporam os/as indígenas e os/as guiam, quer seja para curar alguma doença, quer seja para aconselhar sobre o cotidiano da comunidade.

O Terreiro da Boa Vista é também um espaço de convivência para a comunidade, onde as pessoas se reencontram, conversam e riem. As vivências que acontecem no espaço são das mais variadas, há quem dance o Toré e quem o viva, quem o cante e quem se fortaleça ao apenas ouvir os maracás balançando e o jupago batendo. Muitas pessoas também executam seus próprios rituais, fazendo sempre os mesmos movimentos ao chegarem no Terreiro e se comunicando com os encantados a sua maneira.

Para aqueles que o descobriram, o Terreiro da Boa Vista é ainda mais especial. Estas pessoas o enxergam como um espaço destinado aos cuidados delas. As obrigações são feitas sem reclamações pois os/as agraciados/as se sentem felizes e reafirmam sua identidade ao cuidar da casa dos encantados.

O Terreiro da Boa Vista representa ainda um resgate aos sistemas tradicionais de cura e plantação, visto que abriga a Casa de Cura, ambiente destinado a cura tradicional Xukuru do Ororubá à base de ervas e contato com os encantos e a Natureza, e também é palco de eventos relacionados à terra, ao cultivo, ao repensar os modos de produção e trazer as técnicas ancestrais da comunidade e que foram suprimidas pelo domínio colonial dos fazendeiros. Também são realizados eventos

que estimulam outras expressões socioculturais do povo Xukuru do Ororubá, como o samba de coco e a banda de pífano, e a inserção das crianças no ambiente, visando a continuidade dos costumes que os/as indígenas tanto se mobilizaram para não serem destruídos.

O contexto político também é discutido no Terreiro da Boa Vista. Não é incomum que os movimentos programados pelas lideranças, os eventos da comunidade, entre outros. Até mesmo reflexões sobre a identidade Xukuru do Ororubá foram presenciadas.

Nesse contexto, observa-se como o Toré está marcado no espaço geográfico Xukuru do Ororubá, os sentimentos que ele aflora refletem numa identidade territorial e também numa lugaridade, uma afetividade por um lugar específico. O Terreiro, então, se revela como a materialização do Toré, um espaço que eleva a importância da expressão religiosa para o povo.

A polissemia do Toré é também vivenciada pelos/as indígenas no Terreiro da Boa Vista. A dança e a música são vivenciadas naquele espaço. A liberdade advinda do Toré é expressada ali através dos sorrisos e da felicidade que envolve os/as praticantes. O sentido religioso e cultural é também notável, fomentando a identidade dos sujeitos. O Terreiro da Boa Vista reflete ainda uma unicidade perceptível até mesmo pelos não-indígenas, transformando aquele espaço num palco para que a comunidade comungue das mesmas emoções e partilhem os mesmos ideais enquanto sentem a força dos encantados agir sobre ela.

Assim, o Terreiro da Boa Vista é um espaço plural que capta e expressa a multisssemântica do Toré e as histórias e memórias do povo Xukuru do Ororubá, enaltecendo uma identidade territorial e cultural que transforma o cotidiano deste povo indígena como o Toré transformou a sua história.

REFERÊNCIAS

Referências Bibliográficas:

- AGUIAR NETO, Múcio Rodrigues Barbosa de. **Maria, Mariana na Serra do Ororubá-PE (1936-2016)**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil**: Xukuru do Ororubá – PE. Manaus: UEA Edições, 2012.
- ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica**: os Pipipã de Kambixuru (Índios da Serra Negra). 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- BARBALHO, Nelson. **Caboclos do Urubá**: caminhos e personalidades da história de Pesqueira. Recife: Biblioteca Pernambucana de História Municipal, 1977.
- BARRETTO, Juliana Nicolle Rebelo. Karuazu: identidades indígenas visíveis. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: ABA, 2008. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2024/juliana%20nicolle%20rebelo.pdf> Acesso em: 11 out. 2018.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. O Toré e a ciência Truká. In: GRÜNEWALD, Rodrigo Azeredo. **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 71-98.
- BERTUCCI, Janete Lara de Oliveira. **Metodologia básica para a elaboração de trabalhos de conclusão de curso (TCC)**: ênfase na elaboração de TCC de pós-graduação *Lato Sensu*. São Paulo: Atlas, 2008.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-131.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia**: conceitos e temas. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014, p. 15-47.
- COSTA, Otávio José Lemos. A imaginação geográfica e as representações dos lugares sagrados. **Espaço e Cultura**, v. 32, p. 48-60, 2012.
- _____. Os lugares sagrados na perspectiva da Geografia da Religião. **Revista GeoUECE**, v. 2, n. 1, p. 18-28, 2013.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Tratado das religiões**. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, Ivson J.; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. Dossiê Chicão Xukuru: terra indígena Xukuru/PE (1988-1998): breve histórico de um conflito permanente. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs.). **"Plantaram" Xicão**: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011, p. 16-51

FIALHO, Vânia Souza. **As fronteiras do ser Xukuru**: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do toré. In: _____. **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 13-38.

_____. Toré e jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CÔRREA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999, p. 169-247.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. **Cidades**, v. 10, n. 17, p. 18-29, 2013.

LIMA, Clarissa de Paula Martins. **Corpos abertos**: sobre enfeites e objetos na vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá). 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010

MELLO, João Baptista Ferreira de. O triunfo do lugar sobre e espaço. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 33-68.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo Azeredo. **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 39-70.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Identidade, rito e performance no Toré Xukuru. In: GRÜNEWALD, Rodrigo Azeredo. **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 129-154.

OLIVEIRA, José Wellington Carneiro de. Xeke Ketir – Casa de Cura Xukuru do Ororubá: reorientando a formação médica através da educação popular em saúde.

CRUZ, Pedro José Santos; et al. (Orgs). **Vivência de extensão em educação popular no Brasil, v. 2:** extensão e educação popular na reorientação da formação em saúde. João Pessoa: Editora do CCTA, 2018, p. 41-60.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. A religiosidade na definição de lideranças indígenas: o caso dos Xukuru do Ororubá. In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 13, São Luís, 2012. **Anais...** São Luís: ABHR, 2012. p. 1-15.

_____. Construindo redes e relações: estratégias políticas no povo indígena Xukuru (PE). **Revista Antropológicas**, v. 12, p. 235-264, 2010.

_____. **Diga ao povo que avance!** Movimento indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013.

_____. **Guerreiros do Ororubá:** o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Recife: Editora UFPE, 2014.

_____. Os terreiros e o toré: o diálogo entre religião e política no fortalecimento do povo Xukuru do Ororubá (PE). **Cadernos do LEME**, v. 1, n. 1, p. 47-66, 2009a.

_____. O espaço do sagrado: os terreiros e o toré como elementos de fortalecimento político no povo Xukuru do Ororubá (PE). In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins; GRILLO, Maria Ângela de Faria (Orgs.). **Cultura, cidadania e violência:** VII Encontro Estadual de História da ANPUH-PE. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009b, p. 139-153.

ORO, Ari Pedro. Geografia e Religião. **Boletim Gaúcho de Geografia**, n. 20, p. 94-95, 1995.

PALITOT, Estevão Martins. A produção do território Xukuru. **Vivência**, n. 33, p. 147-157, 2008.

_____. **Tamain chamou nosso Cacique:** a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá. 2003. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2012.

PROFESSORES XUKURU. **Xukuru, filhos da mãe Natureza:** uma história de resistência e luta. Olinda: CCLF, 1997.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste. In: **Índios do Nordeste:** temas e problemas II. Luiz Sávio de Almeida, Marcos Galindo, Juliana Lopes Elias (Orgs). Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-406.

RELPH, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia.** Rio Claro: UNESP, v.4, n. 7, p. 1-25, 1979.

RIBEIRO, Wilma da Silva. **Histórias que os Xukuru contam:** uma abordagem em semiótica das culturas. 2010. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

ROSA, Wedmo Teixeira. **Territorialidade da Igreja Católica e interfaces com a religiosidade popular no recôncavo da Bahia:** A Diocese de Amargosa e os

Espaços de Crenças na Festa de São Roque em Nazaré. 2014. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

ROSENDAHL, Zeny. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio e a emoção do sentimento do ser-no-mundo. **Geo Working Papers**, v. 1, p. 5-14, 2009.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à geografia cultural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 187-224.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 47-77.

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 191-226.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira e. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

SANTOS, Maria da Graça Mougá Poças. Os santuários como lugares de construção do sagrado e de memória hierofânica: esboço de uma tipologia. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 79-104.

SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Tellus**, n. 12, p. 89-102, 2007.

_____. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. **Mnemosine Revista**, v.1, n. 2, p 64-83, 2010a.

_____. Xukuru: a conquista do posto. O período do SPI entre os Xukuru do Ororubá. **Revista AntHropológicas**, ano 14, vol. 21, n. 2, p. 265-304, 2010b.

_____. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Recife: Editora UFPE, 2014.

SOUZA, Liliane Cunha de. **“Doença que rezador cura” e “doença que médico cura”**: modelo etiológico a partir de seus especialistas de cura. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 2012.

VIEIRA, João Luiz da Silva; ROSA, Wedmo Teixeira. Terreiro de Toré: espaço sagrado do povo Xukuru de Ororubá In: **Cultura, identidades territoriais e cidadania: E-Book do V Seminário Espaço, Cultura e Política**.1. ed. Recife: EdUFPE, 2017, p. 114-126.

Documentários:

XICÃO Xukuru. Direção de Nilton Pereira. Olinda: TV Viva, mai. 1998. 1 DVD. Documentário.

XUKURU: a coragem em cima do medo. Direção de Nilton Pereira. Olinda: TV Viva, mar. 2003. 1 DVD. Documentário.

Matérias jornalísticas em meio eletrônico:

CONSELHO Indigenista missionário. **Dia histórico para os Xukuru e demais povos indígenas na Corte Interamericana.** 2017. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/03/dia-historico-para-os-xukuru-e-demais-povos-indigenas-na-corte-interamericana/>> Acesso em: 24 jun. 2018.

CONSELHO Indigenista missionário. **Estado brasileiro é condenado pela Corte Interamericana por violar direitos indígenas.** 2018 Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/03/estado-brasileiro-e-condenado-pela-corte-interamericana-por-violar-direitos-indigenas/>> Acesso em: 24 jun. 2018.

Fontes Orais:

Ana Xukuru. Nome fictício. Idade aproximada entre 60 e 65 anos. É tida pela comunidade como uma pessoa que conhece o mundo místico Xukuru do Ororubá. Sempre aparece com a barretina na cabeça, símbolo identitário Xukuru do Ororubá. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista em 06 de agosto de 2016 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Chico Jorge. Vice-Cacique Xukuru do Ororubá. Trabalha ao lado do cacique Marcos na gestão do Território Indígena Xukuru do Ororubá. Residente na Aldeia Mascarenhas. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista em 28 de janeiro de 2018 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Daniel Xukuru. Nome fictício. Entrevista realizada em 21 de setembro de 2017 na Universidade Federal de Pernambuco, em Recife-PE, durante evento no qual os Xukuru do Ororubá foram convidados

Eduarda Xukuru. Nome fictício. Agricultora. Vinte e seis anos. Residente na Aldeia Curral de Boi. É também Bacuroa no Terreiro da Boa Vista. Foi uma das pessoas que “descobriu” o Terreiro da Boa Vista, recebendo o encantado que anunciou que o grupo deveria cuidar do local. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista em 27 de janeiro de 2017 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Iran Xukuru. Quarenta anos. Liderança Xukuru do Ororubá e extensionista do IPA (Instituto Agrônomico de Pernambuco). Mestre em Ciência dos Solos. Coordena o coletivo Jupago Kreká. Residente no Bairro Xucusus, em Pesqueira-PE. No Toré, atua

como Bacurau e é responsável por buscar algumas pessoas em para ir ao Terreiro. Foi uma das pessoas que “descobriu” o Terreiro da Boa Vista. Entrevista realizada em sua segunda residência no dia 02 de fevereiro de 2017 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

José Xukuru. Nome fictício. Agricultor. Vinte anos. Também é Bacurau no Terreiro da Boa Vista e esposo de Eduarda. Auxilia demais indígenas durante a realização do Toré. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista em 21 de janeiro de 2017 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Maria Xukuru. Nome fictício. Agricultora. Nascida na Ribeira e residente na Aldeia Vila de Cimbres. Participa frequentemente do Toré aos sábados e é médium. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista, na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE, em 15 de abril de 2017.

Pajé Zequinha. Pedro Rodrigues Bispo é Pajé do povo Xukuru do Ororubá há mais de 70 anos, sendo o único a ocupar esta função desde a emergência étnica dos Xukuru do Ororubá. Fez sua primeira cura aos 17 anos e também durante um breve período ocupou a função de cacique. Reside na “Rua”, como é chamado o distrito sede de Pesqueira. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista em 28 de janeiro de 2018 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Pedro Xukuru. Nome fictício. Cinquenta e oitos anos. Morador e residente na Aldeia Curral de Boi. Agricultor. Responsável por abrir o Terreiro da Boa Vista. Sabe fazer o jupago, que ocasionalmente vende. Entrevista realizada no dia 28 de janeiro de 2017 no Terreiro da Boa Vista, na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Rafael Xukuru. Nome fictício. Nasceu na Aldeia Pedra d’Água. Participa ocasionalmente do Toré no Terreiro da Boa Vista, sendo Bacurau e médium durante o ritual. Entrevista realizada em 22 de julho de 2017 no Terreiro da Boa Vista na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Renata Xukuru. Trinta e sete anos. Esposa de Iran. Trabalha como professora na escola da Aldeia Vila de Cimbres. É responsável pela purificação do Terreiro da Boa Vista com flores, defumação e aspersão. Participa do ritual do Toré desde os sete anos e foi uma das pessoas que “descobriu o Terreiro da Boa Vista”. Entrevista realizada em 28 de janeiro de 2017 no Terreiro da Boa Vista na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.

Roberto. Viajante passando pelo Território Indígena Xukuru do Ororubá e visitou o Terreiro da Boa Vista. Possui aproximadamente 22 anos e é indígena de Alagoas. Entrevista realizada no Terreiro da Boa Vista em 28 de janeiro de 2017 na Aldeia Curral de Boi, Pesqueira-PE.