



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS GEOGRÁFICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

JOÃO LUIZ DA SILVA VIEIRA

**A AGRICULTURA DO SAGRADO NO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE
TERRITORIAL DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ, PESQUEIRA E POÇÃO-PE**

RECIFE

2022

JOÃO LUIZ DA SILVA VIEIRA

**A AGRICULTURA DO SAGRADO NO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE
TERRITORIAL DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ, PESQUEIRA E POÇÃO-PE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em geografia. Área de concentração: regionalização e análise regional

Orientador: Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel

RECIFE

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

V657a Vieira, João Luiz da Silva.
 A agricultura do sagrado no fortalecimento da identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira e Poção-PE. / João Luiz da Silva Vieira. – 2022.
 111 f. : il. ; 30 cm.

 Orientador : Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Recife, 2022.
 Inclui referências.

 1. Geografia. 2. Indígenas da América do Sul – Agricultura. 3. Aldeias indígenas. 4. Índios Xukuru – Identidade. 5. Índios Xukuru – Universo sagrado. I. Maciel, Caio Augusto Amorim (Orientador). II. Título.

981 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2023-003)

JOÃO LUIZ DA SILVA VIEIRA

**A AGRICULTURA DO SAGRADO NO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE
TERRITORIAL DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ, PESQUEIRA E POÇÃO-PE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em geografia. Área de concentração: regionalização e análise regional.

Aprovada em: 31/03/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel (Orientador – Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dra. Priscila Batista Vasconcelos (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Wedmo Teixeira Rosa (Examinador Externo)
Instituto Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Edson Hely Silva (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Aos encantados por toda força.

Aos meus pais por todo apoio, embora muitas vezes não soubessem ou entendessem o que se passava, sempre estiveram aqui por mim. Amo vocês.

Agradeço ainda às minhas tias e minha avó, que se encantou durante esta pesquisa, sempre me acolhendo em Pesqueira e me proporcionando ótimos momentos de lazer e diversão. Também amo vocês.

Agradeço também a Iran, Renata, Bela e Cristiano, fundamentais nessa pesquisa. Obrigado por toda recepção e conhecimento, talvez eu não tivesse me encontrado sem o trabalho de vocês. Não posso esquecer de seus filhos, que constantemente me alegravam no Terreiro da Boa Vista.

Agradeço ainda a Dona Zenilda, um amor de pessoa, afetuosa e forte. Sua sabedoria é extraordinária e contribuiu para o fortalecimento da minha identidade enquanto indígena.

Agradeço também ao meu orientador, Caio Maciel, professor, “psicólogo” e amigo. Frequentemente preocupado e sempre disposto a ajudar. Obrigado por acreditar em mim.

Agradeço à professora Priscila Vasconcelos, por me ajudar de formas inimagináveis que talvez nem ela mesma saiba. Suas falas e conversas sempre me enriquecem. Além disso, convidando-me para o Grupo de Pesquisa e Estudo em Geografias Negras e Indígenas (GENÍ), essencial para a ciência geográfica. Vamos continuar subvertendo a Geografia!

Aproveitando o ensejo, não poderia esquecer da professora Carolina Leite, uma pessoa incrível e que me auxiliou em etapas importantes da vida acadêmica, principalmente durante as disciplinas de Geografia e Relações Étnico-raciais na graduação e na pós-graduação junto à professora Priscila. Espero que essa parceria perdure bastantes.

Agradeço a Marli por simplesmente existir durante esse processo. Sua presença consegue deixar qualquer pessoa leve e parecia sempre saber a coisa certa a dizer nos meus momentos mais difíceis.

Agradeço a todo LECgeo pelo suporte, conversas e brincadeiras, em especial Pietro, Vilela, Bruno e David.

Agradeço ao professor Wedmo Rosa, orientador da minha monografia, um dos responsáveis por eu seguir esse caminho acadêmico. Obrigado pela parceria.

Também devo agradecer ao professor Edson Silva, praticamente um padrinho de estudantes indígenas nas universidades de Recife. Obrigado pelos livros, textos e diálogos.

Agradeço à FACEPE pela bolsa que possibilitou a realização deste estudo e também à UFPE por toda estrutura necessária para a construção dessa dissertação.

Agradeço a Heitor, amigo de tantos anos, por todos os momentos de distração que aliviaram a tensão deste processo. Agradeço ainda a Raquel, que apesar das reviravoltas da vida, manteve-se me apoiando e me incentivando nessa dissertação. Que essas amizades sejam sempiternas.

Enfim, a cada pessoa, viva ou encantada, que passou na minha vida durante esses anos, meus mais sinceros agradecimentos.

“Cada um de nós é um universo.” (SEIXAS, Raul, 1976)

RESUMO

Agricultura e sagrado sempre estiveram imbricados na história humana. Até mesmo etimologicamente as palavras se relacionam. A prática agrícola faz parte do cotidiano e da vida religiosa de diversos povos, como é o caso dos Xukuru do Ororubá. Esta etnia tem seu território nos municípios de Pesqueira e Poção-PE, a cerca de 215 km de Recife. Os Xukuru do Ororubá vinculados à agricultura e enxergam nesta atividade uma forma de se relacionar com os encantados, os espíritos dos que já se foram. Apesar do período de domínio latifundiário e fabril, esse povo originário manteve suas práticas em “ilhas de resistência”. A agricultura foi uma das principais pautas durante as retomadas por terras. Após a homologação do território, a atividade agrícola foi primordial enquanto estratégia de manutenção e gestão territorial, fortalecendo a identidade do grupo e subvertendo os ideais coloniais da época dos fazendeiros. A partir disso, essa pesquisa tem como cerne compreender como a agricultura do sagrado fortalece a identidade do povo Xukuru do Ororubá. Para alcançar esse objetivo, foi necessário traçar uma trilha metodológica pautada principalmente pela observação direta e relatos de vida coletados no CAXO da Boa Vista (Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá), além da pesquisa participante, possibilitando maior entendimento da realidade dos sujeitos. A agricultura é uma das bases da noção de território para os Xukuru do Ororubá. A agricultura produz, alimenta, encanta e também ensina. Nesse contexto, o CAXO da Boa Vista aparece como um espaço que valoriza a agricultura enquanto modo de vida ao abrigar o Terreiro da Boa Vista, vértice do material e do espiritual. Estudar povos indígenas e suas visões de mundo é romper com os pensamentos coloniais de homogeneidade e subverter a própria ciência geográfica em busca de novos paradigmas.

Palavras-chave: geografias indígenas; território; agricultura; identidade; xukuru do ororubá.

ABSTRACT

Agriculture and the sacred have always been intertwined in human history. Even etymologically, the words are related. The agricultural practice is part of daily life and of the religious life of several peoples, as is the case of the Xukuru of Ororubá. This ethnic group has its territory in the municipalities of Pesqueira and Poção-PE, about 215 km from Recife. The Xukuru of Ororubá are permanently associated with agriculture and see in this activity a way to relate to the enchanted ones, the spirits of those who have passed away. Despite the period of landowner and factory domination, this original people maintained their practices in "islands of resistance". Agriculture was one of the main topics of discussion during the land resettlements. After the homologation of the territory, the agricultural activity was primordial as a strategy for territorial maintenance and management, strengthening the group's identity and subverting the colonial ideals of the time of the farmers. Based on this, this research aims to understand how sacred agriculture strengthens the identity of the Xukuru people of Ororubá. To achieve this goal, it was necessary to trace a methodological trail guided mainly by direct observation and accounts of life collected in the CAXO of Boa Vista, in addition to participant research, enabling greater understanding of the reality of the subjects. Agriculture is one of the foundations of the notion of territory for the Xukuru of Ororubá. Agriculture produces, feeds, enchants, and also teaches. In this context, the CAXO da Boa Vista appears as a space that values agriculture as a way of life by housing the Terreiro da Boa Vista, the vertex of the material and the spiritual. To study indigenous peoples and their worldviews is to break with colonial thoughts of homogeneity and subvert geographic science itself in search of new paradigms.

Keywords: indigenous geographies; territory; agriculture; identity; xukuru do ororubá.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização do Terreiro da Boa Vista em relação a outros pontos do T.I. Xukuru do Ororubá	13
Figura 2 - Percursos da pesquisa	18
Figura 3 - Cartaz sobre a percepção de território para o povo Xukuru do Ororubá	27
Figura 4 - Cartaz sobre a percepção de identidade para o povo Xukuru do Ororubá	28
Figura 5 - Perfil de elevação entre a Aldeia Vila de Cimbres e Centro de Pesqueira	30
Figura 6 - Espaço Mandaru, Aldeia Pedra d'Água	38
Figura 7 - Cemitério nas matas sagradas na Aldeia Pedra d'Água	41
Figura 8 - Sementes armazenadas para trocas durante o Urubá-Terra	52
Figura 9 - Feira Orgânica do povo Xukuru do Ororubá.....	56
Figura 10 - Casa de Sementes	57
Figura 11 - Pinturas na área dos banheiros	57
Figura 12 - Pintura na cisterna na Casa de Sementes	58
Figura 13 - CAXO e Mata da Boa Vista	62
Figura 14 - Terreiro da Boa Vista	63
Figura 15 - Xeker Jetir	66
Figura 16 - Cartaz sobre agricultura na Casa de Sementes	77
Figura 17 - CAXO da Boa Vista dividido por domínio	82
Figura 18 - Oliveira no Bom Assombro	81
Figura 19 - Linha d'Água — Juremar	83
Figura 20 - Mandala no Domínio Encantação	84
Figura 21 - Colheita de fava no CAXO da Boa Vista	87
Figura 22 - Peji nos Encontros de Sábios/as em 2019 e 2020	90
Figura 23 - Sábio explanando as experiências do ano	92
Figura 24 - Jovem Xukuru do Ororubá contando suas experiências com abelhas	93
Figura 25 - Almoço após Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá	94
Figura 26 - Parte interna da Escola Ororubá	94
Figura 27 - Apresentação de estudantes no VII Urubá-Terra	97
Figura 28 - Artesanato do povo Xukuru do Ororubá	97
Figura 29 - Oficinas durante o VII Urubá-Terra	98
Figura 30 - Partilha de sementes no VII Urubá-Terra	99

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAXO	Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
Funai	Fundação Nacional do Índio
IPA	Instituto Agronômico de Pernambuco
PL	Projeto de Lei
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
T.I.	Terra Indígena
TI	Território Indígena

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	Da Geografia, do Terreiro e do Território	12
1.2	“Quem chegou foi Xukuru”: prolegômenos da pesquisa	13
2	“TRABALHO AQUI NA MINHA ALDEIA”: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	17
2.1	Reflexões sobre Terra e Território Indígena: compreendendo a identidade do povo Xukuru do Ororubá	20
3	PERSPECTIVAS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DA AGRICULTURA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ	28
3.1	As primeiras referências ao povo Xukuru: a exploração da mão de obra	29
3.2	Início do século XX: os estudos etnográficos	32
3.3	Os Xukuru nos séculos XX e XXI: os estudos sobre a luta pela terra	34
4	DAS ASSEMBLEIAS AO COLETIVO <i>JUPAGO KREKÁ</i>: OS DEBATES SOBRE O PROJETO DE VIDA XUKURU	38
4.1	As cartas das Assembleias Xukuru do Ororubá: reflexões sobre a Natureza e sacralidade	42
4.2	Na pisada da <i>Jupago Kreká</i>: filosofias, projetos e Bem Viver	49
5	OS ASPECTOS IDENTITÁRIOS DA AGRICULTURA DO SAGRADO	61
5.1	O Terreiro de Toré da Boa Vista como elemento centralizador da agricultura ..	63
5.2	“Avoei a semente pra cima, meu mestre”: as relações entre agricultura e religião	72
5.3	As territorialidades da Agricultura do Sagrado no CAXO da Boa Vista	79
5.3.1	“Longy-Abaré clareia na mata Folha Seca de Orubá”: o Encontro de Sábios/as da Natureza	88
5.3.2	“Salve, Urubá-Terra”: o encontro da agricultura e trocas de sementes	94
6	“NA CIDADE DA JUREMA ÀS 6 HORAS ACENDE A LUZ”: CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS	100
	REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

1.1 Da Geografia, do Terreiro e do Território

Os caminhos que trazem a esta pesquisa envolvem minha identidade enquanto indígena e meus percursos como pesquisador na Geografia. Se posso dizer que sou um indígena pesquisador, muito se deve aos processos que me guiaram até o presente texto. A identidade de indígenas em contexto urbano é algo muito delicado de se tratar. Há negações, estereotipações, racismos. É reverberada a ideia de descendentes e inexistências. Essa foi uma questão por mim superada há muito tempo, eu conhecia minhas origens, sabia quem era. Contudo, sentia que algo me faltava, mesmo indo frequentemente ao Território Indígena Xukuru do Ororubá, algo não me vinculava àquele espaço como eu sentia que poderia ser.

A mudança iniciou-se em 2016, durante uma aula de campo na graduação. Eu manifestara o interesse de estudar meu povo, mas achava inviável devido à distância em relação a Paulista, cidade onde moro. Eis que o professor Wedmo Rosa se virou para mim e disse que era possível sim. Ali iniciamos uma relação entre orientador e orientando que culminaria na minha monografia para a conclusão da Licenciatura em Geografia no IFPE.

Neste mesmo ano eu conheci o Terreiro da Boa Vista e o Toré na Aldeia Couro Dantas, aquele foi um momento de rupturas, de reafirmações. Participar do Toré não era apenas parte da pesquisa, era também parte da minha essência enquanto Xukuru do Ororubá. Como já mencionei, os processos que provocam o afastamento de indígenas do território são dolorosos, são coloniais, estão numa estrutura opressora, agressiva, negando identidades, pertencimentos e direitos. Estar no Terreiro era viver o território e passei a contribuir nos eventos como podia, passei a partilhar o sentimento de comunidade.

Foi assim que acabei participando pela primeira vez do *Longy-Abaré*, o Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá. Os pontos de Toré estavam focados na relação com as matas, com as sementes e o plantio. Os agricultores aguardavam as narrativas dos sábios para iniciarem o plantio, eram leituras da Natureza compartilhadas, enquanto os mais jovens se colocavam ouvindo atentamente. Alfim, a partilha das sementes me indicava uma relação territorial que somente entenderia mais tarde.

Naquele momento, notei a lacuna da minha monografia de graduação: a agricultura também compõe o sagrado. O capitalismo transformou a agricultura em mercado, mas as origens são as relações dos humanos com a terra e com os espíritos dos que se foram. Agricultura é alimento, é cura, é ritual, é identidade, é territorialidade.

Neste momento desenvolvi o projeto de mestrado. A agricultura estava presente no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO da Boa Vista) em cada ação e era orientada pelo Terreiro. Era a relação dessa espiritualidade com o lugar que buscava compreender. A princípio, parecia uma discussão envolvendo apenas a ontologia do ser Xukuru e as relações com os espaços e lugares sagrados, mas conforme a pesquisa avançava, a ontologia do território necessitava ser abordada. A identidade Xukuru do Ororubá, e dos povos originários em geral, é vinculada ao território. Este é o conceito-chave para a compreensão das práticas socioculturais dos povos indígenas.

Portanto, essa pesquisa resultou do exercício de refletir sobre cada ação envolvendo a agricultura deste povo como prática territorial e identitária. União, cooperação e solidariedade aparecem como atos de territorialidade, além da sacralidade, tida como unidade basilar das atividades agrárias da etnia.

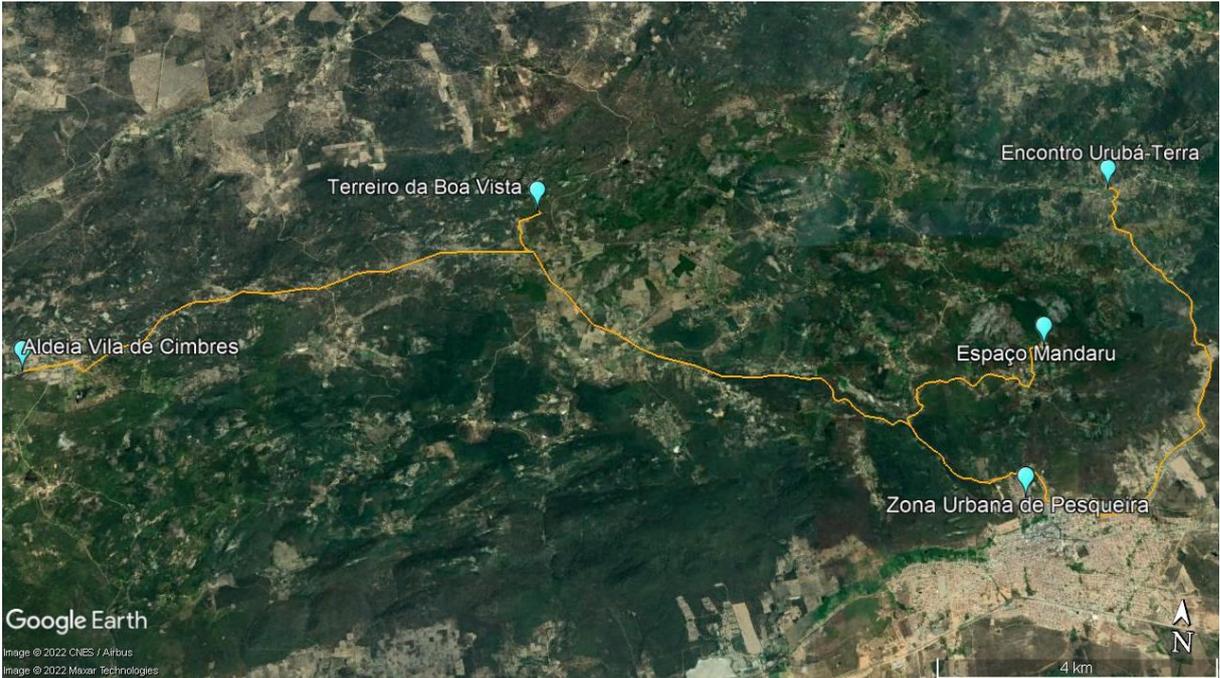
1.2 “Quem chegou foi Xukuru”: prolegômenos da pesquisa

Os povos indígenas no Brasil vivenciaram séculos de rejeição e recriminação das práticas socioculturais. A diversidade religiosa das etnias foi negada, colonizadores invasores de seus territórios tentaram impor suas visões de mundo, por vezes as de homens brancos, ricos e cristãos. Todavia, os conhecimentos dos indígenas foram repassados pelas gerações, sendo mantidos em “ilhas” que resistiram às explorações.

Esses conhecimentos constituem a visão de mundo dos povos originários, interferindo nas vivências com a Natureza, com o território, com as práticas de cura e culinária e, evidentemente, na agricultura. Os modos como os povos se relacionam com o plantio geralmente são opostos aos métodos agressivos do que hoje se define como agronegócio, que desmatam, envenenam e matam.

A partir desse contexto, o presente estudo enfocou os desafios contemporâneos de um povo indígena no estado de Pernambuco, ressaltando o Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá, frequentemente chamado de CAXO da Boa Vista (Figura 1), localizado na Boa Vista, um fragmento espacial da Aldeia Couro Dantas, onde está situado o Terreiro da Mata Sagrado da Boa Vista, exemplo de centralidade religiosa do povo Xukuru do Ororubá, habitante nos municípios de Pesqueira e Poção-PE (Mapa 1). O Território Xukuru do Ororubá é dividido em três microrregiões (Agreste, Ribeira e Serra) e organizado em 24 aldeias (Mapa 2).

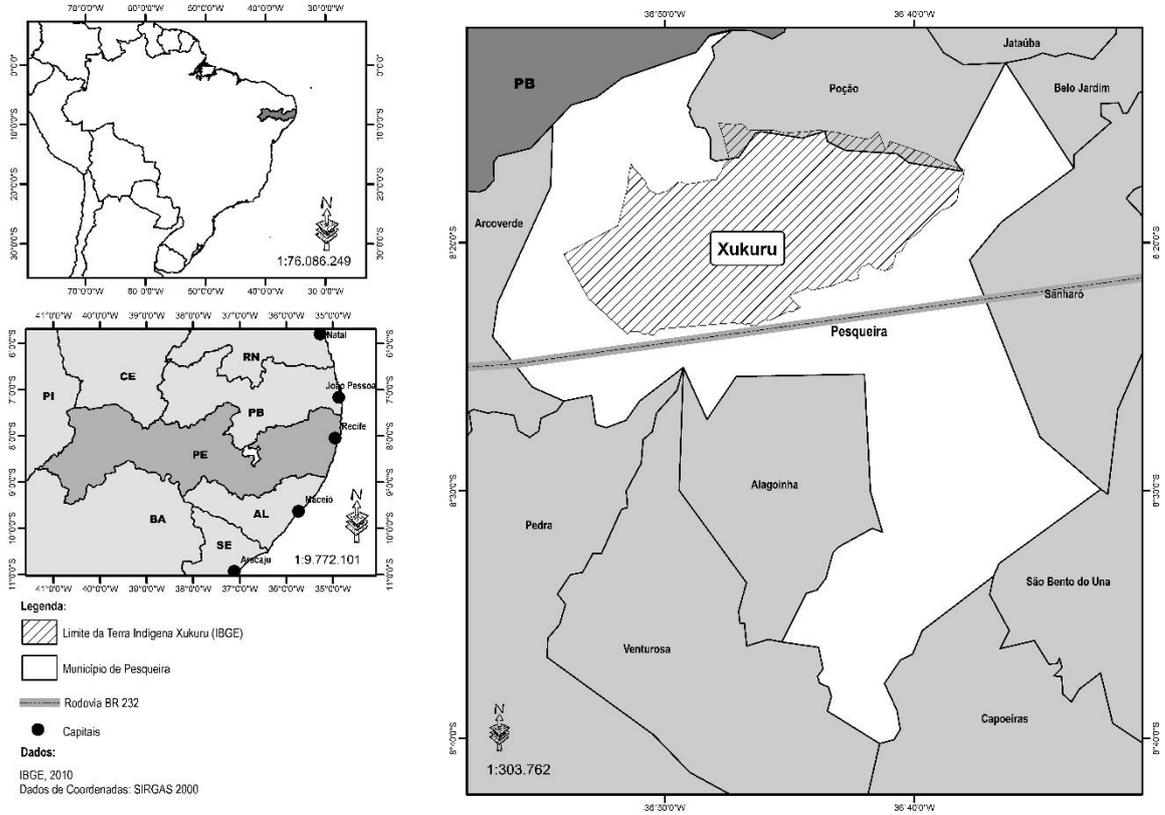
Figura 1– Localização do Terreiro da Boa Vista em relação a outros pontos do T.I. Xukuru do Ororubá



Nota: Localização do Terreiro da Boa Vista, na Aldeia Couro Dantas, em relação a importantes aldeias do povo Xukuru do Ororubá e ao Centro de Pesqueira. Em laranja, as estradas entre os lugares citados

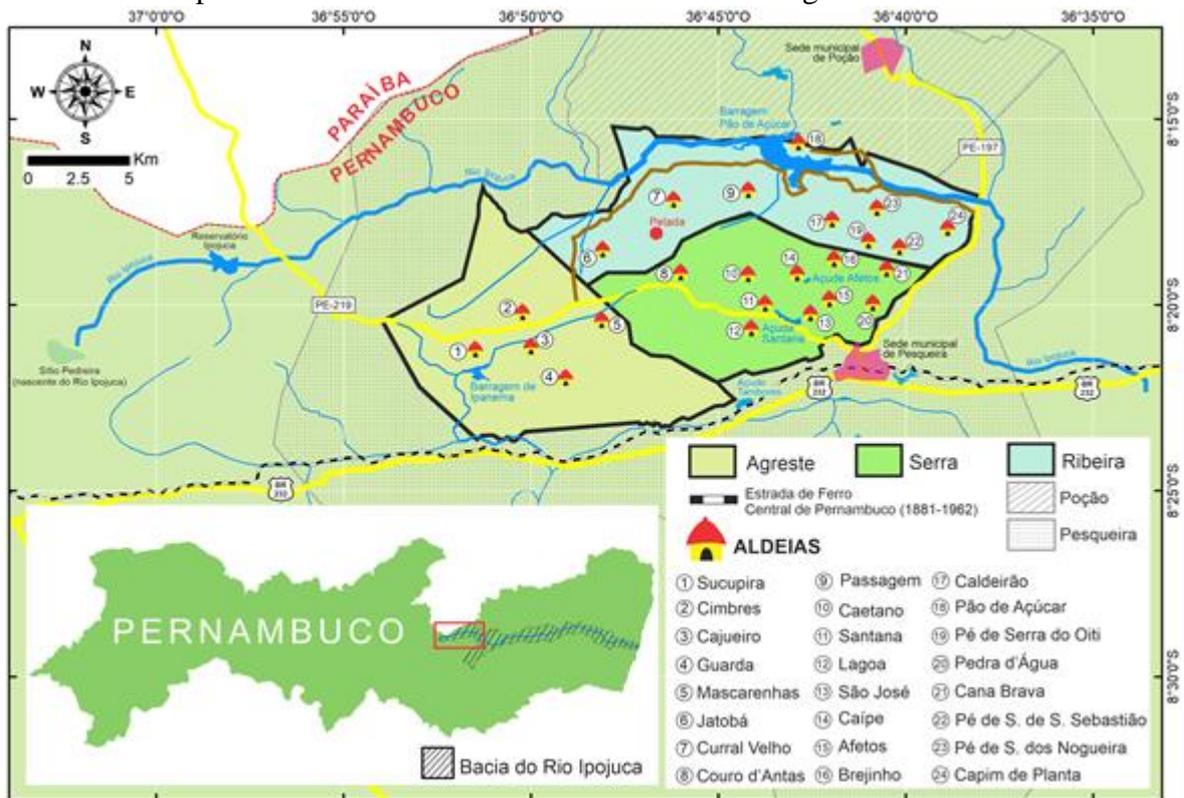
Fonte: Google Earth, 2021 (elaborado por João Luiz Vieira)

Mapa 1 – Localização do Território Indígena Xukuru do Ororubá



Fonte: IBGE, 2010. Concepção e organização, Marli Gondim de Araújo; elaboração, Girlan Cândido, 2020

Mapa 2 - Divisão administrativa do Território Indígena Xukuru do Ororubá



Fonte: SILVA, CUNHA, PINHEIRO FILHO, 2021

Os documentos mais antigos acerca dessa etnia remetem ao século XVII, quando os primeiros colonizadores portugueses chegaram na região semiárida. A plantação canavieira dominava as paisagens costeiras no Nordeste e o gado precisava ser afastado, sendo levado ao interior, visto que a cana-de-açúcar é uma gramínea succulenta para o boi (SILVA, 2009). Essa relação entre o boi e o povo indígena perdura até os dias atuais, apesar da demarcação das terras, influenciando a história da agricultura da etnia.

A estrutura latifundiária paulatinamente implantada no Semiárido foi instalada na Serra do Ororubá, sendo o principal motivo de conflito entre colonizadores e indígenas, visto que a região é um brejo de altitude, com terras férteis e fontes de água, objeto de cobiça como refrigério às criações de gado nos tempos de estiagem. Com as terras invadidas, muitos indígenas deixaram de caçar, coletar ou plantar nos roçados e passaram a trabalhar para os fazendeiros ou nas fábricas instaladas no município de Pesqueira.

Na segunda metade do século XX, a situação do povo Xukuru mudou. Em meados da década de 1980, liderados pelo Cacique Xicão, os Xukurus iniciaram uma série de retomadas,

das terras de fazendas e reivindicando os direitos ao território. Para o sucesso na empreitada, o Toré¹ foi muito importante, fortalecendo os indígenas a partir da ação dos encantados².

O Cacique tinha como principal objetivo ver seu povo plantar e colher livremente nos roçados, sem interferência de quaisquer invasores. Como costumam afirmar os Xukuru do Ororubá, o cacique “tombou na luta e se encantou” em 1998 e seu filho assumiu o cacicado, conquistando o desejo do pai em 2001, quando houve a demarcação oficial do território.

Atualmente o povo Xukuru do Ororubá pode plantar de maneira tradicional, sem recriminações, a exemplo o CAXO da Boa Vista como unidade de valorização da Agricultura do Sagrado, envolvendo práticas socioculturais dos antigos³ e conhecimentos oriundos da Natureza, tudo sendo estruturado pelo Terreiro da Boa Vista.

Nesse contexto, o cerne da pesquisa foi compreender como a Agricultura do Sagrado fortalece a identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá. Para tanto, foi necessário inicialmente descrever como eram as práticas agricultáveis antes das retomadas das terras e como ocorrem nos dias atuais, sobretudo na área em discussão. Além disso, deve-se compreender o papel do coletivo de agricultura *Jupago Kreká*⁴ na promoção desta agricultura, salientando suas principais atividades. Por fim, foi necessário analisar e compreender a importância do Terreiro da Boa Vista como espaço sagrado que dialoga com a agricultura do povo em pauta.

Este estudo, então, está dividido em quatro partes, além dessa seção introdutória. A primeira aponta os percursos teórico-metodológicos da pesquisa, salientando sobretudo a relação da identidade territorial e a agricultura do povo Xukuru do Ororubá.

Em seguida, apresenta-se uma abordagem histórico-geográfica da agricultura da etnia em diferentes períodos. Os então Xukuru sendo perseguidos e trabalhando como mão de obra em fazendas dos invasores antes do século XX; os estudos para “comprovar” a existência do povo indígena na primeira metade do século XX e as pesquisas que potencializam as vozes do povo a partir do final do século XX aos dias atuais, salientando as narrativas dos próprios Xukuru do Ororubá.

Na seção quatro, foi realizada uma reflexão sobre as Assembleias anuais Xukuru do Ororubá como prática de territorialidade do povo, tendo como foco as relações com a

¹ Dança-ritual polissemântica comum a várias etnias no Nordeste, sendo considerada um sinal diacrítico.

² Os encantos ou encantados são os espíritos dos indígenas que faleceram e continuam a orientar as atividades do povo.

³ O termo “antigos” é usado em referência às gerações anteriores, os praticantes das chamadas atividades tradicionais, por exemplo “a agricultura dos antigos”, “a culinária dos antigos”.

⁴ Coletivo de agricultura do povo Xukuru do Ororubá promotor da agricultura do sagrado e conscientização do povo acerca da não utilização de agrotóxicos.

agricultura. Os debates nestes eventos viriam a originar o Coletivo *Jupago Kreká* tendo como filosofia o Bem Viver e atuando na promoção da agricultura do sagrado.

No último capítulo foi destacado o Terreiro da Boa Vista enquanto espaço basilar da agricultura do sagrado no CAXO da Boa Vista. Há ainda uma breve abordagem do vínculo entre agricultura e religião. Por fim, as territorialidades são destacadas a partir da sacralidade, cooperação e solidariedade, culminando nos eventos acerca da agricultura promovidos pelo *Jupago Kreká*.

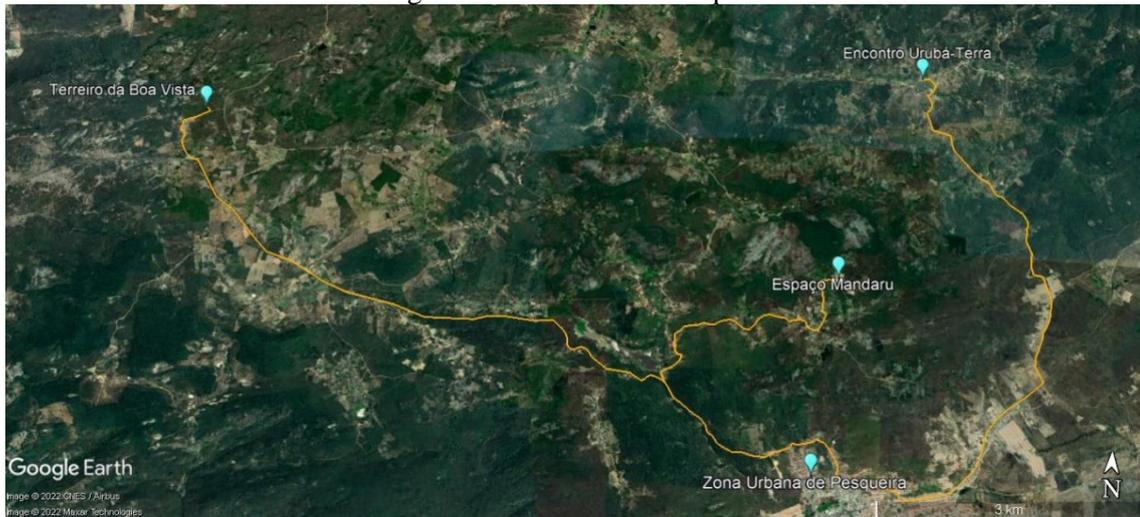
2 “TRABALHO AQUI NA MINHA ALDEIA”: ASPECTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS DO TRABALHO

Em toda pesquisa, e esta não é diferente, há caminhos a serem percorridos para se alcançar os objetivos propostos. Assim, faz-se necessário descrever as trilhas metodológicas que guiaram o trabalho. O estudo realizado seguiu pelos terrenos da Geografia Cultural, com aspectos também da Geografia Agrária, a partir de perspectivas pós-coloniais, buscando responder lacunas sobre o povo Xukuru de Ororubá, no que tange às suas relações com a agricultura a partir de conhecimentos nomeados como tradicionais e religião, 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)

A partir disso, foi realizado um estudo de caso no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO da Boa Vista). 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.

Apesar da maior parte da pesquisa ter sido realizada no CAXO da Boa Vista, outros locais (Figura 2) foram importantes para a compreensão da agricultura enquanto elemento sagrado e identitário na etnia, pois foram pontos de discussões com agricultores sobre as relações com a terra, como o Espaço Mandaru, onde ocorreu a XIX Assembleia e a Aldeia Canabrava, local do Encontro Urubá-Terra, em 2019.

Figura 2 - Percursos da Pesquisa



Em laranja, as estradas que ligam estes pontos. O Terreiro da Boa Vista se localiza no CAXO da Boa Vista; o Espaço Madaru na Aldeia Pedra D'Água, onde ocorreu a XIX Assembleia; já o Encontro Urubá-Terra ocorreu na Aldeia Canabrava

Fonte: Google Earth (adaptado por João Luiz Vieira)

A coleta de dados ocorreu através de pesquisa documental, observação direta, fontes orais e entrevistas, visto que o povo Xukuru de Ororubá é o principal conhecedor de sua história e dos seus modos de lidar com a terra. Tornou-se necessário adaptar uma série de procedimentos em função das limitações impostas pela pandemia da COVID-19, bem como do fato de o autor, apesar de integrar a etnia, não residir no Território Indígena (TI).

Embora T. I. seja a designação oficial de Terra Indígena, o conceito político e conforme está na Constituição Federal, aqui optou-se pelo termo Território Indígena, dada a frequência que povos indígenas se referem a suas terras enquanto territórios e a importância do conceito para identidade das etnias. Território, assim, corresponderia a uma relação mais íntima dos povos originários com o espaço onde vivem e executam suas práticas socioculturais.

A pesquisa bibliográfica consiste no levantamento e análise de conhecimentos já produzidos (GIL, 2014), tal parte foi muito importante para a construção das bases teóricas da pesquisa. A observação é uma ferramenta muito utilizada para a obtenção de dados e informações, isso porque possibilita que o tema de estudo seja percebido diretamente, sem a influência de terceiros (Ibidem).

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. Alcazar i Garrido (1992 *apud* SILVA, 2014, p.40) diz 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 autor adentrar na história de um povo através das narrativas dos sujeitos que vivenciaram determinada realidade. Através deste método, pode-se conseguir informações que outros métodos possivelmente não obteriam, visto que a relação entre entrevistador e narrador é diferenciada.

No entanto, não há apenas uma maneira de se realizar a entrevista por meio da história oral: depoimentos de 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 elaboradas pautas sobre o assunto a ser tratado. Delgado (2006, p. 22) fala que estas “são entrevistas que se referem a experiências ou processos específicos vividos ou testemunhados pelos entrevistados”. A partir das informações obtidas através das entrevistas, ocorreu um diálogo com as informações teóricas, criando os alicerces do estudo, posto que esta congruência de informações dará o suporte para discorrer sobre o objeto observado. Delgado (2006) ainda indica que este tipo de entrevista é bastante utilizado para pesquisas cujo foco se refere a, entre outros, movimentos sociais, crenças e práticas religiosas.

Contudo, outro tipo de entrevista no universo das fontes orais é a trajetória de vida. 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, a trajetória de vida é importante para traçar a história dos sujeitos, visto que a história recente do povo Xukuru de Ororubá está intrinsicamente ligada a história deles. Deste modo as lutas, os movimentos e as conquistas são contadas pelo próprio povo, culminando nos modos atuais de agricultura.

É frequente que as falas de povos indígenas (e outros povos tradicionais) sejam consideradas como saberes e não como conhecimento, sendo esta uma característica destinada

apenas à produção científica. Como tentativa de subverter esse pensamento, as narrativas presentes nesta pesquisa foram tratadas como conhecimentos, sendo os sujeitos considerados enquanto autores e não apenas como “entrevistados”, visto ser importante reconhecer e potencializar as vozes dessas pessoas. Segue um resumo sobre os autores indígenas nesta pesquisa:

Iran Neves Ordônio: Agrônomo pela IPA. Mestre em agronomia pela UFRPE. Coordena o coletivo *Jupago Kreká*, bem como o espaço CAXO da Boa Vista. Também é um dos cuidadores do Terreiro da Boa Vista, sendo inclusive uma das pessoas que redescobriu o espaço.

Ângela Neves Pereira: Agricultora e residente no espaço CAXO da Boa Vista. Coordena e cozinha na Casa de Sementes – Mãe Zenilda, além de ser conhecedora de diversas plantas medicinais do território. Também é cuidadora do Terreiro da Boa Vista, sendo uma das poucas bacuroas⁵ do Território Indígena Xukuru do Ororubá.

Pedro Rodrigues Bispo: Mais conhecido como Zequinha, é o 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 popularmente chamado o distrito sede de Pesqueira.

Maria Xukuru. Nome fictício. Agricultora. Nascida na Ribeira e residente na Aldeia Vila de Cimbres. Participa frequentemente do Toré aos sábados e é médium.

As narrativas foram transcritas e analisadas numa triangulação das fontes com os registros em caderneta a partir das observações diretas e artigos científicos e capítulos de livros. Assim, as pessoas ouvidas foram colocadas como autores e autoras neste trabalho, visto que as histórias são bases de argumentação em diversos momentos desta dissertação.

2.1 Reflexões sobre Terra e Território Indígena: compreendendo a identidade do povo Xukuru do Ororubá

Antes de adentrar no debate sobre identidade territorial, é importante distinguir os termos terra e território para fins desta pesquisa. Gallois (2004) já realizou este esforço acadêmico, ressaltando a territorialidade dos povos indígenas, sobretudo ao se relacionarem

⁵ Bacurau (masculino) ou bacuroa (feminino) é a pessoa que puxa os pontos (músicas) do Toré. Por muito tempo, esse cargo era destinado apenas a homens, sendo Ângela uma figura essencial na mudança desse paradigma

com a investida colonizadora, gerando tensões e conflitos, características comuns em algumas definições de território na Geografia.

O termo “terra” representaria uma parcela de um território que originalmente fora habitado pelos povos indígenas. Por exemplo, o Pajé Zequinha (2017) conta que o território Xukuru do Ororubá alcançaria, no leste, o Brejo da Madre de Deus, chegando até Venturosa na direção sul e se estendendo aos limites com a Paraíba no sentido norte. Neste sentido, o que se tem hoje é muito menor do que as áreas consideradas tradicionais pela etnia.

A principal característica de “terra indígena” é o sentido legal do termo, ou seja, para propósitos jurídicos, esta é a terminologia utilizada. Neste sentido, no Brasil, segundo a Constituição Federal de 1988, haveria oficialmente Terras Indígenas. Entretanto, Gallois (2004) ressalta que este termo contém uma percepção de posse e propriedade, ideias incomuns a maioria dos povos indígenas. Stuart Elden (2016), analisando as perspectivas do conceito de território, reforça esta ideia ao afirmar que a territorialidade é um fator negligenciado pelo Estado, que acaba por priorizar “terra” nos trâmites burocráticos.

O autor supracitado, baseando-se no geógrafo estadunidense Edward Soja, define que “terra é uma relação de propriedade, um recurso finito que é distribuído, alocado e apropriado, uma questão político-econômica. Terra é um recurso sobre o qual existe competição” (ELDEN, 2016, p. 47). Nessa perspectiva, a terra representaria um aspecto material do espaço, que é negociável, usurpável, está em disputa, ainda distante das relações envolvendo esta pesquisa.

Um documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), evidenciando a “Semana do Índio” em 1984, ressalta a relação distinta que povos indígenas têm com a terra/território, termos que por vezes são utilizados como sinônimos no texto, como nos trechos seguintes:

Podemos igualmente falar em terricídio — a destruição de um povo pelo atentado contra suas **terras**, pela usurpação de seu **território** de origem, pela invasão de seu espaço geográfico.

O índio sem **terra**, o índio transferido para outra **terra** que não a de origem, o índio relegado a um espaço territorial diminuto, desterrado, sente-se cada vez mais um ser pressionado, aterrado pela agressividade do nosso mundo. Aos poucos, ele vai sendo massacrado, soterrado, até ser realmente enterrado, ou seja, eliminado por um sistema capitalista prepotente e ganancioso (CNBB/CIMI, 1984, p.14. Grifos nossos)

Observam-se as denúncias à exploração e truculência capitalista nos territórios indígenas, fato que persiste até os dias atuais. Além disso, o texto apresenta a terra como um símbolo da liberdade dos povos e denuncia a morosidade do Estado em agir pela demarcação

dos territórios indígenas⁶. No documento foi destacado também uma afirmação do século XIX do Cacique Seathe, do povo Duwamish, na América do Norte, evidenciando os diferentes modos de perceber e viver a terra e a Natureza:

Como podes comprar o céu, o calor da terra?

Tal idéia nos é estranha. Nós não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água. Como podes então comprá-los de nós?...

Toda esta terra é sagrada para meu povo.

Cada folha reluzente, todas as praias arenosas, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareia e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na consciência do meu povo.

Sabemos que o homem branco não compreende o nosso modo de viver. Para ele um torrão de terra é igual ao outro porque ele é um estranho que de noite e rouba da terra tudo aquilo quanto necessita. A terra não é sua irmã, mas sim sua inimiga e, depois de sugá-la, ele vai embora...

Sua ganância empobrecerá a terra e vai deixar atrás de si os desertos (*Ibidem*, p. 15-16).

O cacique denuncia e critica os modos egoístas do homem branco se relacionar com a terra enquanto revela outros aspectos que concatenam os povos indígenas com ela, como a religião, vivência e saberes, percepções além da posse e propriedade. O texto apresenta outras manifestações similares como ao afirmar que “para esses povos, a TERRA É VIDA radicalmente, o que não acontece para nós brancos, que somos capazes de encarar a terra como objeto de mercadoria e de lucro, e não como chão sagrado, origem e sustento da vida” (*Ibidem*, p. 12. Grifo do autor).

Terra enquanto perspectiva político-econômica é um dos atributos do território, porém a análise territorial se estende além destas características, envolve as vivências, as identidades, as tensões e conflitos, a união, as resistências, as culturas, práticas ontológicas, enfim, uma miríade de associações que o termo “terra” não abarcaria. É neste sentido, portanto, que nesta pesquisa será utilizado o termo Território Indígena, em vez de Terras Indígenas, considerando toda a complexidade de relações que o conceito envolve.

Gallois (2004, p. 39) contribui com o debate ao afirmar que “a noção de ‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial”. Muitos povos entendem o território como parte da

⁶ Quanto a esta questão, é importante discutir que em junho de 2021 foi aprovado o texto do Projeto de Lei (PL) 490, que define o Marco Temporal na demarcação dos territórios, ou seja, apenas territórios habitados em 1988 poderiam ter direito ao processo de demarcação, desconsiderando todos os conflitos e cisões territoriais que envolvem a colonização. Além disso, territórios já homologados não poderiam ser ampliados, porém podem ser revistos e, portanto, reduzidos. O PL representa mais um episódio de retrocesso contra os povos originários que vivem no Brasil.

vida da etnia, do cotidiano, como uma extensão das práticas socioculturais que os envolvem. As perspectivas de diversos povos indígenas possuem leituras de território totalmente distintas das epistemologias geográficas. Neste sentido, não basta apenas adotar território como conceito-chave, deve-se também enaltecer as percepções dos povos indígenas, e neste caso do povo Xukuru do Ororubá, acerca da amplitude e vivência deste espaço.

Inicialmente, serão abordadas algumas definições sobre território na Geografia. Evidente que neste texto não há a intenção de esgotar o tema, mas apenas um compêndio das noções de abordagem territorial no que tange as discussões subsequentes desta pesquisa. Além disso, como já foi comentado, é importante ressaltar as perspectivas de alguns povos indígenas sobre território, a fim de refletir sobre uma ampliação do conceito.

Como ressalta Souza (2014; 2018), território está diretamente vinculado a poder. Neste sentido, seria o espaço das tensões e conflitos, domínios, influências e resistências. Embora estes aspectos possam concernir com a realidade sócio-histórica do povo Xukuru do Ororubá, outras acepções serão mais relevantes para a pesquisa, sobretudo identidade que se manifesta neste espaço e as práticas de manutenção do território.

Saquet (2007, p. 56) comenta que

O processo de produção do território é constituído pelo movimento histórico e por simultaneidades. Há um movimento constante que se materializa na vida cotidiana e no território, centrado na intersecção entre os tempos histórico e coexistente (multiescalar). No território há uma conjugação entre aspectos da economia, da política, da cultura e da natureza exterior ao homem (E-P-C-N).

O território tem relação com a realidade diária do grupo social que o constrói, o modo de agir, as práticas culturais, a interação socioambiental, entre outros. Apesar de se originar e se manter a partir de relações de poder, envolve outros âmbitos da vida das sociedades.

Haesbaert (2014) agrupa três concepções de território. O primeiro é o sentido político, envolvendo as já citadas relações de poder no espaço. A segunda é a cultural, no tocante às práticas simbólico-culturais no espaço, sendo uma dimensão mais subjetiva e a que mais se aproxima desta pesquisa. A última noção é a econômica, o território enquanto fonte de recursos e da relação capital-trabalho.

Na mesma obra, o autor comenta o binômio entre visões materialistas e idealistas acerca do território. Sobre esta última, ele utiliza como exemplo um território indígena:

Tomemos por exemplo uma sociedade indígena. Facilmente podemos afirmar que ela constrói seu território como área controlada para usufruto de seus recursos, especialmente os recursos naturais (algo bastante genérico e, portanto, variável entre os diferentes grupos). Mas os referentes espaciais também fazem parte da vida dos índios como elementos indissociáveis, na

criação e recriação de mitos e símbolos, podendo ser responsáveis pela definição do grupo enquanto tal (HAESBAERT, 2014, p. 69).

Neste sentido, o território seria formado também de símbolos que marcam a identidade do grupo social que o habita e vivencia. Não obstante esteja concatenado aos sentidos político e econômico, o território, nesta perspectiva, tem um significado ontológico, ou seja, é fundamental para a existência do ser. Por exemplo, a Serra do Ororubá, onde se situa o Território Indígena Xukuru do Ororubá, é vital para as atividades do povo, representa a essência das práticas rituais, culturais e cotidiana da etnia. Consoante a esta reflexão, Saquet (2017a, p. 36) comenta sobre enraizamento territorial:

O enraizamento territorial significa fazer parte da comunidade, dos seus significados e relação às atividades econômicas; refere-se ao envolvimento, à integração cultural e política, aos vínculos histórica e geograficamente efetivados; à mobilização, luta e resistência política, ambiental e cultural.

O território estabelece elos nas narrativas, nas memórias e nas identidades. Fazer parte de um grupo significa também vivenciar e se estabelecer num âmbito territorial, que conseqüentemente simboliza aquele grupo. Bonnemaïson (2002) contribui para a discussão ao afirmar que a etnia e o território estão intrinsecamente relacionados, como se um não pudesse existir sem o outro. Kelly Oliveira (2009), a partir das bases da antropologia, comenta que é a partir da base territorial de um povo que se pode compreender as mudanças e significações culturais da etnia. Desse modo, é a partir desta acepção de territorial que se chega ao debate envolvendo as leituras indígenas sobre território.

Maria Lúcia Gomide debate sobre as territorialidades envolvendo o *Ro*, que seria a “representação do território/mundo, configurando uma espacialidade por meio de círculos concêntricos, numa organização do espaço que vai desde o lugar – a aldeia até o – território ou em sua concepção o mundo” (GOMIDE, 2008, p. 291). Observa-se que o território na visão do povo Xavante corresponderia a relações cosmológicas, que transcendem noções de poder. A identidade, o modo de ser da etnia se entrelaça aos sentidos do *Ro*. Esta é uma concepção tão complexa, que envolveria vários conceitos da Geografia, como paisagem, espaço e lugar.

Pensamentos que ampliam a noção territorial são comuns em outros povos. Printes (2015) comenta o *Yvy Rupá* como noção territorial do povo Guarani Mbyá, apresentando características “cosmo-ecológicas”. O território corresponderia ao espaço onde se manifesta as práticas da vida do povo citado, enquanto a territorialidade se apresentaria como os modos de ver e vivenciar o *Yvy Rupá* para além do espaço físico.

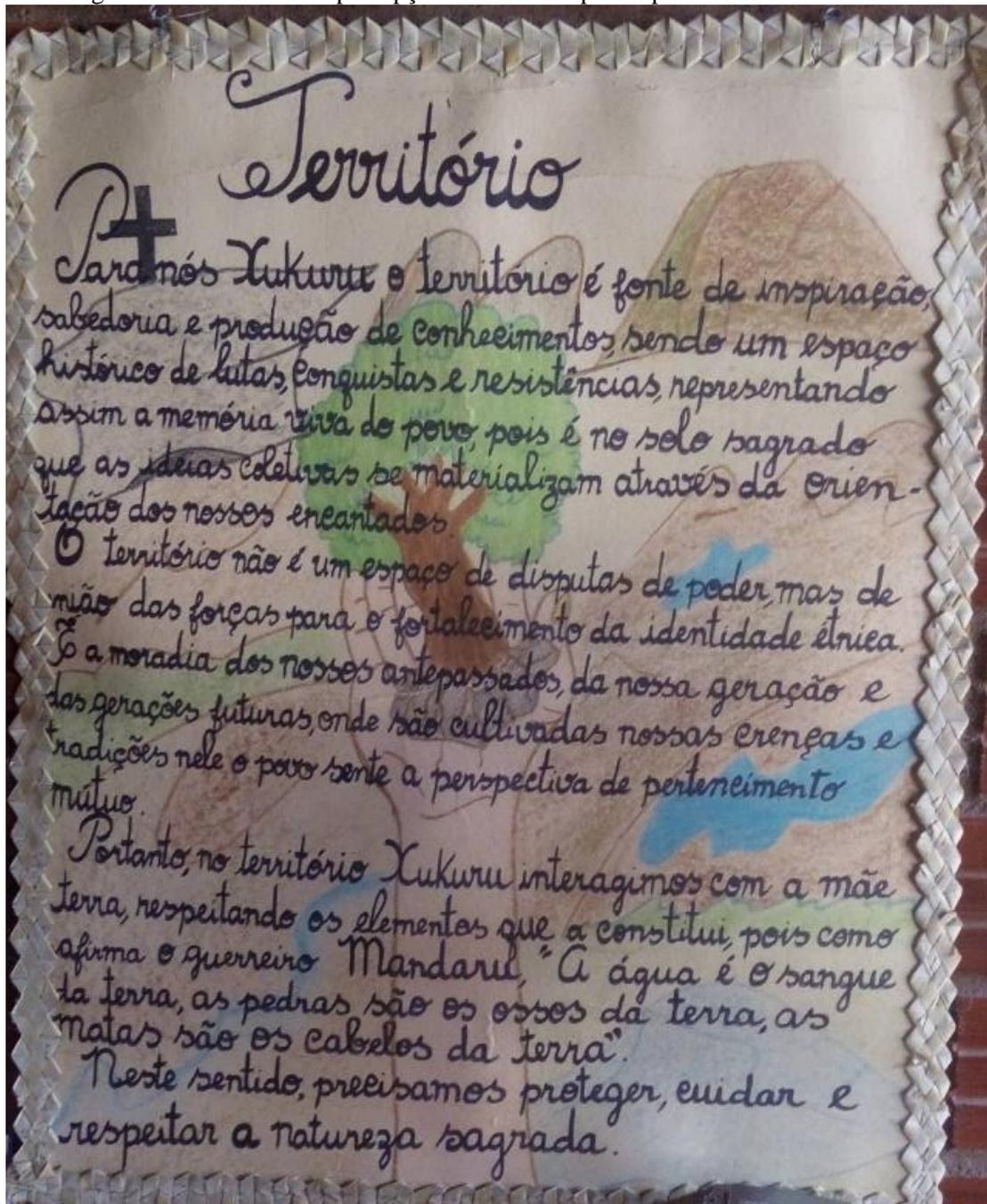
Gallois (2004) também reflete o território a partir das concepções de povos indígenas. Como exemplo, a autora cita os Zo'é e a definição de *-koha*:

a noção zo'é de *-koha* traz elementos importantes para entender sua concepção de “território”, embora não corresponda a uma tradução deste conceito. *-Koha* possui uma abrangência mais ampla, no sentido de “modo de vida”, “bem viver” ou “qualidade de vida”, o que significa que as condições ambientais, ecológicas e materiais são componentes obrigatórios na definição. Aliás, os Zo'é usam esse termo também em referência a algumas espécies animais, vegetais e aos mortos. Em relação aos próprios Zo'é, o conceito incorpora sua forma de organizar-se territorialmente, dividindo-se em grupos locais formados por famílias extensas. Por incorporar as condições ambientais de sua existência, indica o empenho do grupo em conhecer o meio que ocupa.

Muitos autores comentam sobre aspectos identitários do território e a vivência neste espaço de poder (HAESBAERT, 1999; SAQUET, 2015b; RAFFESTIN, 1993; SACK, 1986; BONNEMAISON; 2002). A citação acima se aproxima dessas ideias ao traduzir o *-koha* como modo de vida, este estando diretamente relacionado ao espaço de práticas da etnia, o território. Nota-se ainda que este sentido se expande para animais, plantas e espíritos, ou seja, é uma percepção cosmológica de território.

Quanto ao povo Xukuru do Ororubá, o território não se resume às relações de poder, como propõe Souza (2014; 2018). Por vezes, território e Natureza Sagrada se confundem enquanto conceitos, tornando necessário defender o território para a defesa da Natureza e dos encantados. Os Xukuru propuseram a definição de alguns conceitos, como pode ser observado nos cartazes das figuras 3 e 4 abaixo:

Figura 3 - Cartaz sobre a percepção de território para o povo Xukuru do Ororubá⁷

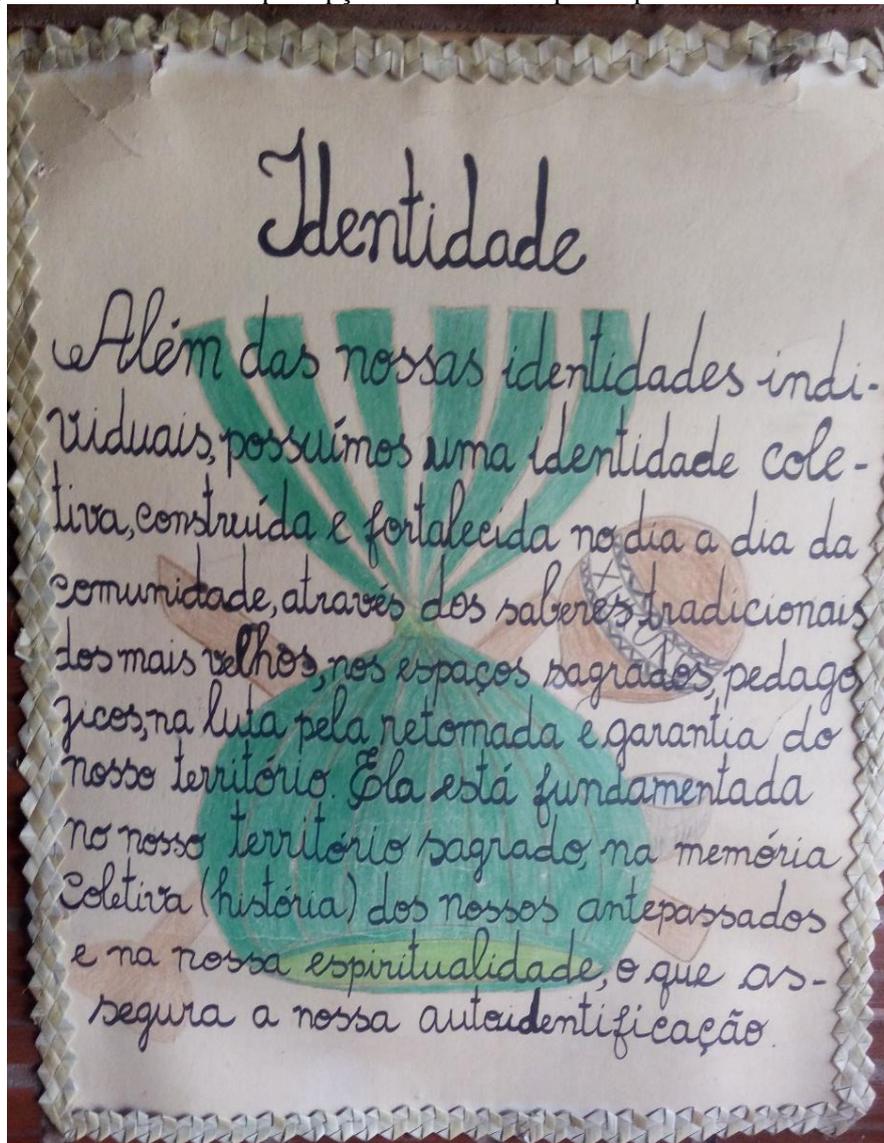


Fonte: João Luiz Vieira, jun. 2019

⁷ Transcrição do conteúdo do cartaz: "Território. Para nós Xukuru, o território é fonte de inspiração, sabedoria e produção de conhecimentos, sendo um espaço histórico de lutas, conquistas e resistências, representando assim a memória viva do povo, pois é no solo sagrado que as ideias coletivas se materializam através da orientação dos nossos encantados. O território não é um espaço de disputas de poder, mas de união das forças para o fortalecimento da identidade étnica. É a moradia dos nossos antepassados, da nossa geração e das gerações futuras, onde são cultivadas nossas crenças e tradições. Nele o povo sente a perspectiva de pertencimento mútuo. Portanto, no território Xukuru interagimos com a Mãe Terra, respeitando os elementos que a constitui, pois como afirma o guerreiro Mandaru, 'a água é o sangue da terra, as pedras são os ossos da terra, as matas são os cabelos da terra'. Neste sentido, precisamos proteger, cuidar e respeitar a Natureza Sagrada.

Observa-se que o território é palco das lutas e resistências do povo Xukuru do Ororubá, contudo, é também o espaço das memórias, das narrativas, dos saberes tradicionais, características que contribuem no fortalecimento da identidade, como reflete Saquet (2019). Além disso, o território não é mera posse, possui um significado sagrado, é um espaço que liga a etnia ao mundo dos encantados. O texto fala ainda que o território é um espaço de união de forças para fortalecimento identitário dos indígenas, visto que a “identidade está fundada na percepção do território dos mesmos” (FIALHO, 2011, p. 60), questão reforçada no cartaz seguinte:

Figura 4 - Cartaz sobre a percepção de identidade para o povo Xukuru do Ororubá⁸



Fonte: João Luiz Vieira, jun. 2019

⁸ Transcrição do cartaz: Identidade. Além das nossas identidades individuais, possuímos uma identidade coletiva, construída e fortalecida no dia a dia da comunidade, através dos saberes tradicionais dos mais velhos, nos espaços sagrados, pedagógicos, na luta pela retomada e garantia do nosso território. Ela está fundamentada no nosso território sagrado, na memória coletiva (história) dos nossos antepassados e na nossa espiritualidade, o que assegura a nossa autoidentificação

É ressaltada a identidade social, coletiva da etnia, evidente que esta reverbera numa identidade territorial a partir da ocupação dos sujeitos (HAESBAERT, 1999). O texto abrevia conceitos que serão melhor trabalhados ao longo desta pesquisa como território sagrado (ROSENDAHL, 2005); memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), saberes e identidade (SAQUET, 2017); espaços sagrados e identidade (VIEIRA; ROSA, 2017; VIEIRA, 2018) e memória (POLLACK, 1992).

Importante comentar que quando se fala das relações dos aspectos supracitados com o território, está sendo referida a ação que os sujeitos realizam, as práticas que formam, mantêm e recriam o território, ou seja, são as territorialidades que o povo Xukuru está exercendo sobre o espaço, aproximando-se das perspectivas de Raffestin (1993). Em observação similar, Silva (2017, p. 302) comenta que “o território, neste contexto, se concebe como muito mais do que uma base material para reprodução da comunidade e suas práticas, é, na verdade, o espaço que se desenvolve toda a rede de inter-relações e materialidades, seja da esfera política seja da dimensão simbólica.

Assim, o território para o povo Xukuru do Ororubá é um espaço de intersecção do mundo sagrado com o mundo físico, possuindo uma amálgama de significados e símbolos que fortalecem a identidade da etnia com o espaço e com a cosmologia. A relação com os encantados é essencial para a compreensão dos vínculos dos indivíduos com o território, com as práticas e consigo próprios.

3 PERSPECTIVAS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DA AGRICULTURA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ

Antes de falar sobre a agricultura no povo Xukuru e no CAXO da Boa Vista, é necessário evidenciar que as práticas de cultivo na área em questão não representam uma predominância no território. Como alguns indígenas comentaram, há o uso de veneno/agrotóxico por muitos deles. As ações da *Jupago Kreká* junto ao CAXO buscam uma conscientização no território para que haja cada vez mais a prática de uma agricultura relacionada ao encantamento.

Embora se saiba que o gado e a agricultura nos moldes coloniais foram introduzidos na região onde do atual município de Pesqueira por volta do século XVII, a maior parte dos documentos citando o povo Xukuru remetem apenas ao século XX, como textos de Curt Nimuendajú, em entrevista ao jornalista Mario Melo (1935) e algumas décadas depois com o trabalho de Hohenthal (1954), sempre referenciando os indígenas como neo-brasileiros ou descendentes de índios, termos que destacam as estratégias de invisibilidade e apagamentos dos povos originários, colocando-os como extintos e que, portanto, os “sobreviventes” seriam descendentes.

Entretanto, são estes textos que contém informações para entender como se dava a dinâmica social e as práticas de agricultura do povo durante a ascensão da agroindústria, possibilitando compreender os conflitos que originaram os movimentos de retomadas pelo território, sobretudo pela Serra do Ororubá ser um brejo de altitude (Figura 5) com riquezas hídricas distintas das regiões limítrofes.

Figura 5 - Perfil de elevação entre Vila de Cimbres e Centro de Pesqueira



Observa-se, da direita para a esquerda, a subida vertiginosa do Centro do município em relação ao Terreiro da Boa Vista. A Vila de Cimbres, mais afastada, possui um pouco menos de altitude. Esta quantidade segue diminuindo até o município de Arcoverde
 Fonte: Google Earth, 2021 (adaptado por João Luiz Vieira)

Este capítulo foi dividido em três partes. A primeira tratará o período anterior o século XX, buscando referências que remetem aos períodos do Brasil Colônia e Imperial. Em seguida, uma seção dedicada ao século XX, quando a agroindústria e o domínio dos fazendeiros se tornaram mais intenso. Por fim, será apresentado o contexto pós-demarcatório imediato à homologação do território, refletindo as discussões que deram origem ao Coletivo *Jupago Kreká* e aos movimentos de agricultura, a serem discutindo posteriormente.

3.1 As primeiras referências ao povo Xukuru⁹: a exploração da mão de obra

“Todo povo tradicional se iniciou pela agricultura”, afirmou um indígena Xukuru do Ororubá. Agricultura, como será debatido a posteriori, aqui indica um conjunto de quaisquer práticas que busquem se relacionar com a Natureza. De fato, os primeiros relatos sobre este povo indígena já o apontam como agricultores, não com técnicas de plantação conhecidos hoje e próprias dos colonizadores, mas com métodos próprios de produção e convívio com o meio.

No período colonial, os povos indígenas foram explorados pelos missionários Oratorianos, que chegaram na região por volta de 1661, fizeram missões para “domesticar” os indígenas, recebendo muitas sesmarias como recompensa (MEDEIROS, 1993).

Nesse período, a agricultura foi imposta aos indígenas nos moldes do colonizador, que os obrigava a trabalhar. Além disso, os nativos deveriam “repartir com o missionário o produto de sua pesca” (MEDEIROS, 1993, p. 56), marcando ainda mais o caráter exploratório das missões religiosas. Também há as primeiras fazendas de gado, pertencentes aos padres, porém também são citados alguns fazendeiros que possuíam sesmarias doadas pela Coroa (SILVA, 2009).

Os estudos de Medeiros (1993) apontam que já nessa época há relatos de invasão de gado nas plantações dos/das indígenas, os padres faziam as reclamações diretamente ao Governador, que tratava de notificá-los para a situação se repetisse. Como se sabe, esta prática foi utilizada, e em alguns lugares ainda é, amplamente para forçar indígenas a abandonarem suas áreas de cultivos, em geral de terras mais férteis e próximas a fontes d’água¹⁰.

⁹ Ao longo do tempo foram sendo estabelecidas nomeações ao povo que hoje se autodenomina “Xukuru do Ororubá”. Por tal motivo, em se tratando de referências históricas e mesmo em trabalhos acadêmicos anteriores à estabilização da denominação atual do grupo aqui estudado, pode aparecer a referência a este povo como “Xukuru”. Há ramificações e territórios que partilham da mesma ancestralidade, todavia a dissertação circunscreve-se aos Xukuru do Ororubá.

¹⁰ Isso acabaria por se estabelecer como estratégia de fazendeiros para obter o domínio político da região. Silva (2014) comenta que em 1769 havia interesse dos latifundiários em ocupar o cargo de Capitão-mor, na época exclusivo aos indígenas. Em 1770, eles conseguiram o cargo e na década seguinte eles obteriam uma hegemonia política em Cimbres.

No século seguinte, a responsabilidade foi atribuída ao governo através de aldeamentos, como é relatado na “Lista e traslado do caderno das avaliações dos dízimos desta Vila de Cimbres”, datando de 1777 (SOUZA, 1992). Outro documento apresenta ainda uma lista com o nome de indígenas do sexo masculino e suas produções agrícolas, principalmente milho e farinha, além da criação de gado (SILVA, 2009). Vinte anos antes, o Diretório Pombalino citava a obrigatoriedade de indígenas trabalharem na agricultura (OLIVEIRA, 2014), reforçando a ideia de colonização através dessa atividade.

Em 1827, observa-se uma grande migração de indígenas Xukuru para o “Sul”. Como comenta Silva (2014), aqui não se refere ao sul do país, mas sim à Zona da Mata Sul de Pernambuco, para onde muitos indígenas foram durante os períodos de seca no semiárido. Vale ressaltar que no século XVII houve uma primeira tentativa de aldear os Xukuru na região, não sendo bem sucedida (MEDEIROS, 1993).

O século XIX foi marcado por muitos conflitos na região. A Independência do Brasil em 1822 trouxe muitas perseguições aos Xukuru por parte de fazendeiros liberais que queriam o fim do aldeamento com o intuito de usurpar as terras, resultando em mortes e fugas de indígenas para Palmeiras dos Índios - AL (SILVA, 2007). Os indígenas retornaram na década de 1830 para Cimbres, mas os conflitos não cessaram. Silva (2014) explicita ainda que durante a década de 1850, relatórios mostram que os fazendeiros soltavam o gado que destruíam as plantações dos indígenas, que eram importantes para a região.

O Presidente da Província tomou conhecimento das reclamações e “não só reconheceu os direitos, como acentuou a importância da grande produção dos indígenas para o abastecimento daquela região, e ordenou ao delegado da polícia de Cimbres que obrigasse os criadores a fazer as cercas ou retirar o gado dos lugares cultiváveis” (SILVA, 2007, p. 43). Vale destacar que a importância da produção agrícola indígena se mantém até hoje na região.

Outro ponto a ressaltar é a Lei de Terras (BRASIL, 1850), determinando que as pessoas que morassem e usufríssem das terras para se tornassem proprietários, deveriam registrá-las em cartório. Esse seria um ponto essencial para fundamentar a estratégia dos fazendeiros nos esbulhos das terras Xukuru, embora o Governo Imperial tivesse estabelecido o direito às terras indígenas (SILVA, 2018).

Durante 1864-1870 houve a Guerra do Paraguai. Vários indígenas foram “voluntários” para participar no conflito, entre eles trinta Xukuru, de acordo com Silva (2014). Os Professores Xukuru (1997) complementam essa informação ao dizer que apenas doze dos recrutados retornam da contenda, sendo um deles o bisavó do Pajé.

Silva (2014) discute ainda que alguns povos indígenas pediram como recompensa pela atuação na Guerra a demarcação dos territórios onde habitavam. Os Kadiwéu e os Terena conquistaram as suas terras a partir da participação na pugna, estes últimos após um novo conflito contra fazendeiros. Os Xukuru trouxeram do evento bélico: espadas, quepes, medalhas e fardamentos militares. Entretanto, o mais importante foram as terras asseguradas pelo Governo Imperial, como comenta Pajé Zequinha (28 jan. 2018), cujo bisavô foi um dos sobreviventes:

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.

Apesar das terras estarem asseguradas como recompensa pela participação na Guerra do Paraguai, as invasões persistiram. O ponto culminante foi 1879, quando o Barão de Buíque cedeu às pressões dos fazendeiros e determinou o fim do aldeamento, alegando que na região não havia mais indígenas, mas apenas caboclos¹¹ (OLIVEIRA, 2009). Isso não significava o fim das terras indígenas e seus direitos, mas foi interpretado exatamente desta maneira (HOHENTHAL, 1954). Assim, os invasores (que já estavam há muito tempo na área) adquiriram oficialmente o direito sobre as terras.

Os lotes que sobraram deveriam ser distribuídos aos indígenas. Os que não obtivessem terras deveriam ser levados a outras aldeias. Não foram muitos que conseguiram lotes, visto que

Documentos da época comprovam que muitas famílias reclamavam às autoridades os seus direitos pois tinham ficado sem lotes. O fim da propriedade coletiva da terra favoreceu as pressões, perseguições e tomada das terras indígenas pelos fazendeiros. Assim, muitos Xukuru tornaram-se sem-terra, foram morar nas fazendas da região ou na periferia das cidades e trabalhar na lavoura da cana-de-açúcar. Enquanto isso, apesar de muitas perseguições, outras famílias resistiram com suas terras defendendo seus direitos e vivenciando as tradições (PROFESSORES XUKURU, 1997, p. 20).

O historiador Edson Silva cita um desses documentos, apresentando as críticas e reivindicações dos indígenas diante das invasões no território:

Um “Abaixo-assinado dos Índios da extinta Aldeia de Cimbres”, contendo 192 assinaturas foi enviado, em 1885, ao Presidente da Província de

¹¹ Caboclos, assim como descendentes e outros termos, são expressões que foram, e ainda são bastante utilizadas para negar a identidade indígena.

Pernambuco. No longo texto que antecede os nomes dos signatários, eles apelam para o senso de justiça da autoridade provincial, pedindo providências para “fazer cessar as perseguições de que são vítimas”. Informavam os índios que as terras públicas, onde eles se encontravam, estavam sendo invadidas por “verdadeiros intrusos”. Os índios se ocupavam “*exclusivamente do trabalho da agricultura*” para se manter e denunciavam as invasões das terras que ocupavam as áreas mais férteis na Serra do Ororubá, com seu gado destruindo as roças dos indígenas que, por serem pobres, estavam sendo explorados e não eram ouvidos em suas queixas, pelas autoridades policiais (SILVA, 2014, p. 149-150).

Esses episódios marcariam fortemente a história do povo Xukuru. Quem foi morar nas fazendas acabariam por trabalhar para os invasores, utilizando suas terras para usufruto de outrem. As pessoas indígenas que moraram na cidade mais tarde encontrariam emprego nas fábricas de doce. Por fim, quem se manteve na Serra do Ororubá, formaria as chamadas “ilhas de resistência”, como define Araújo (2011), e seriam essenciais para a retomada do território e reestabelecimento da chamada agricultura tradicional.

3.2 Início do século XX: os estudos etnográficos

Durante o século XX, alguns pesquisadores visitaram a região a fim de estudar o povo Xukuru. Por vezes, os estudos apontavam os habitantes originários na Serra do Ororubá como “descendentes de índios” ou “caboclos”, dado todo contexto de negação de identidade já citado anteriormente e que propiciou o prevalecimento da estrutura fundiária nas terras desta etnia¹².

O primeiro a se destacar foi Estevão Pinto, que realizou pesquisas sobre os modos de vida dos povos indígenas que vieram a ser publicados em dois volumes. O primeiro aborda uma introdução das etnias no Nordeste (PINTO, 1935). Neste o povo Xukuru é citado e localizado num mapa: “os sucurús, que se encontravam [...] na Serra do Arubá e em Cimbres” (*Idem*, p. 138). O segundo tomo apresenta a organização e estrutura social dos povos na região (PINTO, 1938), no qual o povo em pauta não é mencionado.

Como crítica, Silva (2014) afirma que os comentários do autor induzem ao leitor que os Xukuru não são mais existentes na região. Em outra publicação, o etnólogo chama os Xukuru de “caboclos já bastante mesclados” (PINTO, 1956, p.47), reforçando a ideia de assimilação, miscigenação e “desaparecimento” dos povos indígenas, não apenas o povo Xukuru do Ororubá, mas também todos os indígenas no Brasil. Darcy Ribeiro (1995) também contribuiu anos depois com esse pensamento ao falar em aculturação e integração dos povos originários.

¹² Vale salientar que este discurso ainda é muito frequente na sociedade para negar a identidade de indígenas urbanos ou mesmo dos que não possuem o chamado “fenótipo de índio” que não representam a diversidade de etnias no país.

Estevão Pinto acabou sendo reconhecido por seus estudos sobre povos indígenas, principalmente os Fulni-ô, o que atraiu outros pesquisadores, como o alemão Curt Nimuendajú que visitou Pernambuco em 1934. Em 1935, ele compartilhou algumas informações com o jornalista Mario Melo, que acabaram sendo publicadas por ele na Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano.

Mario Melo (1935, p. 43) cita que o etnólogo “foi a Ararobá por conta própria”, porém Welper (2002) revela que o etnólogo esteve a serviço do Museu Nacional do Rio de Janeiro, enviando cartas sobre a visita a Heloísa Torres, diretora da referida instituição.

Logo no início do artigo, o jornalista transparece o sentimento dos Xukuru em relação à situação latifundiária: “sabem, perfeitamente, que descendem da tribo xucurú, que ocupou aquela região, têm orgulho da sua procedência e julgam-se superiores aos outros habitantes, guardando rancor dos brancos por lhes terem tomado as terras” (MELO, 1935, p. 44). Embora a retomada de terras só fosse ser planejada e efetuada a partir da Constituição Federal de 1988, é importante destacar a revolta existente pela perda do território, desconstruindo a ideia (por vezes reverberada) de que os indígenas simplesmente aceitaram os processos ou ainda que eram ignorantes que desconheciam ou criticavam as situações que lhes foram impostas.

Outro pesquisador que estudou os Xukuru foi o antropólogo estadunidense William Hohenthal, que chegou a publicar um relatório na Revista do Museu Paulista, em 1954. Nele pode-se encontrar algumas referências às práticas de agricultura do povo Xukuru¹³. Embora discuta a importância de se estudar os povos indígenas no Nordeste para compreender a história “aborígene” na região, o autor, assim como outros citados, fala que o povo em evidência “[...] tem se tornado muito aculturado durante os últimos trezentos, quatrocentos anos, e tem sofrido uma considerável miscigenação com outros grupos raciais” (HOHENTHAHL, 1954, p. 94. Tradução livre¹⁴), desconsiderando que a cultura não é dinâmica e relegando aos indígenas padrões antigos e coloniais.

Sobre as práticas de agricultura, Hohenthal (1954, p. 113. Tradução livre¹⁵) escreveu que “os Shucurú são agricultores de subsistência, cultivando em pequenos lotes de terra (roças), não diferindo das técnicas de horticultura e cultivo observadas nos vizinhos Neo-brasileiros”. O autor mencionou da coivara, ainda usada por alguns indígenas, e da enxada, bastante popular para os trabalhos agrícolas. Chama a atenção ainda a alusão a plantas apreciadas até hoje, que

¹³ No relatório é citado como Shucurú.

¹⁴ Texto original: “[...] have become greatly acculturated during the past three to four hundred years, and have undergone considerable miscegenation with other racial elements”.

¹⁵ Texto original: “The Shucurú today are subsistence farmers, cultivating small plots of land (roças), and do not differ in the horticultural techniques and crops raised from their Neo-Brazilian neighbors”.

possuem importância na época das retomadas e são frequentemente vistas em eventos promovidos pelo Coletivo Jupago, como: “feijão-guandu [...], variedades de milho, mandioca e macaxeira, leguminosas, jerimum” (HOHENTHAL, 1954, p. 115-116. Tradução livre). O feijão-guandu, por exemplo, é citado como “comida de caboclo” e, de fato, até a hodiernidade é lembrado por saciar a fome em épocas difíceis e momentos de confronto com os fazendeiros invasores.

Quanto as relações dos indígenas com a Natureza, o autor comenta também sobre algumas plantas encontradas na mata, como a fruta da palma, o tabaco, utilizado em fumos, e o mel de abelhas selvagens (nativas), atualmente bastante utilizado em rituais¹⁶.

Numa breve introdução sobre o povo Xukuru, o linguista Lapenda (1962, p.12) relata que “nos dias de feira, isto é, nas quartas e nos sábados, os índios descem da serra e expõem suas mercadorias à venda: frutas, flôres, raízes, beijus, bôlsas, abanos, chapéus, etc”. Vale destacar que estes ainda são os dias de feira livre em Pesqueira e que há uma Feira Agroecológica promovida pelos/as Xukuru às quartas-feiras, como será comentado adiante.

Estes estudos fornecem uma miríade de informação sobre os modos de vida dos/as indígenas, sobretudo na primeira metade do século XX. Contudo, os pesquisadores procuravam um “padrão de índio” colonial e pretérito, conforme já foi comentado e criticado, e pouco comentam sobre a situação vivenciada por este povo originário frente aos processos territoriais que ocorriam no período, com o aumento da estrutura latifundiária e agroindustrial. O vislumbre pela existência de indígenas os/as colocava num patamar distanciado da sociedade, no qual não era importante garantir seus direitos, mas apenas observar seus comportamentos e roubar “artefatos” destinados a museus e coleções.

Para alcançar reflexões sobre este período, é necessário observar uma bibliografia mais recente, que não apenas discute os/as indígenas, mas sim potencializa suas vozes e a partir de suas memórias tece críticas sobre os impactos causados pelo modelo capitalista e colonial na região, debatendo as resistências indígenas. Estudar etnias enfatizando suas narrativas é combater uma história única que é imposta e repetida de forma deturpada até se tornar uma realidade, em harmonia com o pensamento de Adichie (2017).

¹⁶ O mel de abelhas da região é apreciado pelos ancestrais, que por vezes pedem o consumo em ritual. Em vista disso, é planejada a construção do Santuário das Abelhas, um meliponário que pretende tanto atender o desejo dos encantados, como a preservação de abelhas nativas, uma vez que algumas espécies estão ameaçadas de extinção.

3.3 Os Xukuru no século XX e XXI: os estudos sobre a luta pelo território

O domínio político-econômico dos latifundiários na região alterou significativamente o modo de vida do povo Xukuru, levando diversos indivíduos a trabalhar para os fazendeiros ou nas fábricas de doce que chegavam na cidade. Não era incomum que indígenas trabalhassem nas fazendas durante o dia e fizessem trabalho noturno fabril. Uma situação que esboçou melhoria a partir do declínio econômico da indústria local e da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Indígenas Xukuru, em entrevistas a Silva (2014), comentam a falta de terra para trabalhar. Araújo (2019, p.157) chama este período de “povo sem território, agricultura sem terra”. Os fazendeiros faziam pressão para comprar as terras dos pequenos agricultores, soltando o gado nos roçados, fazendo ameaças, enganando os indígenas para assinar contratos de compra e venda em vez de arrendamento, sendo apoiado pelos cartórios locais.

Dessa forma, o boi adentrou intensamente na região, empurrando a agricultura tradicional para áreas distantes, de difícil acesso ou de terras inférteis. Sem haver onde plantar, os indígenas foram paulatinamente induzidos a trabalhar como operários. Na década de 1950, os jornais denunciavam a prevalência do boi, trazendo miséria, em detrimento das áreas agricultáveis, cuja produção abasteciam a região. A mendicância era comum nas ruas de Pesqueira, devido à falta de diversos tipos de alimentos, outrora produzidos pelos indígenas. Sobre isso, Silva (2014, p. 203-204) comenta que:

O debate sobre as fazendas de gado que invadiram a Serra do Ororubá, expulsando seus antigos moradores, os índios agricultores que abasteciam, com sua produção, a cidade de Pesqueira, ocasionando assim a falta de alimentos, a elevação do custo de vida e, sobretudo, a mendicância nas ruas da cidade, era uma discussão sobre a nova ordem socioeconômica, na qual o gado ocupava o lugar central. O boi foi eleito majestade. Não se tratava simplesmente de uma discussão do confronto lavoura versus pecuária como afirmavam alguns. Era um debate sobre uma situação bem mais grave, que envolvia os motivos dos conflitos e a expropriação secular dos índios de suas terras .

O autor resume a situação do município à época do debate. A dinâmica socioeconômica do período leva a fome em Pesqueira, visto que “na lógica econômica em vigor, como já foi visto, não havia lugar para a produção de alimentos, ainda que em escala comercial, nem mesmo por fazendeiros” (SILVA, 2014, p.205). Nesse sentido, toda área de plantio era destinada ao setor industrial e o governo municipal, amplamente controlado pelos fazendeiros, negligenciava a agricultura de subsistência.

O território Xukuru foi invadido e repartido para a criação de gado. Posteriormente, os melhores terrenos foram adquiridos pelas fábricas, cujas plantações de tomate eram consideradas as maiores do mundo (Ibidem). Esta situação impôs a necessidade do plantio de tomate e goiaba, repletas de agrotóxicos, prática que ainda perdura em parte do território. Os Xukuru se tornaram reféns do processo industrial, cedendo mão-de-obra e produtos, numa mais-valia dupla os indígenas geravam lucros para fazendeiros e donos de fábricas (ARAÚJO, 2019), ao passo que eram explorados e tinham seu território usurpado.

Silva (2009a; 2014) comenta que a proximidade da estrada tornou Pesqueira um ponto comercial na região. Com a chegada da estrada de ferro, a fábrica de doces Peixe pode aumentar a produção e adquirir novos insumos. Na Serra do Ororubá foram ampliados os plantios de tomate, goiaba e bananas. Novas fábricas de doce e de laticínios surgiram, em decorrência das fazendas de gado.

A expansão agroindustrial favoreceu a impulsão de serviços e conseqüentemente a aglomeração na periferia urbana, incluindo muitos indígenas no bairro da Mandioca, que viria a se chamar Xucurus. Segundo indígenas entrevistados por Silva (2014) e Araújo (2019), restou apenas a labuta fabril. As condições de trabalho eram precárias e exploratórias: pesos demasiados, ausência de direitos trabalhistas para operários noturnos, horas extras ilegais, proibição de amparo sindical, entre outros.

Com a chegada da seca, nos anos 1950, muitos Xukuru migraram para o Sul. Aqui não se refere ao Sul do Brasil, mas sim a Zona da Mata Sul pernambucana e Norte alagoana. O objetivo era trabalhar nas usinas canavieiras, as condições de trabalho eram tão precárias quanto às das fábricas pesqueirenses. É nesse contexto que foram feitos os primeiros contratos com o SPI (SILVA, 2014; OLIVEIRA, 2014) e a participação nas Ligas Camponesas (SILVA, 2010), um movimento pioneiro nas mobilizações pela Reforma Agrária.

Com a instalação do Posto do SPI na Serra do Ororubá, em 1954, as reivindicações dos Xukuru pelo território tornaram-se mais constantes. As viagens ao Rio de Janeiro (capital federal à época) e a Brasília (a partir da década de 1970) foram mais frequentes para reivindicar respectivamente ao SPI e a Funai os direitos territoriais. Segundo os/as indígenas agricultores/as, o Posto distribuía sementes de má qualidade e ferramentas para plantio (SILVA, 2014). Plantar os próprios grãos seria uma das principais pautas da etnia após a homologação do território.

Contudo, “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 (BISPO, 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 situação do povo Xukuru começou a mudar a partir de 1988, com a promulgação da Constituição Federal. 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. Como comenta, Maria Xukuru (2017):

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 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?!

Aqui já se observa a força do Toré enquanto aspecto identitário do povo Xukuru do Ororubá. Além disso, com a o fortalecimento da identidade, a luta territorial ganha mais significado, evocando a relação com a Natureza Sagrada, as memórias dos antepassados e a força encantada. No mais, o Toré garantia a identidade indígena perante o poder jurídico, auxiliando nas retomadas de terras.

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 mando dos fazendeiros. Maria Xukuru (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 Zenilda e a família dela sempre foram nos incentivando e encorajando a gente.

Dona Zenilda, também chamada por Mãe Sacarema, é uma figura central no fortalecimento do povo Xukuru do Ororubá. Ainda hoje, está sempre presente nos eventos e discute a importância da agricultura. Dada sua importância, a Casa de Sementes recebeu seu nome, como será visto nos capítulos seguintes.

Após o assassinato do esposo, Dona Zenilda viu seu filho, Marcos Araújo, assumir o cacicado por designação do pajé junto aos encantados. Tendo a frase “em cima do medo, coragem” como símbolo basilar desse momento, o povo Xukuru seguiu as retomadas e teve o território homologado em 2001. Agora com a posse das terras, outras pautas eram necessárias.

4 DAS ASSEMBLEIAS AO COLETIVO *JUPAGO KREKÁ*: OS DEBATES SOBRE O TERRITÓRIO XUKURU DO ORORUBÁ

Mesmo com a conquista jurídica do território, o povo Xukuru do Ororubá precisou manter sua organização política para debater as próximas etapas e estratégias na etnia, que ainda estava abalada pelo assassinato do cacique Xicão. Era necessário refletir sobre educação, saúde, políticas públicas, relação entre indígenas e Natureza Sagrada, entre outros, incluindo, evidentemente, a agricultura, principal atividade deste povo originário.

Nesse contexto, foi criada, em 2001, a Assembleia Geral do Povo Xukuru para debater a gestão territorial, promovendo a descentralização do poder, das informações e das ações. Como comenta Whodson Silva (2017, p.297):

a Assembleia como parte da organização social e política do povo Xukuru reflete a ideia de descentralização do poder, acesso aos espaços de decisão e de participação democrática é, portanto, uma das formas de “materialização do encantamento” termo que para o grupo, significa estratégias de desenvolvimento do Bem Viver.

O primeiro evento foi intitulado “Em memória viva do Cacique Xicão”, sendo realizado na Aldeia Pedra d’Água. O local das assembleias costumava ser alterado a cada ano, migrando entre as aldeias. Contudo, em 2017, foi fundado o espaço Mandaru (Figura 6), que passou a ser a sede do evento desde então.

Figura 6 - Espaço Mandaru, Aldeia Pedra d’Água



Fonte: João Luiz Vieira, maio 2019

Além da plenária principal, o lugar possui uma cozinha, banheiros, barracas de indígenas Xukuru do Ororubá e de outras etnias circundam o espaço principal vendendo alimentos e artesanatos e uma área coberta para os visitantes acamparem. Ainda assim, é necessário demandar outros espaços para acomodá-los, visto que o número de frequentadores é elevado.

Em 2019, por exemplo, foram estimadas 3.000 pessoas participando da Assembleia, entre pessoas de várias aldeias, representantes dos coletivos Xukuru, ongs e políticos, etnias de diversas partes do Brasil, pesquisadores e não-indígenas. Nesse sentido, a pluralidade de participantes demonstra que o evento “é por si só um momento em que se consegue visualizar o alcance da organização política do grupo [...]” (OLIVEIRA, 2014, p.134)

Costumeiramente o evento ocorre entre os dias 17 e 19 de maio. Durante esses dias são realizados rituais (é montado um peji na planária) e debates, visto que este também é um momento imbuído de poder (FIALHO, 2014). Há pausas para refeições, considerados momentos importantes para a ancestralidade e movimento organizacional do povo. À noite há momentos culturais com samba de coco, pífano, entre outros.

No dia 20 de maio é realizada uma cerimônia religiosa em memória do Cacique Xicão Xukuru no cemitério nas matas sagradas no sopé da Pedra do Rei, onde foi “plantado” (enterrado) (Figura 7). Após este momento é feita uma passeata em direção ao centro do município de Pesqueira. São feitos gritos de protesto e discursos acerca da situação do povo Xukuru do Ororubá e demais povos indígenas no país.

Figura 7 - Cemitério nas matas sagradas na Aldeia Pedra d'Água



Fonte: João Luiz Vieira, maio 2019

Segundo Silva (2017, p. 292), “organizado pelas lideranças Xukuru, esse evento marca uma significativa abertura para a participação mais ampla e democrática dos sujeitos que integram esse grupo”. Torres (2018), por sua vez, comenta que na Assembleia, os/as Xukuru são unidos pelo debate acerca do território. Ou seja, este é um momento do próprio povo debater sobre sua gestão territorial, de partilhar o andamento das atividades da etnia e tomar decisões sobre o projeto de vida da etnia.

O autor defende ainda que este é um momento decolonial, uma vez que o modelo de organização deste povo, baseado na relação entre política e cosmologia, se contrapõe aos modelos predominantes de administração, geralmente relacionados à economia. Esta ação reflete na descentralização do poder no território, pois se a territorialidade se dá a partir de relações de poder, como propõe Raffestin (1993), os/as Xukuru do Ororubá defendem que esse poder seja coletivo, horizontal.

O evento é um momento fundamental na compreensão e gestão do Território Indígena Xukuru do Ororubá, uma vez que “o território só se efetiva quando os indivíduos estão em relação com outros indivíduos, significando interação plural, multiforme e unidade da diversidade” (SAQUET, 2015a, p.111). Nesse sentido, é importante uma atividade que envolva todo o povo em defesa da dinâmica territorial. Ademais, este momento representa uma territorialidade ativa dos Xukuru, visto que denota a organização política, a luta e a mobilização (DEMATTEIS, 2015; SAQUET, 2017a; 2019).

Para que a Assembleia, de fato, funcione é necessária a contribuição de todos. É feito um esforço de arrecadação de alimentos produzidos nas aldeias (milho, feijão, macaxeira, entre outros), bem como nas funções (limpeza, cozinha, filmagem, entre outros), despertando a ideia de territorialidade a partir da reciprocidade e da solidariedade, como destaca Saquet (2019).

Corroborando para o debate, Kelly Oliveira comenta sobre a importância da Assembleia não só como movimento político indígena, mas também como meio de estreitar lações afetivos e emocionais do povo. Assim, mantém-se o sentimento de comunidade e a coesão da identidade no território. Segundo a autora:

É interessante destacar que, para além do momento de organização política, as Assembleias Xukuru se fazem relevantes como espaços de aprendizagem e troca de experiências diversas, indo desde relações profissionais entre diversos agentes envolvidos, a exemplo das universidades, movimentos sociais e povos de outras regiões do país, até o fortalecimento de relações afetivas e rituais entre os participantes. (OLIVEIRA, 2018, p. 8)

As discussões promovidas nestes eventos seguem um determinado eixo, e são orientadas pelos/as próprios/as Xukuru do Ororubá, além de pesquisadores/as, políticos/as e pessoas de

outras etnias em Pernambuco e no Brasil. Estes debates são documentados em cartas¹⁷ que são divulgadas em meio eletrônico. Em consonância aos comentários de Silva et al (2020), as cartas são registros políticos que refletem a reconstrução identitária e a vida coletiva do povo. Além disso, são símbolos da territorialidade Xukuru do Ororubá, no tocante as ideias de Sack (1986), “demarcando” através dos temas as relações dos/das indígenas com o território e com a Natureza Sagrada. Segue abaixo (Quadro 1) os temas das Assembleias:

Quadro 1 - Temas das Assembleias Gerais do Povo Xukuru do Ororubá

Ano	Tema
2001	Em memória viva do Cacique Xicão
2002	Território Livre
2003	Somos um só, em um só território
2004	Pensando o Desenvolvimento do Nosso Povo a partir do cuidado com a Mãe Natureza
2005	Tupã e Tamain, ajudando a construir uma vida melhor para o nosso povo
2006	Terra: pensando o nosso desenvolvimento e cuidando da nossa cultura
2007	Reviver a cultura, a partilha e a força dos encantados
2008	Dez anos sem o cacique Xicão, e a perseguição continua
2009	Fortalecer a organização para enfrentar a criminalização
2010	Preparando o território para acolher as novas gerações
2011	Cultivando os princípios do Bem Viver para garantir o envolvimento no projeto de futuro Xukuru
2012	Limolaigo Toípe – Terra dos Ancestrais: Agricultura Xukuru praticando o Bem Viver
2013	Limolaigo Toípe – Unindo as forças do Ororubá na construção do Bem viver, fortalecendo o respeito do Índio com a Natureza
2014	Limolaigo Toípe – Terra dos Ancestrais: A Água é o sangue da Terra
2015	Limolaigo Toype: Em Defesa da Mãe Terra
2016	Limolaigo Toípe – Nossa Educação é nossa resistência
2017	Limolaygo Toype: nenhum direito a menos “a nossa luta não para”
2018	Limolaygo Toype: eu sou Xikão!
2019	Limolaygo Toype: em defesa da vida, eu sou Xikão!
2020	Limolaygo Toype: fica a esperança, a luta não vai parar!

¹⁷ Em 2020, o povo Xukuru do Ororubá disponibilizou através da Ororubá filmes todas as cartas das Assembleias. Contudo não havia o registro do primeiro evento, há um esforço entre pesquisadores/as sobre a etnia em busca desta primeira carta, mas ainda não foi recuperada.

Para fins desta pesquisa, foram analisadas aqui as cartas que dialogam diretamente com a agricultura, considerando sobretudo a origem do Coletivo *Jupago Kreká* e a importância do debate sobre agricultura ancestral ligada ao sagrado.

4.1 As cartas das Assembleias Xukuru do Ororubá: reflexões sobre a Natureza, território e sacralidade

As cartas das Assembleias costumam apresentar o tema do ano, indicando o local, as datas, as etnias, os coletivos, a quantidade de participantes e um resumo dos debates. É recorrente a relação sagrada com a Natureza e o território, assuntos diretos ou indiretos em todos os eventos.

Na carta da II Assembleia lê-se que a “[...] terra é um bem dado por Tupã para nela possamos viver livremente, de acordo com nossos costumes, usos e tradições deixados por nossos antepassados” (ORORUBÁ FILMES, 2020, p.1). Embora tenha sido utilizado o termo “terra”, o conceito de território se aplica muito bem ao trecho, visto que este é o espaço de práticas socioculturais, consideradas tradicionais e sagradas, onde a identidade aflora e é fortalecida.

O documento cita que a terra/território vinculam o povo aos antepassados (encantados), fator importante para a “[...] desintrusão do nosso território, para que possamos viabilizar o uso coletivo da terra, o respeito a natureza sagrada, o desenvolvimento de uma agricultura sustentável” (*Ibidem*).

Observa-se neste trecho o desejo da etnia de romper com os modelos coloniais de agricultura e praticar a atividade de forma sustentável, tradicional e ancestral, estando numa relação com os encantos.

Outro ponto abordado é a educação para a luta e uso da terra e defesa do território. Esta questão se estenderia não somente pelas Assembleias, como também pelo *Longy-Abaré* e *Urubá-Terra*, além de outros eventos do povo Xukuru.

Torres (2018, p. 77) comenta que

Essa carta é um importante princípio balizador sobre manutenção de costumes, respeito à memória dos antepassados, indicação de como querem ser tratados e apontamentos de futuro. Denota um princípio de organização política e social, respondendo às questões internas (como devem proceder) e externas (como pensam e agem).

Araújo (2019) destaca a importância desta carta por trazer termos que seriam base de outras cartas para o planejamento do projeto de vida do povo indígena. Contudo é o documento

de 2004 que questionou de forma mais enfática a agricultura deixada pelos fazendeiros, sendo fundamental para a formação da *Jupago Kreká* (ARAÚJO, 2011). Estes argumentos são reflexos dos trechos seguintes:

Nesses 500 anos de colonização e invasão das terras indígenas, o nosso território foi violado, degradado e empobrecido estabelecendo um modelo de produção que beneficiava os invasores e nos condicionava a uma vida escrava, dependente e até miserável

Dessa forma, com a reconquista do nosso território, a custa de muita luta, perseguições e mortes de nossas lideranças, REAFIRMAMOS o nosso desejo de romper com o modelo de produção e exploração das terras que nos foi deixado. (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 6-7)

Essas críticas se mantiveram nas duas Assembleias seguintes, respectivamente nas Aldeias Lagoa e Pão de Açúcar. Alguns trechos sugerem ainda a importância de romper os aspectos coloniais para além do território, no que envolve os pensamentos e as práticas, similar a ideia por Thiong'o (2017) no tocante a decolonizar as mentes, como por exemplo: “investir na formação dos agricultores e criadores para o cuidado com a natureza, na produção diversificada e na comercialização” (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 11).

Os modelos deixados pelos fazendeiros ficaram enraizados estruturalmente na região e são agressivos à Natureza, desmatando-a e a desrespeitando. Era necessário dialogar com os agricultores para que este modelo não fosse reverberado.

Segundo Lira (2013), foi nesse evento que foi discutida a criação da Feira Orgânica do Povo Xukuru, que passou a funcionar no ano seguinte dentro das antigas instalações da Fábrica Peixe, onde ocorrem as feiras semanais do município de Pesqueira.

Já a Carta da VI Assembleia continua a discutir sobre o agronegócio ao citar que “como disse nosso cacique Xicão: ‘quando Deus fez a terra, não a fez para meio de comércio e sim para todo sobrevivente que nela vive’” (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 13), criticando a mercantilização da Natureza e reivindicando seu uso coletivo.

O documento ainda comenta sobre o fortalecimento identitário, que ainda parecia abalado, como comenta Torres (2018), a agricultura e a religião estão envolvidas nas práticas citadas, como pode ser notado nos trechos abaixo:

Não basta ter o nosso território livre, é preciso fortalecer a nossa identidade, nossa cultura, nossas tradições. Neste sentido, durante estes três dias vivenciamos momentos de profunda reflexão sobre o nosso compromisso enquanto jovens, lideranças, professores, agentes de saúde e comunidade em geral, em não deixar que as nossas tradições caiam no esquecimento, por isso, reafirmamos que ser Xukuru é:

Viver na terra, cuidar da terra, defender a terra;

Viver na coletividade;

Participar das tradições;

- Devemos trabalhar a terra de forma coletiva, desenvolvendo a agricultura orgânica, diversificada e cuidando da natureza sagrada;
- Limitar a criação de animais de grande porte;
- Valorizar a nossa arte e as plantas medicinais;
- Todas as aldeias devem ter o seu terreiro e praticar os rituais regularmente. Os índios de Afetos, Pedra D'água, São Jose, Brejinho, Caípe e os Índios da Cidade, devem freqüentar o terreiro da Pedra D'água. (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 12).

Nota-se que os/as próprios/as Xukuru do Ororubá definem sua identidade a partir da relação com a terra, ou seja, a agricultura, e com a sacralidade. Nesse contexto, é evidente que essas partes se correlacionam na identidade da etnia, como será discutido no capítulo 4.

Além disso, a formação ainda se faz necessário. Algo que pode ser chamado de “educação territorial”, aqui pensado com uma educação no território, pelo território e para o território. Nesse sentido, uma atividade educacional realizada naquele espaço, que seja feita porque ele existe e para que continue existindo, seja defendido, reivindicado. Em suma, um ensino que trate uma abordagem territorial, no sentido que comenta Saquet (2015b).

Outros pontos a se ressaltar são as limitações de animais de grande porte, uma vez que o gado bovino principalmente, causou grandes problemas ao povo, conforme comenta Silva (2009b), e as plantas medicinais, que compõe parte das relações dos antigos com a Natureza e revelam inúmeros saberes.

Apesar desses debates relevantes, Araújo (2019, p. 267) revela que “parece que a Carta da VII Assembleia, realizada no ano de 2007 na aldeia Capim de Planta, é especialmente relevante para a atualização da ortodoxia Xukuru e a construção de um projeto de futuro”, pois ela sintetiza os debates feitos até então e, de fato, planeja as ações do projeto de vida do povo Xukuru.

Num primeiro momento, o documento apresentou um princípio que relaciona a terra (que pode ser entendida como território) com a identidade Xukuru: “A terra é a nossa mãe. É dela que tiramos a força para continuar vivendo como Xukuru” (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 14). Nesse sentido, a identidade Xukuru do Ororubá está diretamente vinculada ao território, ao seu modo de vida, estar e usar o território é o que faz o povo se entender como uno num mesmo espaço, similar ao que comentam Saquet (2015a) e Raffestin (2003).

Em seguida, dois outros pontos denotam a territorialidade e as relações sociais ao usar a terra como bem coletivo: “2. O território deve ser utilizado de forma coletiva, cuidando da natureza sagrada; 3. A riqueza que a nossa terra dá deve ser partilhada e não deve ter entre nós

desigualdade social” (Idem). Não somente ao que se relaciona a cooperação e solidariedade, o ponto dois concatena a territorialidade ao viés sagrado. Importante destacar que

As territorialidades estão diretamente vinculadas às identidades e às diferenças, sem se descolarem das temporalidades, por isso, são pluridimensionais, ou seja, correspondem às relações sociais, às apropriações e às práticas espácio-temporais econômicas, políticas, culturais e ambientais. (SAQUET, 2015a, p. 113)

O documento ressaltou ainda a fé na Natureza e nos encantados, bem como a importância de viver e trabalhar a terra. Torres (2018) destaca bem como os anciões e as anciãs são ressaltados/as como importantes para o fortalecimento da etnia a partir de seus conhecimentos.

Estas discussões foram fundamentais para se estabelecer o Coletivo *Jupago Kreká* tal qual é conhecido atualmente, com uma agricultura relacionada aos mais velhos, à sacralidade e à identidade do povo.

A carta do ano seguinte tem como destaques a produção de alimentos orgânicos, as premiações recebidas pela etnia e o uso de tecnologias pelos jovens para disseminar as histórias e lutas do povo Xukuru do Ororubá como meio de fortalecer a identidade.

A agricultura somente voltou a ter destaque na Assembleia Geral de 2011, quando o Bem Viver foi o tema central. O conceito tem origem nos indígenas dos Andes e se opõe a ideia ocidental de viver bem (ACOSTA, 2016). Esta perspectiva fortalece o pensamento anticolonial, desprender-se das práticas enraizadas pelos fazendeiros, como pode ser notado no objetivo do evento:

Nosso objetivo foi disseminar o entendimento do ‘Bem Viver’ entre nosso povo. Nosso maior desejo hoje é ter um território produtivo, livre das amarras da fazenda e do latifúndio, onde as pessoas possam viver usufruindo do que a terra nos dá, cuidando da terra, da natureza e de todos seus filhos. Reafirmamos que a Natureza é sagrada e que a Terra é a nossa mãe de onde tiramos nossos alimentos. Ela também é morada de nossos Encantos de Luz, por isso, cuidar dela é condição essencial para nosso Bem Viver. (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 22)

O Bem Viver, como alcança o povo Xukuru, significa uma territorialidade contra-hegemônica, consoante aos pensamentos de Saquet (2019). Nesse contexto, é necessário desligar-se dos resquícios coloniais e trabalhar o território conforme a ancestralidade e a orientação dos encantados, zelar pela terra para as futuras gerações. Estas críticas anticoloniais ainda retornaram nas Assembleias subsequentes.

A XII Assembleia Geral iniciou os temas relacionados ao *Limolaigo-Toype*¹⁸, ou seja, a Terra dos Ancestrais. Era importante se debater o “mundo velho” para cultivar o território para as novas gerações. Este foi um evento importante por trazer bases da Agricultura Xukuru:

Neste encontro, aprofundamos o debate para garantir a nossa autonomia em sintonia com os princípios do Bem Viver e da Natureza Sagrada. Deste modo, entendemos que a Agricultura Xukuru tem como princípios:

- O respeito à Mãe Terra;
- Garantir o usufruto coletivo do território Xukuru e a Terra livre;
- Atender as necessidades básicas da família e, não o acúmulo de riquezas nas mãos de poucos;
- A consciência de cuidado e zelo, e não de exploração da natureza garantindo a nossa Saúde. Esta consciência tem relação íntima com a Educação do povo, valorizando também o aprendizado com o outro, na convivência diária;
- O diálogo com a Natureza Sagrada, pois é ela quem pode dar as respostas para o tempo de plantio e colheita, além da condução da lavoura; tendo como referência os costumes de nossos ancestrais;
- Prezar pela igualdade de condições no acesso a tudo que a natureza nos oferece;
- Não comercializar, mas, preservar, zelar e cuidar da nossa Mãe Terra;
- Reconhecer os direitos e responsabilidades mútua para o bem comum;
- Tudo deve ser realizado com autonomia e liberdade, livre das regras da produção de mercado e de políticas de governo contrárias ao nosso projeto de vida;

Reafirmamos que para nós a natureza é sagrada, é o local de morada dos nossos encantos. Feri-la é comprometer as nossas próprias vidas e de todos os seres vivos. Enquanto tivermos água, terra e mata nós existiremos e bem viveremos. Para isso, temos que vivenciar práticas que garantam a terra livre, as águas vivas e as matas protegidas. A religiosidade é nossa fonte de força e sabedoria

Como pode-se notar, a agricultura Xukuru do Ororubá é complexa, relaciona-se com diversos campos das relações sociais da etnia, não sendo meramente uma atividade econômica, como será debatido no capítulo 4. É recorrente a perspectiva de autonomia para que a produção interna consiga alimentar o povo, uma ideia similar ao que Altieri (2004) comenta acerca da soberania alimentar dos povos. Sobre os ideais de “terra livre”, Torres (2018, p. 91) ressalta ter havido uma mudança:

Parece que terra livre está adquirindo novas acepções! Antes significava preocupação com as ameaças territoriais; hoje significa inquietação de que a terra é livre para o uso de todos e não para demarcações/produções próprias características de práticas latifundiárias, que rompem com a concepção coletiva.

¹⁸ Em algumas cartas aparece grifado como *Limolaigo-Toipe*.

De fato, com a ameaça política que envolvia os fazendeiros fora quase totalmente resolvida, contudo, ainda é necessário criar formas do povo cindir, ou, ainda, desterritorializar-se, dos métodos coloniais latifundiárias.

Além de debates às ameaças da PEC 215¹⁹, a XIII Assembleia foi regida pelo “[...] princípio de que o sagrado é a base que nos motivou a reconquistar o nosso território tradicional e fortalecer a nossa organização, no sentido de que o Bem viver aconteça de forma plena” (ORORUBÁ FILMES, 2020, p.26). Houve um debate acerca dos encantados, os guerreiros e as guerreiras que já se foram na mobilização pela desintrusão dos fazendeiros, bem como foi novamente debatido o Bem Viver. Além disso, a mensagem de zelo pela Natureza Sagrada foi ressaltada novamente, tendo como base o significado do termo Xukuru do Ororubá “o respeito do índio com a Natureza”.

A carta da XIV Assembleia trouxe uma discussão relevante sobre o uso da água. À época o semiárido enfrentava uma seca histórica. A frase de Xicão “A Água é o sangue da terra, as matas são os cabelos da Terra, as pedras são os ossos da Terra” foi o alicerce da discussão. Um trecho importante do documento traz mais uma vez preocupações com as marcas do sistema capitalista:

Lamentavelmente, alguns hábitos e costumes criados pelo sistema capitalista que trata a água como se fosse uma mercadoria a ser utilizada a serviço de interesses econômicos, também podem ser identificados dentro de nossas comunidades. Por essa razão, ocorrem situações de poluição das águas pelo uso de agrotóxicos, pela forma incorreta da coleta do lixo e pelo descuido com as margens dos mananciais, que são afetados pela criação de animais de grande porte como o boi e o cavalo. Além disso, há também situações de desigualdades no acesso a água, quando algumas pessoas são mais beneficiadas do que outras, correndo-se o risco de cair na tentação de privatização e comercialização desse líquido sagrado (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 29)

Ordônio (2020) refere-se a isso como um momento de desencanto e cita uma frase de Robério, cacique Kapinawa, durante a Assembleia: “Sangue não se vende, se doa”. Outro ponto a se destacar é o uso de agrotóxico, ainda persistentes mesmo com o Bem Viver sendo pauta nos últimos eventos, por se tornar empecilhos à territorialidade de autonomia (SAQUET, 2019), defendida em diversas Assembleias.

Este ponto retorna no ano seguinte: “reafirmamos o compromisso de romper com todas as práticas e procedimentos equivocados que comprometem os processos coletivos do Bem

¹⁹ A PEC 215, também chamada de PEC do Marco Temporal, é uma tentativa da bancada ruralista no Congresso Nacional de impedir a demarcação de terras indígenas transferindo esta responsabilidade do Executivo para o Legislativo e aceitando apenas territórios reconhecidos antes de 1988, desrespeitando vivências e ignorando cicatrizes coloniais que perduram por séculos.

Viver Xukuru - Limolaigo Toype” (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 31). Importante ressaltar aqui que o povo Xukuru do Ororubá critica diretamente estes atos, mas nunca criminaliza quem os pratica, pois os processos que envolveram a colonização foram de extrema agressividade. Assim, muitas pessoas ainda se encontram presas nesta estrutura. A etnia, ao compreender esta situação, preza por trabalhar a mudança de pensamentos dos/das indígenas.

Esta Assembleia apresentou também uma visão mais ampla da mobilização política do povo, com debates que atingem indígenas de todo o país, principalmente no que tange projetos de leis e emendas constitucionais.

Em 2016, a Assembleia teve como foco a educação. Torres (2018) e Silva et al (2020) comentam que houve pré-assembleias para debater este tema. A partir disso, foi discutido que a educação deve valorizar a agricultura, pois “é o principal elemento da identidade desse povo” (TORRES, 2018, p. 96). A carta explicita que

a educação Xukuru, cada vez mais, esteja pautada na valorização da identidade do nosso povo, que passa pela relação com a terra, no cuidado e na vivência com a natureza sagrada, sendo esses os princípios de nossa agricultura, que identifica a forma que vivemos e convivemos nesse território. [...] a educação deve valorizar a agricultura Xukuru, enquanto elemento fundamental da identidade do nosso povo. (ORORUBÁ FILMES, 2020, p. 32-33)

Observa-se este como um aspecto que conversa com a “educação territorial” supracitada. Educar a partir da agricultura, não necessariamente nas escolas, significa celebrar o território conquistado e defendê-lo, celebrá-lo para o futuro, fortalecendo a identidade étnica para o planejamento e execução do projeto de vida do povo. Este ponto pode ser corroborado pela carta, que um dos princípios da agricultura é “garantir o uso do território e da terra livre” (*Idem*).

A partir deste debate o eixo “agricultura” foi inserido no projeto político-pedagógico da educação escolar indígena Xukuru do Ororubá, direito conquistado em 1992, conforme cita Silva *et al* (2020). Importante ressaltar ainda que educar utilizando a agricultura denota uma complexidade de territorialidades que envolvem a sacralidade, os encantados, os saberes ancestrais, entre outros.

Após este evento, as assembleias trouxeram outra vez o Bem Viver, mas as cartas pouco dizem sobre a agricultura, focando principalmente nas ameaças políticas que envolvem territórios indígenas.

Nota-se que as cartas são símbolos da territorialidade Xukuru do Ororubá, sendo inclusive citadas por indígenas. As discussões evidenciam as dinâmicas internas do povo, bem como as relações com a política nacional e anticoloniais.

4.2 Na pisada da *Jupago Kreká*: filosofias, projetos e Bem Viver

A partir das reflexões durante as Assembleias sobre a agricultura ancestral, o respeito à Natureza e a rejeição aos agrotóxicos, foi formado o coletivo *Jupago Kreká*. Araújo (2011, p. 66) cita que o coletivo surgiu a partir de “*la reflexión de los técnicos Xukuru sobre la propia experiencia, la interacción con las políticas públicas y las necesidades actuales del Pueblo* [...]”²⁰. Iran Ordônio (2020) comenta sobre a origem do coletivo:

Com o nome ela começa em 2008, 2009, 2010, por aí. Mas o movimento começa a surgir a partir das primeiras assembleias, então 2000, 2001, 2002. Entre 2002 e 2004 houve um questionamento muito forte “do que queremos agora? Que modelo de agricultura é esse? Vamos ter nossas equipes!”. Então já começa a surgir. Então as primeiras pessoas: Ângelo, Sil, Edgar, depois eu entro. Na época tava terminando os estudos do mestrado. Então venho pra cá no início dos anos 2000, em 2001, 2002, por aí, ainda enquanto estudante universitário. Aí tinha uns projetos por aqui, tinha um certo vínculo com a Universidade Rural [de Pernambuco/UFRPE]. A gente começou a trabalhar e já tinha essa ideia, essa compreensão de equipe. Mas era uma equipe técnica para ajudar o povo a produzir alimentos, mas tinha o questionamento de “como produzir esse alimento? Como romper com esse modelo da fazenda?”

Neste sentido, o *Jupago Kreká* surge no intuito de prestar apoio técnico ao povo na produção de alimentos, questão que era foco central das lutas por retomada de terras. Contudo, havia questões internas que demandavam outras formas de agir e pensar. Lira (2013, p. 125) corrobora com este pensamento ao escrever que

A necessidade da existência desse grupo ocorreu após a homologação do território, quando surgiram questões referentes ao manuseio, pelos próprios indígenas, do espaço oficialmente reconhecido como Xukuru. O que fazer com a terra? Como trabalhá-la respeitando a ancestralidade Xukuru? De que forma gerir o território está atrelado à questão étnica.

Embora tenha havido a desintrusão dos fazendeiros do território, o modelo colonial ainda reverberava no povo, devido aos processos violentos como se impõem. Um conflito ideológico e filosófico se instaurou entre o povo Xukuru do Ororubá: de um lado a agricultura ancestral, respeitando a Natureza e sendo orientada pelos encantados e saberes tradicionais; do outro lado a agricultura que seguia o modelo dos fazendeiros, feita à base de agrotóxicos e queimadas. Ordônio (2020) reflete sobre esse momento:

Veja só, particularmente pra mim eu começo a perceber isso e assim, começa a me incomodar e eu começo a mudar minha atitude aqui dentro. Quando em 2008 a gente começa a se mobilizar e aí percebe a busca pelas sementes tradicionais, a importância que isso tem. Aí quando a gente começa a buscar essas sementes... isso foi até um pouquinho antes, mas 2008 foi mais forte

²⁰ Tradução livre: “A reflexão dos técnicos Xukuru sobre a própria experiência, a interação com as políticas públicas e as necessidades atuais do povo [...]”

porque teve o seminário de ATER [Assistência Técnica e Extensão Rural] indígena. Aí a gente viu que “poxa, essa agricultura, isso que a gente tá tentando fazer para o povo, não é tão bom assim, porque a gente tá se preocupando só em agricultura para produzir”. Aí começa a surgir a cultura do cuidar da terra, de viver na terra e do viver da terra. Aí a gente começa a perceber através da busca pelas sementes. A gente vai começar a observar que quando se falava em semente tradicional, crioula, vinha um conhecimento associado, vinha uma prática de cura, vinha receitas de culinária tradicional, vinha economia de reciprocidade, vinha práticas de cultivo, vinha histórias relacionadas às sementes, ou seja, vinha muito conhecimento, né? Daí a gente começou a se empolgar, vamos dizer assim, nessa questão da semente e aí “será que é isso mesmo? Só fazer PRONAF [Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar]? Será que a gente vai estar ajudando ao povo, né?” E aí teve um momento que foi crucial quando a gente viu que estávamos apoiando uma atividade econômica que tava ajudando a destruir o projeto de vida do povo Xukuru que era o gado, então o pessoal passou a comprar muito gado. Essa crescente que teve da aquisição de animais e a gente percebe que havia um conflito gado e lavoura. Gado de um lado e fava do outro. Ou seja, aquele conflito que acontecia antes entre índio e fazendeiro, né? Agora era índio e índio. Índio com o modelo da fazenda e índio com o modelo tradicional de lavoura e aí coincidiu com a seca. 2010, 2011, 2012, vem o auge de todo esse conflito. Aí coincide com o achado do Terreiro. Aí quando a gente acha o Terreiro é o ponto final, nessa concepção, né? De fato, é isso. Aí vem toda a história dos encantados que vêm, que orientam, que dizem que a partir de agora como é que a gente agir, vai fazer, o que é que a gente vai enquanto coletivo organizar aqui dentro do território.

As reflexões do Jupago sobre a retomada da agricultura ancestral se iniciam, sobretudo, a partir da busca pelas sementes tradicionais, algumas consideradas extintas na região, mas que depois acabaram sendo reencontradas. O principal intuito desta ação era fazer com que os agricultores do povo Xukuru do Ororubá fossem independentes das casas de insumos agrários, gerando bancos de sementes internas (Figura 8)

Figura 8 - Sementes armazenadas para trocas durante o Urubá-Terra



Fonte: João Luiz Vieira, 2019

A percepção de agricultura além da produção, não vista apenas como uma atividade estritamente econômica, advém deste período também. As práticas de cura e culinária passaram a ser vista como parte integrante da atividade agrícola da etnia, trazendo discussões sobre a agricultura que alimenta o corpo, a mente e o espírito e transcende a ideia de plantar, colher e comer, que serão melhor discutidas no capítulo seguinte.

O entrevistado reforça ainda a questão interna do gado. A pujança do boi ainda é vista por alguns como sinônimo de prosperidade, sem estabelecer uma crítica à simbolização do animal em relação a história de opressão pelos fazendeiros. Recentemente, tem havido no território a prática de “pega de boi”²¹, uma atividade que, além dos maus tratos ao animal, incentiva a perspectiva do boi enquanto majestade, em consonância com reflexões de Silva (2009b).

O redescobrimiento do Terreiro da Boa Vista foi um ponto fundamental para embasar a agricultura ancestral, marcando a presença dos encantados enquanto seres orientadores do povo Xukuru do Ororubá e unindo a atividade agrícola com a prática sagrada, em oposição aos métodos puramente econômicos que envolvem a agricultura capitalista, “[...] visto que para o povo Xukuru do Ororubá, o semear, o colher e o comer são hábitos ritualísticos que envolvem uma intimidade entre sujeitos e encantados” (ORDÔNIO; VIEIRA; MACIEL, 2019, p. 9)

Outro ponto comentado pelo entrevistado foi a economia de reciprocidade. Como comenta Sabourin (2014), reciprocidade pode ser vista como sinônimo de solidariedade e ocorre também enquanto atividade econômica diferente ou, ainda, oposta ao modelo de troca mercantil da lógica capitalista. A economia de reciprocidade simbolizaria a capacidade de ser autônomo em sua produção a partir de ajuda comum, da mutualidade dos indivíduos. Saquet (2019, p. 45) define assim reciprocidade:

A reciprocidade está diretamente vinculada às relações sociais, às interações cotidianas, sem o necessário conteúdo da colaboração. Porém, acreditamos que sua qualificação humana ocorre justamente quando há solidariedade e cooperação, simultaneamente, ajuda mútua, espontaneidade e confiança. A reciprocidade também está relacionada à conquista da autonomia decisória a partir da formação e qualificação política, do diálogo, das conversas, dos debates, das decisões, enfim, da práxis de resistência político-cultural, luta e contra-hegemonia popular.

Para o autor, a reciprocidade está vinculada à territorialidade. O trabalhar com e para o outro envolve afetividades, pluralidades e práticas no/com o território. A reciprocidade

²¹ Pega de boi no mato é uma prática ainda comum nas áreas de caatinga onde predomina a pecuária extensiva, podendo ser vista como um tipo mais rústico de vaquejada. De forma geral, caracteriza-se pela atuação de vaqueiros em disputa por capturar e derrubar o gado em amplos espaços de vegetação natural.

promoveria a liberdade de um grupo ou classe, sem as perspectivas de dominação impostas pelo capital. A relação de reciprocidade consistiria, então, numa atividade decolonizadora, de simetria entre os envolvidos.

Similar a economia de reciprocidade, alguns autores citam a economia solidária. Valle (2017) comenta que, por esse viés, a economia estaria imbricada nas relações sociais, numa perspectiva simétrica e horizontal. Segundo Cunha e Rosas (2017), a economia solidária é um movimento contra-hegemônico, como defendido no texto supracitado. Alves (2017) afirma que a economia solidária é plural e de difícil definição, relacionando-se aos territórios através das estratégias, laços e redes construídas pelos sujeitos.

É a partir dessa discussão sucinta que se aproxima da ideia do Bem Viver, filosofia bastante difundida no povo Xukuru do Ororubá, em especial no coletivo *Jupago Kreká*, que preza pelas relações entre o ser humano e o ambiente, um diálogo envolvendo respeito ao tempo e aos sinais da Natureza. Para a etnia em questão, o Bem Viver é a busca por uma saúde mental, corporal e espiritual. Segundo Lira (2013, p. 124),

a ideologia do Bem Viver tem seu esteio na economia solidária e no respeito aos ciclos da Natureza, ou seja, na economia a serviço da vida e não do lucro. Integram esse conceito o saber viver e conviver com a Terra e com os seus recursos, como solos, água, florestas, etc., de maneira a assegurar as necessidades e a vida das próximas gerações. Propõe a busca pela qualidade de vida, não atrelada a bens materiais, mas ao bem comum. Este bem comum perpassa todo o Ambiente e seus ecossistemas, portanto não se trata de mais um princípio político ou social com viés antropocêntrico, no qual os seres humanos subjugam a Natureza

Nota-se que o Bem Viver se concatena diretamente com a economia de reciprocidade/solidariedade e simboliza o saber se relacionar com a Natureza, o entendimento de fazer parte dela e não superior a ela. O Bem Viver é um modo de vida que se opõe às estruturas capitalistas e coloniais que foram impostas aos povos. Importante salientar que são práticas antigas, anteriores aos processos de colonização. Neste ensejo, Alberto Acosta comenta que:

O Bem Viver compõe uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não-capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora — que deverão ser repensados a partir de posturas sociobiocêntricas e que não serão atualizados simplesmente mudando seus sobrenomes (ACOSTA, 2016, p. 80)

Para o autor, o Bem Viver é distinto tanto da lógica capitalista como da socialista, visto que são ideias que chegam aos povos originários. Para alcançar o Bem Viver é necessário mudar

estruturas sociais e econômicas (aqui se aproximando da economia de reciprocidade), é entender a sociedade enquanto uma estrutura comum aos indivíduos que se auxiliam, sentindo-se parte de um todo e trabalhando numa perspectiva contra-hegemônica.

Importante comentar também sobre a organização do coletivo. Diferentemente de outros movimentos, o *Jupago Kreká* não apresenta uma estrutura vertical, mas sim circular, agregando quem queira participar e somar com a causa. Evidente que há algumas pessoas que encabeçam, como Iran e Edgar, porém o foco é o todo, as relações que possam contribuir com a filosofia do *Jupago Kreká*.

Com a busca pelas chamadas sementes tradicionais do povo Xukuru do Ororubá, os saberes ancestrais foram sendo redescobertos, as pessoas falavam mais sobre o assunto, sobretudo após a retomada do território. Assim, os objetivos do *Jupago Kreká* se afastam mais da produção capitalista e alcançam o âmbito sociocultural da etnia, sendo, portanto, uma agricultura de resistência. Como comenta Ordônio (2020), o maior objetivo do grupo “é ajudar o povo nesse processo de formação. Tem os princípios que orientam o projeto de vida do povo Xukuru e o objetivo é pegar esses princípios e materializar eles e através dessa materialização formar e informar”.

Neste sentido, nota-se ainda um viés educacional e territorial da agricultura. O coletivo passou a fazer discussões para conscientizar os agricultores sobre o uso de agrotóxicos e a retomada da agricultura ancestral, dos pais e avós, tocando a identidade e a memória biocultural da comunidade (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), fortalecendo, assim, as práticas ancestrais (ORDÔNIO; VIEIRA; MACIEL, 2019). A culinária e medicina tradicional foram também imprescindíveis nesse momento para agregar os valores da agricultura e reafirmar a atividade como uma das bases do povo Xukuru do Ororubá e defender o respeito e cuidado à Natureza e aos encantados.

Além do Urubá-Terra e do Encontro de Sábios e Sábias (eventos a serem detalhados no Capítulo 4), diversos projetos foram organizados pelo *Jupago Kreká*, sobretudo no CAXO da Boa Vista. No espaço, há áreas de cultivo coletivo e reprodução de plantas tradicionais e raras, que muitos achavam ter sido extintas durante o período de domínio latifundiário. Essas atividades funcionam como territorialidade do povo, reivindicando um território, uma outra maneira de plantar e colher, de se relacionar com a Natureza.

Como contribui Lira (2013), o primeiro projeto do coletivo foi a Feira Orgânica (Figura 9), localizada no pátio da antiga Fábrica Peixe, onde é realizada a feira da cidade, nas quartas-feiras e sábados. A feira é um espaço importante para a autonomia Xukuru do Ororubá e para o fornecimento de alimento de qualidade, pois como comenta Pereira (2020): “a gente planta

porque necessita de um alimento natural que não tenha tanto agrotóxico e a gente não pode confiar só no alimento que o pessoal vende, do atravessador na feira, porque nem todo alimento é confiável”. Por isso, os legumes, hortaliças, frutas, grãos e raízes vendidos são bastante disputados, costumando acabar rapidamente, e oriundos principalmente da região Serra, em que há maiores recursos hídricos. Araújo e Ordônio (2011) comentam que a ocorrência de reuniões mensais para a organização da feira e fortalecimento da agricultura e identidade.

Figura 9 - Feira Orgânica do povo Xukuru



Fonte: João Luiz Vieira, out. 2020

Outro grande projeto promovido pelo *Jupago Kreká* com apoio do Programa Estadual de Apoio ao Pequeno Agricultor Rural (PRORURAL) e do Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA) foi a Casa de Sementes e Centro de Formação em Agricultura Xukuru do

Ororubá — Mãe Zenilda (Figura 10), cujo nome foi escolhido em homenagem à viúva do cacique Xicão, um símbolo de luta e resistência dentro do povo Xukuru do Ororubá. Segundo o projeto da Associação da Comunidade Indígena Xukuru do Ororubá (2016, p. 5):

A Casa de Sementes tem como objetivo ainda tornar visível dinâmicas sociais baseadas na partilha e solidariedade que fundamentam a economia da reciprocidade, princípios da Economia Solidária. Dessa forma, a troca, partilha ou doação de sementes, a produção de alimentos isentos de agroquímicos para o autoconsumo, a socialização de receitas da culinária tradicional, as grandes refeições coletivas, bem como o uso e manipulação de plantas dentro do sistema tradicional de cura são práticas que garantem um “caminhar” de pessoas e de seus saberes em circuitos de economias tradicionais de reciprocidade que animam e articulam a economia local tornando-a mais justa e solidária.

Figura 10 - Casa de Sementes e Centro de Formação em Agricultura Xukuru do Ororubá - Mãe Zenilda



Fonte: João Luiz Vieira, jan. 2018

A Casa de Sementes, então, está concatenada com a discussão feita até aqui sobre as práticas de reciprocidade e solidariedade, sendo um espaço destinado a troca de sementes e conhecimentos. O espaço é composto de um pátio central, orlado por diversas salas e uma cozinha, reforçando o inventivo e importância da culinária tradicional. A área do banheiro, algumas pilastras e a cisterna possuem pinturas remetentes à cosmologia Xukuru do Ororubá (Figuras 11 e 12)

Figura 11 - Pinturas na área dos banheiros



Fonte: João Luiz Vieira, jun. 2019

Figura 12 - Pintura na cisterna na Casa de Sementes



Fonte: João Luiz Vieira, ago. 2019

Como salientam Araújo e Ordônio (2020), a Casa de Sementes é um aparelho importante para o fortalecimento da agricultura Xukuru do Ororubá. Além disso, no espaço ocorrem eventos de parcerias externas, com o intuito de discutir as práticas do povo, como foi o Seminário de Agroecologia e Educação do Campo, promovido pelo IFPE em 2019.

Também são feitas reuniões sobre as estratégias anuais do *Jupago Kreká* junto aos/às agricultores/as. Costumava-se fazer as reuniões às segundas-feiras; organização para a feira nas terças-feiras; quarta, como já citado, é o dia da feira da cidade, e às quintas são feitos mutirões e um almoço é feito com o excedente da feira. Nos encontros, destacam-se os debates sobre a reeducação no território acerca da agricultura, a agrobiodiversidade, organização da etnia, resgate de espécies que estão “sumindo” do território, criação de mapeamentos das sementes, entre outros.

O coletivo possui vários projetos em planejamento, entre eles: a criação de uma editora local, o Santuário das Matas, brinquedoteca, biblioteca, recuperação de nascentes, etc. Entretanto, Ordônio (2020) comenta que “muitas dessas coisas requer recurso porque a gente está num ambiente degradado. Aí eu falo da degradação da natureza e da degradação do conhecimento e da identidade, porque ela foi degradada e estamos nos recuperando”. Nesse contexto, a citação corrobora com as discussões de Thiong’o (2017) sobre a libertação cultural, promovendo o fortalecimento do povo a partir da construção de pensamentos e práticas distantes dos modelos coloniais.

5 OS ASPECTOS IDENTITÁRIOS DA AGRICULTURA DO SAGRADO

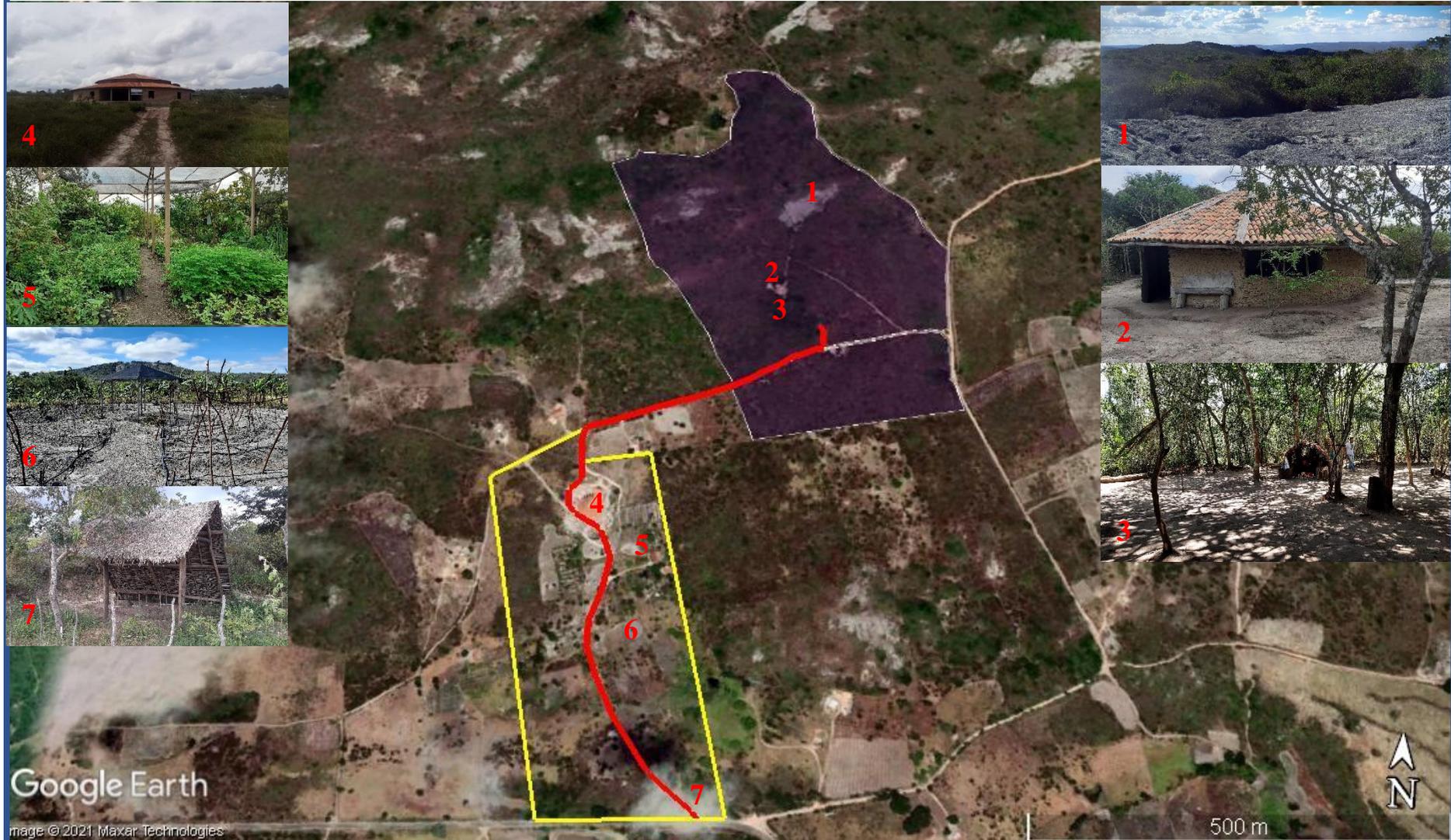
Os processos de retomadas da agricultura se contrapõem diretamente ao modelo de agronegócio imposto pelo capitalismo, um predador e destruidor do Ambiente e dos territórios indígenas, quilombolas e camponeses. Não se tratando apenas no sentido econômico ou na produção de alimentos sustentáveis, o resgate da sacralidade e da ancestralidade ocorre em diversos movimentos sociais, valorizando os saberes locais de cada grupo e questionando a dominância da produção realizada pelo agronegócio.

Como comenta Fernandes (2017, p. 11), “o poder hegemônico do agronegócio não se sustenta pela qualidade do que produz, mas pelo controle político e econômico que possui sobre o Estado e, conseqüentemente, sobre os governos”. Este fator foi predominante, por exemplo, no município de Pesqueira durante séculos, negando o território do povo Xukuru do Ororubá e suas práticas agrícolas em prol do desenvolvimento agroindustrial na região.

Contudo, a partir das chamadas “ilhas de resistência” (ARAÚJO, 2011) a chamada agricultura ancestral desta etnia foi “guardada” e repassada entre as gerações. Com o advento das retomadas e, por conseguinte, da homologação do território, as práxis agrárias de cunho tradicional afloraram como filosofia de produção do povo Xukuru do Ororubá tendo em vista o respeito com o outro e com a Natureza Sagrada.

É a partir deste contexto que este capítulo foi versado, buscando discutir os vínculos entre a agricultura e o sagrado do citado povo indígena, sobretudo as práticas de territorialidade no espaço CAXO da Boa Vista, alicerçado pelo Terreiro da Mata Sagrada da Boa Vista (Figura 13).

Figura 13 - CAXO e Mata da Boa Vista

**Legenda:**

1: Laje dos Caboclos 2: Casa das Sementes(a) 3: Terreiro da Boa Vista 4: Casa das Sementes(b) 5: Horta Comunitária 6: Mandala 7: Barraca do Bem Viver

□ : Limites CAXO da Boa Vista ■ : Mata da Boa Vista — : Caminho entre CAXO e Mata da Boa Vista

Fonte: Google Earth, 2021 (adaptado por João Luiz Vieira)

5.1 O Terreiro de Toré da Boa Vista como elemento centralizador da agricultura

Para compreender a importância da agricultura promovida pelo *Jupago Kreká* no espaço CAXO da Boa Vista, é necessário antes discutir a influência do Terreiro da Boa Vista (Figura 14) no modo de pensar e fazer a agricultura no território. Parafraseando e ressignificando Eric Dardel (1952 *apud* SAQUET, 2019), a geografia dos povos originários está intimamente relacionada aos comportamentos religiosos, gerando, assim, fatos geográficos. É nessa perspectiva que se faz necessária uma reflexão sobre este espaço sagrado para melhor entendimento das dinâmicas que envolvem a territorialidade do CAXO.

Figura 14 - Terreiro da Boa Vista



No centro da imagem observa-se o peji, onde os usuários acendem velas e colocam flores. O Terreiro é uma clareira sob as árvores, varrido e defumado antes das atividades.

Fonte: João Luiz Vieira, jan. 2021

A reativação deste espaço sagrado está intimamente vinculada com a retomada da agricultura do sagrado, orientando as práticas vindouras para a preservação das matas e do mundo dos encantados. No local onde foi redescoberto o Terreiro, pretendia-se fazer uma plantação de mandioca, como relatou o indígena Iran Ordônio (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.

Nota-se que o plantio da mandioca, cultivo tradicional do povo Xukuru do Ororubá, como citado, serviu como um “guia” para que o Terreiro fosse reencontrado. Esse foi um momento ímpar que mudaria aspectos importantes envolvendo o CAXO da Boa Vista, visto que, a partir deste momento, as atividades relacionadas à agricultura seriam diretamente orientadas, estruturadas e articuladas a partir dos encantados. Ângela Pereira (2020), também indígena Xukuru do Ororubá, comenta as primeiras solicitações dos encantados neste dia:

foi uma orientação quando a gente descobriu o Terreiro que ia ser uma plantação de mandioca nesse local, e não foi porque um encantado veio e disse que lá era um lugar sagrado e ia continuar sendo um lugar sagrado, que plantasse, cuidasse e zelasse sem derrubar a mata.

O indígena Ordônio (2019b) contribui com este debate ao comentar mais sobre a hierofania²² ocorrida e a fala do encantado:

Quando chegou lá, foi uma surpresa pra gente, porque até então a gente não tava à frente de trabalho religioso. A gente seguia os rituais que tinha, mas a gente não tava lá [na frente, coordenando]. Então para gente foi uma novidade. De certa forma, causou... medo. De certa forma, causou até medo mesmo, uma apreensão. Aí o encantado baixou nela e aí ele dá a notícia para nós, dá o recado: ‘prestem atenção no que vocês estão fazendo. Vocês estão acabando com a nossa morada. A mata é nossa morada e vocês tão acabando. Ao fazer agricultura, vocês tão destruindo a nossa morada. Todos nós estamos doentes’. Aí a gente perguntou: ‘como podemos ajudar?’. E ele falou: ‘Plantem árvore. Preservem árvore. Entrem na mata, façam agricultura, mas deixem as três Naturezas. Deixem a Natureza Biológica, deixem as árvores, porque é nossa morada. Deixem essa Natureza e a Natureza Espiritual vai ficar’. Ou seja, o termo Natureza Espiritual. A Natureza Sagrada vai ficar, porque a gente mora nas árvores. ‘E deixem também a Natureza Humana. Não se esqueçam que vocês também são Natureza’.

Aqui tem-se uma das características principais da agricultura Xukuru realizada no CAXO da Boa Vista, o equilíbrio das três Naturezas: a Natureza Biológica, enquanto a fauna e

²² Segundo Eliade (2018), hierofania é a manifestação do sagrado, podendo ocorrer através de objetos, animais, rochas, árvores ou até mesmo pessoas.

flora; a Natureza Espiritual, enquanto Reino dos Encantados, sustentada pela Natureza Biológica; e a Natureza Humana, o contexto social indígena.

O ser humano como ser-natureza foi uma característica dissolvida na sociedade ocidental ao valorizar o acúmulo de capital, gerando o que os Xukuru do Ororubá chamam de desencantamento. Ao rememorar o ser humano como parte da Natureza, os encantados os convidam não só a enxergar os elos entre as “Naturezas”, mas também a refletir sobre a importância dos encantos nas práticas socioculturais que envolvem o território. Ou seja, as relações entre indígenas e a terra é ao mesmo tempo pluralizada e unificada, visto que as três “Naturezas” se relacionam consigo mesmas e entre si, e ao mesmo tempo formam um todo que orienta a agricultura, tida como modo de vida da etnia.

Eliade (2018) comenta que o espaço sagrado é uma ruptura no cotidiano do fiel, torna-se diferente do entorno. Para a etnia em evidência, todo o território é considerado sagrado. Contudo, aqui são salientados espaços específicos da sacralidade do povo, numa análise semelhante ao que Vieira (2018) chama de geossímbolos do sagrado, aproximando os conceitos de geossímbolos (BONNEMAISON, 2002) e pilares do sagrado (ELIADE, 2018). Assim, têm-se “[...] os geossímbolos do sagrado como representações da religião Xukuru do Ororubá no Terreiro da Boa Vista que marcam a indianidade e, conseqüentemente, a identidade territorial.” (VIEIRA, 2018, p. 47). Em suma, o espaço sagrado muda o viver daqueles que o descobrem e vivenciam, tal como Ordônio (2019a) aponta:

Quando a gente encontra o terreiro, aí onde vem a orientação dos encantados. Aí tudo aquilo que a gente tava pra descobrir, a gente descobre. Tipo, que a agricultura é sagrada, que a gente deve fazer a agricultura com os encantados, até porque antigamente era assim. E aí a partir daí cai a ficha: não! A gente vai trabalhar agora nesse.

É a presença dos encantados junto ao Terreiro que fortalece as experiências com a agricultura. A responsabilidade que se tem com os encantados modifica o modo de agir em relação aos espaços que eles habitam. Como comenta Pereira (2020):

Eu acho que o Terreiro é importante nesse ponto, porque sem os encantados, sem fazer a agricultura, sem preservar as matas, não existe Terreiro, não existe espiritualidade, não existe encantamento. Por que como é que você diz eu tenho um encantado, eu recebo um encantado, eu recebo uma entidade, e não cuida do espaço deles? Da morada deles? A morada deles são as matas!

É notória a relação dialógica entre Terreiro e agricultura. Ao mesmo tempo que o espaço sagrado rege a agricultura e interação com as matas, ele só existe por causa desses fatores, desde que eles sejam feitos de modo a respeitar os encantados, tidos como donos desses ambientes.

Vieira (2018) discutiu o Terreiro da Boa Vista como um espaço que não apenas absorve os múltiplos sentidos do Toré, como também educa a partir do sagrado. O supracitado exemplo de orientação dos encantados pode ser visto desta maneira. Contudo, é uma discussão que traz muitos outros aspectos. Eventos como o Urubá-Terra e principalmente o Encontro de Sábios e Sábias do Povo Xukuru surgiram a partir deste espaço sagrado. Neles pode-se notar a partilha de saberes. Conhecimentos não advindos das escolas, mas sim das experiências vividas, da leitura da Natureza, da vivência no Terreiro. Estes dois eventos serão melhor abordados a posteriori. É ainda nesta área que se encontra a Xeker Jetir (Figura 15), a Casa de Cura, componente também da agricultura do povo, ligada à medicina ancestral através das plantas tradicionais.

Figura 15 - Xeker Jetir



Observa-se o espaço circular construído a partir de material de taipa. Anteriormente era uma bioconstrução, mas o telhado de palha foi substituído por telhas

Fonte: João Luiz Vieira, out. 2019

A revelação das relações entre Terreiro e a agricultura deu novos sentidos para o Toré também. Os pontos²³ passaram a contar a dinâmica que envolve estes âmbitos, datas do calendário agrícola, entidades da mata e das sementes, entre outros. Pereira (2020, grifo nosso) comente sobre a relação entre o Toré e a agricultura:

O Toré se relaciona com a agricultura de modo que pra ter Toré tem que ter mata e para ter mata tem que saber trabalhar com a agricultura, porque se você tem a mata, tem o Toré, você vai saber trabalhar, vai saber cuidar,

²³ Músicas cantadas durante o ritual.

preservar a mãe Natureza, as árvores, e vai trabalhar uma agricultura de modo que não prejudique as matas, o meio ambiente.

Embora o Terreiro da Boa Vista não tenha sido explicitamente citado nas palavras acima, nota-se a presença dele no conhecimento, no viver com a Natureza Sagrada. A mata ao redor do Toré, ou seja, do Terreiro. Mais uma vez é possível observar o caráter instrutivo deste espaço sagrado, mais ainda, ele é conciliador. Se Vieira e Rosa (2017) citam o Terreiro da Boa Vista como um “vértice do mundo real com o mundo sagrado das comunidades indígenas, efetivando a afirmação e a perpetuação étnica do povo Xukuru”, aqui este conceito pode ser ampliado, visto que o Terreiro da Boa Vista é também um elo harmonizador das Naturezas Biológica, Espiritual e Humana, que se encontram neste espaço sagrado através do Toré.

O Terreiro da Boa Vista é tido como o que Eliade (2016; 2018) chama de “Centro de Mundo”, ou seja, é o espaço que une as realidades cósmicas. Contudo, pode-se aprofundar esta reflexão a partir de uma frase utilizada pelos cuidadores do lugar: “o Terreiro é a centralidade de tudo. Orientação, inspiração, vem tudo de lá”. Baseado nos autores citados anteriormente, Gil Filho (2001, p.72) afirma que “quando o sagrado manifesta-se ele expressa o absoluto em meio à completa relatividade da extensão que o envolve”. Assim, as relações que envolvem o Terreiro da Boa Vista transcendem o fenômeno ritualístico ocorrido neste espaço e envolve todo o território do CAXO da Boa Vista e suas práticas culturais, agrícolas e sociais, ou seja, há uma manifestação da territorialidade do sagrado.

Vieira (2018) discute o Terreiro da Boa Vista como espaço e lugar de manifestação do sagrado. Aqui se pretende atribuir o valor territorial deste fragmento espacial, salientando as territorialidades. Segundo Rosa (2014, p. 104),

O território religioso compreende as tramas de um cotidiano que fazem parte do mundo da vida de sujeitos, grupos sociais, instituições, relações, fenômenos religiosos, que adquire significado qualitativo e representativo na estreita relação do homem com seu espaço de vivência.

Bonnemaison e Cambrèzy contribuem com o debate ao comentar sobre os viventes do território, salientando inclusive os mortos, uma perspectiva que se pode aproximar dos encantados no Território Xukuru do Ororubá. O sagrado é um aspecto fundamental na compreensão do território.

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disto, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca como signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas a função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este **princípio espiritual** e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o

mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (BONNEMAISON; CAMBRÈZY, 1996, *apud* HAESBAERT, 2014, p.73, grifo nosso).

A partir disso, tomando a territorialidade como as relações entre os sujeitos e os territórios que acaba por (re)produzindo-os e os fortalecer (SAQUET, 2015b), será entendida a territorialidade do Terreiro da Boa Vista como os processos de reativação, uso e manutenção deste espaço enquanto território, em consonância com discussões de Wedmo Rosa (2014).

Um primeiro processo foi cercar a Mata Sagrada, impedindo mais desmatamentos e fossem preservadas a casa dos Encantados, visto que ela “é o pilar que sustenta os reinados” (ORDÔNIO, 2019b), ideia similar pode-se encontrar em Eliade (2018) ao tratar do *Axis mundi*, o ponto que segura o mundo sagrado. Esta visão é partilhada também em “A Queda do Céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015), trazendo a discussão de que se o céu não for sustentado, ele desaba sobre pessoas, animais e espíritos. A obra ainda discute a importância de manter os espíritos nas florestas para que as mesmas sejam férteis e proporcionem a manutenção da vida.

Houve dificuldade em cercar a área, pois era um local de criação de gado bovino, a prática colonial ainda habita a mentalidade de muitos/as indígenas Xukuru do Ororubá. Iran Ordônio (2019b) comenta este conflito inicial, um trecho grande de entrevista, porém importante para a compreensão dos dilemas durante a redescoberta do Terreiro:

O encantado disse: ‘não faça agricultura que mata, faça agricultura com a mata. Entre na mata, plante, faça uma agricultura manejável, uma floresta manejada. Preserve. Sejam cuidadores’. Aí começamos a fazer. Mas se o boi estava aqui, como a gente iria fazer? A gente começou a dialogar com a comunidade Xukuru, que aqui era uma antiga fazenda e eles criavam [bois]. Aí já gerou aquela discussão: ‘vamos cercar?’, ‘tá certo, vamos. Vocês cercam essa bolada²⁴’. A gente se negou. ‘Não, a gente não cerca a bolada, a gente cerca a mata’. ‘Então tá certo. Vão cercar a matinha’. Se vocês forem na pedra, vocês vão ver que a mata mais evoluída é só essa parte. O resto tá ainda uma capoeira em evolução. E aí não ‘A gente vai cercar a mata’. E aí, vai, não vai, a gente passou o tempo de uma gestação, nove meses dialogando. Tivemos a estratégia de trazer o pessoal de Canabrava²⁵ que queria derrubar, mas quando a gente contou do Terreiro eles disseram: ‘não, a gente vai ajudar vocês a preservar’. Fazia campanha. Aí, pegava, na época, todo mundo liso. E vamos pegar estaca em Jatobá²⁶, estaca de algaroba que tinha muito na antiga fazenda lá. Aí veio a associação ajudando com caminhão. Um ou outro dava, as lideranças ajudavam com uma bola de arame, outra bola de arame. Vai, não vai, vai. O camarada chegou, se estressou. Eu digo: ‘pronto, agora vai dar ruim’. Ele disse: ‘Bicho, vocês são muito chatos. Cerca o que vocês quiserem até tal dia. O que sobrar a gente cria’.

²⁴ Ao falar em bolada está referindo-se ao círculo onde se dança o Toré. Neste caso, equivale a uma conta, ou seja, a décima terceira parte de um hectare.

²⁵ Aldeia na microrregião da Serra. De lá advieram o Pajé Zequinha, o Cacique Xicão, o atual Cacique Marcos e outras lideranças do povo Xukuru do Ororubá

²⁶ Outra aldeia no Território Xukuru do Ororubá

Nota-se que o grupo que não queria a mata não reconhecia a sacralidade daquele espaço e estava imbuído ainda com a ideia de propriedade privada, questionada em diversas pautas das Assembleias do Povo Xukuru, bem como o gado, antagonista histórico da etnia, como já foi colocado.

Por outro lado, têm-se as pessoas da Aldeia Canabrava, reconhecida por ser “berço” de lideranças do povo. Embora quisessem derrubar parte da mata para plantio, ao tomarem conhecimento de sua Natureza religiosa, decidiram imediatamente ajudar na preservação daquele local.

Roger Caillois (1959, p. 20, Tradução Livre) comenta que a vida religiosa “é a soma total das relações entre a humanidade e o sagrado. Crenças revelam e asseguram essas relações. Ritos são a maneira de provar na prática”²⁷. Entre os indígenas, os ritos não só serviram para efetivar a sacralidade como também para assegurar aquele espaço enquanto território. Neste sentido, observa-se práticas territoriais acerca do Terreiro da Boa Vista, lembrando os comentários de Rosa (2014, p. 108):

Essas interações entre diferentes sistemas religiosos que ocorrem dentro de um território, reivindicando seu controle, apropriação, utilização e a definição de fronteiras territoriais simbólicas e, muitas vezes, materiais e concretas, caracterizam uma territorialidade marcada por relações sociais de poder que podem ser percebidas em diferentes realidades e diversas escalas espaciais.

A narrativa de Iran reforça ainda que mesmo que os fazendeiros tenham removidos do território, as práticas ecoam em muitas pessoas e geram conflitos de interesses entre a filosofia do povo Xukuru do Ororubá e a prática nociva para com a terra, originada de um sistema colonial que impôs seus modos de vida, subjugou povos e os forçou a reproduzir atividades conforme seu interesse.

Foram cercados quinze hectares de mata primeiramente, depois uma área de aproximadamente três hectares foi anexada, onde foram colocados dois pontos de força sob orientação dos encantados. O terceiro ponto de força já foi dito pelos encantos, mas é aguardada nova orientação para definir o formato da construção.

Outros pontos de força podem ser encontrados no CAXO da Boa Vista. Alguns deles são diretamente relacionados à agricultura, por exemplo, há uma maloca entre uma área de plantio e outra de mata remanejada que agora tende a ser preservada, ou seja, a indicação dos

²⁷ No original: “*the sum tot sum total of man’s relationships with the sacred. Creeds reveal and assure permanence to these relationships. Rites are the means of proving them in practice*”.

encantados significou um elo que une a morada deles com a agricultura, rememorando o que foi falado no dia da redescoberta do Terreiro.

Cercar a área da mata não impede que ela seja utilizada para lenhas, estacas ou outra função. O que muda é como essa ação é realizada, visto que as Naturezas interagem entre si e as ações gananciosas da Natureza Humana poderia acarretar sérias consequências à Natureza Biológica, e consequentemente à Natureza Espiritual.

Então esses quinze hectares é a área do Terreiro sem a influência do boi. Isso não quer dizer que é intocada. As pessoas podem entrar, pedir permissão ao dono, pode tirar uma estaca, pode tirar uma madeira para tirar lenha. Agora só não pode desrespeitar o ritmo da Natureza. Então não é porque aqui tem 1000 estacas que vamos tirar 1500 estacas. Então vamos negociar com a Natureza. O limite quem dá é ela. E quem tem fé e acredita nos encantos sabe o limite. Quem não tem, atrapalha esse limite (ORDÔNIO, 2019b)

Nota-se que o que prevalece é o entendimento da Natureza como parte da vida do povo. A mata não deve ser vista apenas como um armazém no qual é possível ir lá e adquirir recursos até se esgotar. Deve-se conhecer o limite dela, de sua renovação, de seus sinais e como isso reflete no cotidiano e nos saberes do povo Xukuru do Ororubá, tal qual é comentado anualmente no Encontro de Sábios e Sábias do Povo Xukuru.

A ideia remete ainda à fala de Xicão Xukuru sobre o significado do nome do povo: “o nome significa o respeito do índio com a Natureza. Ororubá é um pau. Xukuru é uru, um pássaro que tem na mata. Daí faz a junção: Xukuru do Ororubá, o respeito do índio com a Natureza” (XICÃO XUKURU, 1995). Essa frase foi colocada num ponto de Toré no Terreiro da Boa Vista, reafirmando a importância de respeitar a Natureza, outros versos como “Viva a mata e salve a mata” e “vamos deixar a mata em pé”, corroboram ainda mais no entendimento da importância da Natureza nos rituais e no território desta etnia.

Essas ações de viver e manter o território denotam as relações afetivas entre cuidadores e o Terreiro. Nesta perspectiva, Zeny Rosendahl (2005, p. 12934) salienta que “a territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço.”

No Terreiro ainda são louvadas entidades que se relacionam a agricultura como Boca da Mata, Folha Seca e o Rei Silivestre. Boca da Mata por vezes se apresenta como um gavião cantando e “peneirando” no ar, fato que relembra a hierofania comentada anteriormente (ELIADE, 2018). Ela guarda o Terreiro e anuncia a chegada de Folha Seca que está relacionada as folhas que caem na mata e formam um tapete de fertilidade e proteção para as plantas, ou

seja, as folhas morrem e servem de nutrientes para as plantas vindouras. Além disso, é Ela²⁸ quem rege alguns rituais no Terreiro da Boa Vista, sobretudo durante os rituais de celebração do aniversário de reativação do espaço, que levam o nome da entidade. Um ponto de Toré narra as origens do Terreiro e as interações com essas entidades:

Foi na Boca da Mata que eu avistei
Um pássaro cantando avisando que cheguei
Guardião dos caminhos
Me proteja dos espinhos
Que trago no coração
Ciência boa
Folha Seca forra o chão da mata fechada
E quem vive dentro dela
Não tem medo de nada
Salve a Jurema Sagrada
E os espíritos de luz
E os caboclos de lança que guardam a dona das matas.

Nota-se Boca da Mata como um anunciador, um protetor. Ela vai pairando no ar e trazendo boas energias, a “Ciência Boa”. Folha Seca surge para fortalecer, reproduzir os ciclos da vida na mata, morada dos encantos. Observa-se ainda a presença da Jurema, árvore sagrada do povo Xukuru, cujo tronco é utilizado para criar a água de Jurema, ingerida ao final do Toré.

O Rei Silivestre é o guardião da semente, ele zela pela origem e continuidade da vida neste sentido. Ordônio (2020) comenta sobre essa entidade: “outra influência muito forte dessa agricultura com o mundo espiritual: a apresentação das sementes. O Rei Silivestre. Quem é o Rei Silivestre? É o Rei Guardião da Semente. Ele não é o reinado da fertilidade, ele é o reinado que guarda as sementes”. É um encantado muito presente nos pontos de ritual, tendo grande destaque no Encontro de Sábios/as, quando é feita a apresentação das sementes, e também na festa do Terreiro. Segue um ponto sobre a entidade:

Avoei a semente para cima,
Oh, meu mestre
Eu vi a poeira no ar
Avoei a semente para cima,
Oh, meu mestre
Eu vi a poeira no ar
Eu sou o Rei Silivestre
Oh, meu mestre
Oh, caboclo Rei de Orubá
E cantando eu sou o Rei Silivestre

²⁸ Em textos do povo Xukuru do Ororubá, Folha Seca é sempre evocada em maiúsculo. Aqui optou-se por manter a forma de escrita.

Oh, meu mestre
 Oh, caboclo Rei de Orubá
 No Terreiro eu sou o Rei Silvestre
 Oh meu mestre
 Oh caboclo ‘véi’ de Orubá

Observa-se a narrativa que relaciona o ato de plantar com a entidade, trazendo bençãos para a colheita. Uma vez que a semente tem papel fundamental na cosmovisão da agricultura Xukuru, este encantado também é bastante enaltecido.

Embora o caráter religioso seja o mais evidente, a partir do Terreiro da Boa Vista outras manifestações de territorialidade são notadas no CAXO da Boa Vista, além de eventos que promovem o fortalecimento da identidade étnico-territorial a partir da agricultura, como os já citados Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá e o Urubá-Terra.

5.2 “Avoei a semente pra cima, meu mestre”: as relações entre agricultura e religião

Embora seja preferível e ideal que a teoria esteja dialogando com a observação e a prática, faz-se necessária aqui um debate teórico sobre as relações entre agricultura e sagrado na Geografia, principalmente a partir da abordagem territorial. Na sociedade capitalista ocidental é pregada a cisão das áreas do conhecimento e das vivências. Nesse sentido, para muitos a agricultura não se relaciona com a religião, mesmo sendo aspectos constituintes de territorialidades diversas. Povos originários, com visões mais antigas que as colonizadoras ocidentais, mostram um elo entre as atividades religiosas e agrícolas, que por sua vez se encontram no vínculo com o território.

As relações entre agricultura e o sagrado não são recentes. Pelo contrário, desde os primórdios da prática agrícola já se faziam relações com entidades, visto que “desde que o homem irrompeu na natureza, com ele chegou a espiritualidade que é seu dom maior” (SILVA; SILVA, 2014, p. 212). Divindades do gênero feminino eram postas como representação do ato de plantar, como pode ser evidenciado em diversos exemplos citados por Eliade (2016).

O mesmo autor apresenta ainda o pensamento de que a agricultura alterou a forma do ser humano se relacionar com o sagrado a partir de outras forças religiosas que são observadas na atividade agrícola:

A descoberta da agricultura transforma radicalmente não somente a economia do homem primitivo mas, sobretudo, sua economia do sagrado. Outras forças religiosas entram em jogo: a sexualidade, a fecundidade, a mitologia da mulher e da Terra, etc. A experiência religiosa torna-se mais concreta, quer dizer, mais intimamente misturada à Vida (ELIADE, 2018, p. 106)

Outra ideia observada em algumas culturas, incluindo aqui o povo Xukuru do Ororubá, é a percepção da Natureza como mãe, que dá vida, dá recursos e deve ser cuidada. Isso porque “o ambiente natural é espaço de vidas onde se inclui a produção de alimentos, sonhos, mitos, venerações e espiritualidades” (TAVARES DE LIMA; SILVA, 2018, p. 14).

Kopenawa e Albert (2015, p. 469-470), sob a perspectiva yanomami, evidenciam a importância da preservar a Natureza ao dizer que “nós nascemos na mata, crescemos nela e nela nos tornamos xamãs. Ao contrário dos brancos, cuidamos dela, como nossos maiores antes de nós, porque sem ela não poderíamos viver”. A mata corresponde a essência da vida, tal qual é Natureza Biológica citada anteriormente.

Bogni *et al* (2020, p. 4) comenta que “na cosmologia Guarani Kaiowá por exemplo, tudo possui alma e está inter-ligado, a terra, as sementes, bem como todas as criaturas que compõem a natureza, possuem um elo comum”. Nesse sentido, a etnia percebe uma conexão do mundo como um grande organismo conectado pelas almas de tudo o que existe.

Agricultura e religião estão concatenadas até na etimologia das línguas latinas. Como comenta Bosi (1992), agricultura e culto advêm de um radical comum: *colo*. *Colo* vem do latim e significa “eu moro, eu ocupo a terra, e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo” (BOSI, 1992, p. 11). Agricultura adquire seu sentido através da ideia de trabalho, cultivo.

Cultus seria o passado do verbo *colo*. Ele traz a ideia do que já fora plantado por gerações anteriores. É a ação presente que evoca o passado. Fazendo o diálogo com o povo Xukuru pode-se destacar o consumo da gastronomia tradicional que rememora os velhos, as experiências do plantio, entre outras atividades que trazem à tona os hábitos e técnicas dos ancestrais.

O autor, a partir desses preceitos, define que “o *ager cultus*, a lavoura, o nosso roçado, unta a denotação de trabalho sistemático `qualidade obtida, e funde-se com esta no sentimento de quem fala. *Cultus* é sinal de que a sociedade que produziu seu alimento já tem memória.” (*Ibidem*, p. 13).

Assim, tem-se que a agricultura seria não só o cultivo da terra, mas também o cultivar a terra, sobretudo a partir dos mais velhos, e aqui pode-se inserir a figura dos encantados na relação entre indígenas e o solo.

Childe (1981, p. 108) reforça essa filosofia ao discorrer que

a terra na qual repousam os antepassados é considerada como o solo do qual brota cada ano, magicamente, o sustento alimentício da comunidade. Os espíritos dos antepassados devem ter sido considerados, seguramente, como cooperadores na germinação das plantas cultivadas.

Desse modo, a terra onde os mortos são enterrados é sagrada e fertiliza a vida das sementes. Os espíritos auxiliam a produtividade do solo. Eliade (2016, p. 268), por sua vez, discute a relação da agricultura com o sagrado e como ela é campo dos que se foram:

O trabalho agrícola é um rito, não só porque se processa sobre o corpo da Terra-Mãe e desencadeia as forças sagradas de vegetação, mas também porque implica a integração do agricultor em certos períodos de tempo benignos ou nocivos; [...] porque o introduz num domínio que está, de certo modo, sob jurisdição dos mortos.

Essa relação entre agricultura e ancestralidade reverbera na própria interação do povo com o território, visto que eles o marcam enquanto identidade e sacralidade, como discutido por Bonnemaision e Cambrèzy (1996 *apud* HAESBAERT, 2014). Aresi (2008, p. 267, grifo nosso) citando Baptista da Silva (2006) também contribui para o debate, relacionando o território com o vivido e os antepassados:

[...] A terra constitui-se em espaço vivido, vivenciado por grupos que nela constroem suas experiências de mundo, articulando a memória de seus antepassados com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade. [...] Seus espaços de significação são múltiplos e polissêmicos: lugar de nascimento (raízes pessoais); lugar de pertencimento, de identidade (raízes grupais); lugar de crescimento, de socialização, de convivência, de relações familiares, sociais; lugar de tradições; **lugar de antepassados; lugares onde vivos e mortos que dão sentido as existências individuais e de grupos inteiros estão presentes no mesmo espaço de ligação com o mundo.**

Há muitas semelhanças entre as falas e a cosmologia Xukuru do Ororubá em relação a agricultura. Ordônio (2019) afirma que “a agricultura é dos encantados”. Pereira (2020) reforça a interação entre a agricultura e os encantados:

Olha, é uma responsabilidade, porque a gente tá plantando em nome de nossos antepassados. Eu me sinto privilegiada por ter licença para estar num espaço de força plantando. E você pode ver que tudo que a gente faz com amor, faz bem-feito, as coisas crescem, as coisas ‘dá’. [...] E quando eu plantei eu botava nas mãos, primeiramente de Deus e depois da Natureza, tome de conta meus encantados.

Nota-se que o ambiente onde os encantos estão se manifestam como força encantada, além disso o plantio é primeiramente para eles e por eles, em memória às suas práticas e da luta. Ordônio (2020) comenta ainda que a fertilidade do solo é dada pelos reinados e encantados: “É como se assim: os reinados, os espíritos que trazem o vento, trazem a chuva, os espíritos que trazem a fertilidade ou permitem essa fertilidade ao solo”. Assim, agricultura do sagrado, enquanto projeto de vida do povo Xukuru, manifesta-se a partir dos encantados e celebra seus reinados.

A própria ideia das três Naturezas, já comentadas, retrata o sagrado na perspectiva da agricultura, e mais, insere o ser humano como parte dessa cosmologia, não à parte dela. Ao citar princípios tanto Xukuru do Ororubá como do povo Nayar, no México, Tavares de Lima e Silva (2020, p. 13) ressaltam que “nesta compreensão, o ser humano, não se encontra confrontado com o mundo espiritual, e sim, se percebe a si mesmo como parte de uma unidade conformada por espírito e matéria, que se conhece a si mesmo na consciência daquele”.

Desse modo, nota-se que a agricultura se encontra com a religião desde o surgimento do ser humano. O ato de plantar traduz conceitos de renovação da vida, de conexão com a Natureza, entre outros. É nessa concepção de agricultura que se situa a cultura do encantamento praticada no CAXO da Boa Vista.

A agricultura do Sagrado, como promotora da cultura do encantamento, compõe um aspecto importante da identidade do povo Xukuru do Ororubá, unindo as próprias práticas agrícolas e religiosas, bem como a indianidade e o território da etnia. Além disso, cada um desses âmbitos concatena-se de modo único, como um circuito de relações e significados, contribuindo para a complexidade e riqueza da atividade referida, em consonância com Vieira (2021).

Joaquim Costa (2009) e Jean-Paul Willaime (2012) baseando-se em Durkheim (1996) citam a religião como parte inerente da comunidade e elemento constituinte da identidade da sociedade. Ou seja, a religião seria um sinal diacrítico de um povo. Grünwald (2008) comenta o papel do Toré no processo de afirmação identitária dos povos indígenas no Nordeste, sendo comum a várias etnias.

Bosi (1992) contribui com o debate ao afirmar que as forças sagradas ancestrais são base da identidade dos povos antigos, visto que os espíritos dos antigos é o que sustém a realidade nos dias atuais.

Os locais de plantios são áreas dotadas de significados ímpares para os agricultores, sobretudo quando se relacionam com o sagrado, como enfatiza Eliade (1978, p.63): “o ‘verdadeiro mundo’ é, para o agricultor, o espaço onde ele vive: a casa, a aldeia, os campos cultivados. O ‘Centro do Mundo’ é o lugar consagrado pelos rituais e orações, pois é ali que se efetua a comunicação com os Seres sobre-humanos.”

Essa perspectiva pode ser observada nos Guarani-Chiripá, pois para os mesmos é necessário “encontrar neste mundo um lugar em condições para reproduzir na medida do possível o modo de vida tradicional, tornando-se uma réplica do mundo dos deuses” (OLIVEIRA, 2011, p. 186).

A agricultura é intrínseca a etnicidade do povo Xukuru do Ororubá, sendo chamada de “agricultura modo de vida”, por conter a essência da luta pelo território e o projeto de vida da etnia. Silva e Gonçalves (2017, p.1) falam que

A percepção do indígena sobre a terra, água, alimentos e vida, nesse caso a comunidade Xukuru de Ororubá, ultrapassa o propósito comercial, sendo o seu território um espaço sagrado, em que a agricultura se torna um ritual, uma reprodução da vida ao fornecer medicamentos de cura e alimentação, uma herança que é compartilhada para as novas gerações através da educação e um espaço de resistência e defesa em permanente ressignificação da identidade.

O sagrado é indissociável da agricultura. Ter em mente que os encantados habitam as matas e se deve preservá-las é imprescindível para o plantio. Nesse sentido, “se não tiver a consciência sagrada, não tiver a **ciência**²⁹ sagrada, não tiver o conhecimento de nossos ancestrais, não tem agricultura, não tem o coração para preservar, zelar e honrar a nossa Terra Sagrada, né? A nossa terra sem males” (PEREIRA, 2020, grifo nosso)

A Agricultura do Sagrado não está situada na lógica de “plantar para vender”, pelo contrário, visa alimentar o corpo, a mente e o espírito, pois “o plantar para o povo Xukuru é um ritual, é a apresentação aos encantados, o pedido de permissão” (ORDÔNIO, VIEIRA, MACIEL, 2019, p. 6). Além disso, ela relembra os ancestrais e, conseqüentemente, a luta pelo território a partir da identidade. Ordônio (2020) conta que a relação entre agricultura e identidade é afluída pela memória dos antigos:

Bom, quando a gente relaciona agricultura com identidade, aí, isso as pessoas podem ser até questionadas, elas relacionam... tipo assim, eu tô com uma roça, então o que é agricultura para você? Não, agricultura é minha atividade econômica, é isso e aquilo. Mas quando pergunta qual a relação que essa agricultura que é seu ganha pão tem com sua identidade? Ah, porque eu tenho minhas sementes tradicionais do mais velhos, dos meus pais, dos meus avós e tal. Ah porque quando eu vou plantar, mesmo para vender, eu faço a experiência de leitura do tempo, de leitura da barra. Ah, eu planto orientado pela fase da lua. Então lua nova, lua crescente, tudo isso tem influência não só no plantio, mas na colheita, nos traços culturais.

Embora muitos acabem, num primeiro momento, atribuindo um valor estritamente econômico à agricultura, basta investigar mais um pouco que as origens ancestrais são enaltecidas. A lembrança dos pais e avós denota respeito por suas práticas culturais, como as experiências de leitura da Natureza socializadas entre gerações a através da memória.

É nesse sentido que a agricultura contribui para a identidade étnico-territorial do povo, visto que ela constitui o projeto de vida Xukuru do Ororubá, que por sua vez preza pela gestão

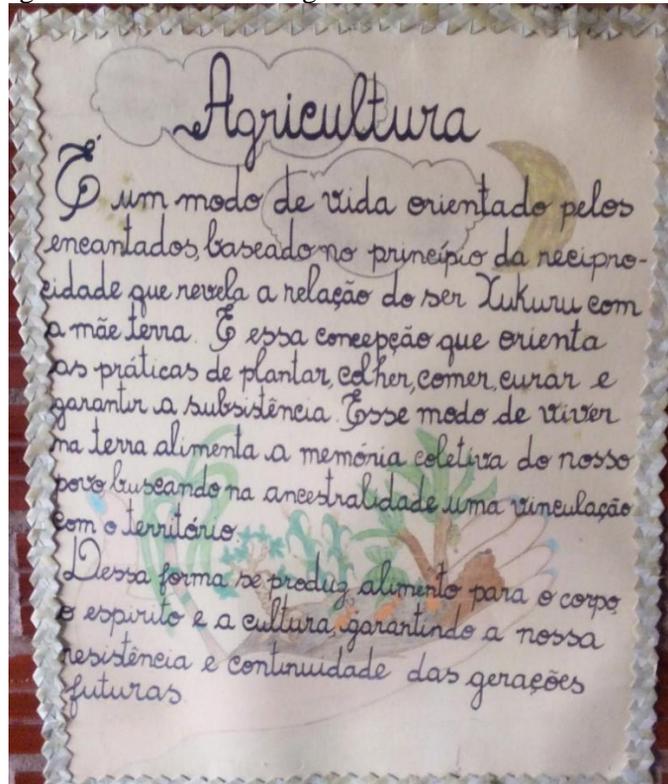
²⁹ Ciência aqui se relaciona ao conhecimento sobre questões que poucas pessoas versam em respeito a conexão com a Natureza e com o sagrado.

e manutenção do território, símbolo da indianidade. Como comenta Bonnmaison (1997 *apud* HAESBAERT, 2014, p. 72, grifo nosso):

O território não se define por um princípio material de apropriação, mas por **um princípio cultural de identificação, ou, se preferirmos, de pertencimento**. Este princípio explica a intensidade da relação ao território. Ele não pode ser percebido apenas como uma posse ou como uma entidade exterior a sociedade que o habita. **É uma parcela de identidade, fonte de uma relação de essência afetiva ou mesmo amorosa ao espaço.**

A relação com o território, como citado pelo autor, se assemelha a relação com a terra a partir da agricultura. É o cuidado no cultivo, as práticas com o plantio que fortalecem o ser Xukuru do Ororubá. Torres (2018, p. 96) comenta que “a agricultura possibilita um diálogo entre o mundo espiritual e material, numa ponte entre conhecimentos tradicionais e novos”. Nesse sentido, a agricultura funciona como uma intersecção de mundos e conhecimentos, concatenando práticas físicas e espirituais, bem como ciências ancestrais e recentes. Na Casa de Sementes Mãe Zenilda há um cartaz produzido pelo povo Xukuru que evidencia a relação da agricultura com a identidade e o território (Figura 16):

Figura 16 - Cartaz sobre agricultura na Casa de Sementes³⁰



Fonte: João Luiz Vieira, jun. 2019

³⁰ Transcrição do cartaz: “Agricultura. É um modo de vida orientado pelos encantados, baseado no princípio da reciprocidade que revela a relação do ser Xukuru com a Mãe Terra. É essa concepção que orienta as práticas de plantar, colher, comer, curar e garantir a subsistência. Esse modo de viver na terra alimenta a memória coletiva do nosso povo, buscando na ancestralidade uma vinculação com o território. Dessa forma se produz alimento para o corpo e espírito e a cultura, garantindo a nossa resistência e continuidade das gerações futuras.

O povo Xukuru do Ororubá apresenta, de forma sucinta, a agricultura como uma relação com os encantados e tendo por base a reciprocidade, conceito já discutido. Além do mais, a prática fortalece o ser Xukuru, ou seja, a identidade indígena e a relação com a Natureza Sagrada. Outra questão abordada é a relação entre passado e futuro a partir da atividade, visto que evoca a memória dos antigos e garante a continuidade das gerações futuras.

Segundo Ordônio (2020),

Para a Jupago, e para boa parte de quem é movimento Jupago, a agricultura é vista como atividade, prática que produz alimento, mas também um modo de vida. Ela está ligada a esta concepção de se relacionar com a terra e, enfim, de ter a terra no sentido de produzir alimentos, mas ao mesmo tempo que se produz alimento, defende, preserva. [...] Mas o mais importante é independente dela serem compreendidas só como uma atividade mais relacionada a práticas e saberes tradicionais, sem ter um viés necessariamente econômico, é que tanto quem pensa assim e quem pensa num viés mais econômico é uma atividade que propicia ou que deve gerar defesa. Defesa da terra, defesa da Natureza. É um movimento de resistência também.

No trecho supracitado a ênfase da agricultura está na defesa e na resistência. A atividade defende o território e representa o histórico de mobilização do povo Xukuru frente ao domínio colonial imposto por séculos. A agricultura é importante para a manutenção da Natureza Sagrada e para rememorar os conhecimentos antigos. Pereira (2020) exemplifica a relação da memória com a agricultura que alimenta corpo, mente e espírito:

É aquela agricultura que nos resgata os antepassados, é que nos encanta, é a agricultura que a gente trabalha, preserva as matas, preserva a agroflorestal, trabalha dentro dela sem agredir, sem precisar derrubar uma árvore para plantar nada. E a agricultura que nos alimenta, alimenta nossos espíritos. Vou dar um exemplo, o beiju. Ele é comida dos nossos mais velhos, dos nossos avós, bisavós, tataravós, e também é comida de nossos antepassados (a entrevistada estala os dedos indicando que falava de parentes de muito tempo atrás, antes da colonização). A gente faz oferta de beiju aos nossos encantos de luz, para aqueles que já se foram na trajetória da luta do povo Xukuru. Então, eu sou uma pessoa que acredito muito na Natureza, eu acredito que tudo aquilo que nossos antigos, nossos antepassados gostavam de comer, mesmo em espírito, eles ainda se alimentam. Então eu coloco uma quenguinha de [coco com] água para eles, coloco um beiju, coloco um peixe, tudo como era antigamente, porque eles antigamente gostavam de ver aquilo. Mesmo que aquele alimento ali não vai se sumir, mas ele vai se encantar, o espírito vai receber ele e vai ficar feliz porque é uma coisa que ele comia no passado dele quando ele era de carne.

Então, a agricultura para o povo Xukuru do Ororubá se apresenta como um vínculo entre as Naturezas Biológica, Espiritual e Física no território, fortalecendo a identidade da etnia diante das práticas coloniais da sociedade capitalista ocidental. Ordônio (2020) corrobora com

essas afirmações ao explanar a relação da agricultura com os rituais, salientando as diferentes atuações da atividade, sobretudo na cosmologia:

Eu diria que a agricultura, essência mesmo, agricultura modo de vida, essa agricultura que a gente defende, ela é um dos pilares da cosmologia Xukuru. Se você pegar toda... e aí pesquisa e tudo, luta, resistência, retomada, modo de vida, cultura, tudo vem desse pilar, dessa relação com a terra. Então, ela é um dos pilares, né? Se você observar também, a organização social passa por aí. Organizar a terra para produzir, a educação é pra ficar na terra, a cura que tem na terra. Se você pegar a educação própria, povo, não a educação escolar, se educa para ficar na terra, para viver na terra e defender a terra, ter a noção de guerreiro. Se você notar, o sistema tradicional de cura, ou seja, a saúde indígena, é agricultura. Aí se você pegar a economia de reciprocidade, troca, partilha e solidariedade, que é algo muito comum nos roçados. Trocar sementes, mas trocar os produtos, ir lá e levar milho, levar feijão e devolver... Enfim, tem toda essa economia, assim como é o sistema tradicional de cura. Então na minha concepção a agricultura modo de vida é base da cosmologia, não vou dizer que é a única, mas é base. Se você observar, se você tirar agricultura aqui, saúde aqui, espiritualidade como em tudo, vai notar que tem um pouco dessa agricultura, que aí eu defino como um estar na Natureza sabendo que é Natureza, eu estou, mas eu sou também. É diferente de eu estar, sem ter, compreender que sou.

Nesse sentido, a agricultura seria uma amálgama de simbolismos e significados, aparecendo nas mais diversas atividades do povo, na história, na economia, na religião e na vida em comunidade. É base da identidade do povo, visto que o ser Xukuru do Ororubá é, por vezes, um ser-agricultor.

5.3 As territorialidades da Agricultura do Sagrado no CAXO da Boa Vista

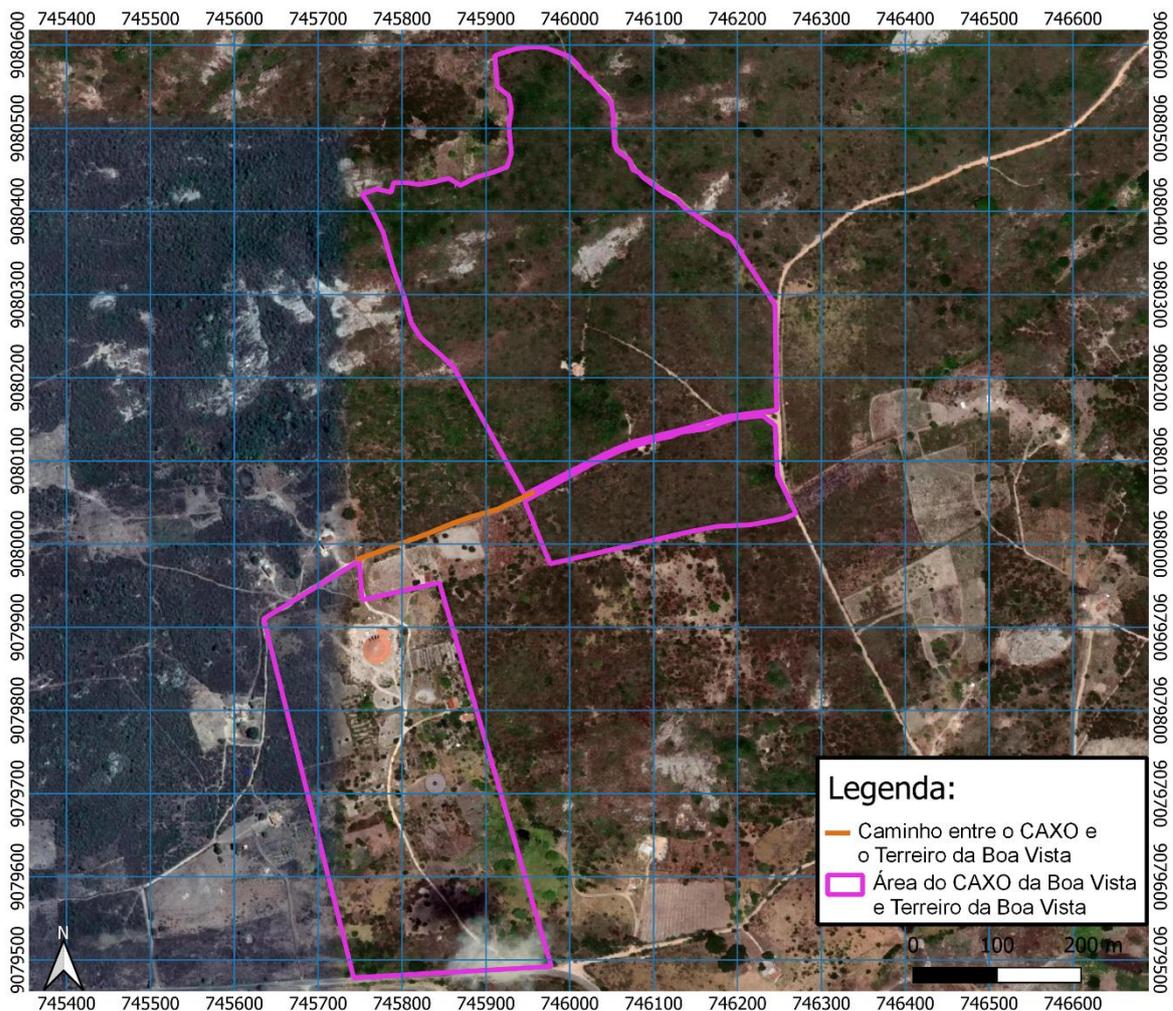
O Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá, frequentemente chamado de CAXO da Boa Vista (Mapa 2), tem origem a partir de uma pequena área para cultivo, atualmente conhecida como Bom Assombro³¹. Nesse lugar foram encontradas algumas plantas consideradas tradicionais da cultura Xukuru, o que acarretou a manutenção e cuidado dessas espécies, como comenta Ordônio (2020):

Aí começa a cair a ideia de que pode fazer algo quando começo a trazer as sementes para cá. Eu me lembro das três primeiras sementes que eu trouxe pra cá. Foi o alho-folha, que é uma espécie de alho que desenvolve folho, o bulbo. O chuchu vento, que hoje o pessoal chama de PANC [Plantas Alimentícias Não Convencionais], mas que são culturas velhas. E o cabrunço branco, que uma tia da minha esposa conseguiu essa semente em Poção. Aí quando cheguei aqui eu falei com meu sogro: “Posso plantar aqui?”. Ele: “Mas eu crio”. E eu: “mas não tem nenhum cantinho pra eu ir plantando, não?”. E ele:

³¹ Na região é comum a crença de que árvores de copa grande perto das casas atraem mal assombro, além de servir para emboscadas e esconderijos. A ideia de Bom Assombro se contrapõe a isso de duas formas. A primeira é que a sombra é boa, é agradável. Segundo que os espíritos do lugar, ou seja, os encantados, são bons espíritos, não maus.

“Vá lá pra casa velha”. Aí eu fui pra casa velha plantar. Aí quando cheguei lá vi que tinha uma série de plantas e essa tia de Renata começava a dizer: “olha, isso é o tipi, serve pra banho. Isso é o meru, serve pra colar”. Aí, começou a dizer as plantas lá. “jaboticaba, que era dos tempos dos velhos aqui e tal”. Aquilo ali começou a me seduzir. Aí já agarrei aquele cantinho ali. Aí falei com ele [o sogro] e ele: “não, fique aí”.

Mapa 2 - CAXO da Boa Vista e Mata da Boa Vista



Fonte: Google Earth, 2021 (elaborado do por João Luiz Vieira)

A partir desse espaço, o Centro de Agricultura foi sendo construído. Novas espécies foram identificadas e cuidadas, sempre contando com as memórias das vivências de outras pessoas indígenas.

Em fevereiro 2012, seu Zé, sogro de Iran Ordônio, faleceu. Iran, então, passou a gerir o espaço e o transformou no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá. O espaço já tinha como princípio a prática da agricultura tradicional do povo, contudo foi a partir de outubro do mesmo ano, com a redescoberta do Terreiro da Boa Vista, que o CAXO ganha maior aproximação com

os aspectos sagrados. Desde então, diversos pontos de força foram revelados, por vezes diretamente relacionados à agricultura.

Esses pontos de força constituem o que Vieira (2018) chama de geossímbolos do sagrado, como discutido anteriormente. Nesse sentido, eles constituem traços territoriais que evidenciam a identidade sagrada do povo

O CAXO da Boa Vista (Figura 17) está atualmente dividido em quatro pontos de força, porém existem mais. Ordônio (2020) revela que “tem pontos de força lá [próximo à estrada], tem aqui [Casa das Sementes], lá no início são muitos e lá no Terreiro”. Cada um desses pontos remete a um aspecto da sacralidade envolvendo a história do CAXO e do Terreiro da Boa Vista:

Bom Assombro: o primeiro ponto de força, a área azul na imagem, mais próxima a rodovia PE-219, é um pé de azeitona (Figura 18), uma das plantas mais antigas no CAXO. Além de se opor ao “malassombro”, como supracitado, é origem de vários roteiros sagrados. Próximo a oliveira, há o ponto de força do atikum, do coco-católé, do cajueiro-roxo, do curral velho, entre outros. Ordônio (2020) comenta que “são lugares que você vê a força da planta, mas a própria força do espaço, a beleza que tem, a arquitetura que dá, a topografia, a força dos ventos”.

Figura 18 - Oliveira no Bom Assombro



Fonte: João Luiz Vieira, dez. 2020

Figura 17 - CAXO da Boa Vista dividido por domínios



Fonte: Google Earth, 2021 (adaptado)

Linha d'Água - Juremar: A zona amarela na ilustração, cortada por uma linha azul que simboliza o córrego (Figura 19). Este espaço representa a força das águas. O espaço surge da necessidade de se ter onde trabalhar as águas, visto que são entidades frequentes nos rituais do povo Xukuru do Ororubá. O geossímbolo do sagrado nesse domínio é o córrego que transpassa a área de cultivo no CAXO da Boa Vista.

Figura 19 - Linha d'Água—Juremar



Fonte: Gondim, maio 2021

Encantação: A região rosa na imagem, entre o domínio Silivestre e a Linha d'água-Juremar. O domínio simboliza “o encaminhamento do sistema agroecológico-espiritual” (ORDÔNIO, 2020), ou seja, é o elo entre a agricultura e o Terreiro. O ponto de força aqui é a Mandala (Figura 20) que distribui a energia do espaço sagrado para os demais locais de poder.

Figura 20 - Mandala em implantação no Domínio Encantação



Fonte: João Luiz Vieira, dez. 2020

Domínio Silivestre: A área verde no ponto mais ao norte na figura. É o ponto mais próximo do Terreiro da Boa Vista. Este domínio é regido pelo já citado Rei Silivestre. Está relacionado às sementes, visto que o povo Xukuru do Ororubá é um povo-semente. Neste sentido, o ponto de força desta área é a Casa das Sementes – Dona Zenilda, onde são realizadas discussões sobre a agricultura e há um banco de sementes de diversos tipos.

Através da realização de trabalhos rituais nesses locais outros pontos de força foram revelados. A Maloca do Camará, por exemplo, foi criada a partir da orientação de um encantado e se situa entre uma área de mata preservada e outra de plantio, funcionando como um geossímbolos do sagrado que une a agricultura e a Natureza a partir do encantamento.

Há ainda outras plantas tidas como pontos de força, principalmente variedades de jurema, como a jurema-branca e a jurema-preta-sem-espinhos, espécies raras na região. Importante ressaltar que a jurema-preta é considerada uma árvore sagrada em diversas etnias no Nordeste brasileiro, sendo um símbolo diacrítico tal qual o Toré. No caso do povo Xukuru do Ororubá, o caule da jurema-preta é utilizado para o preparo da água servida nos Terreiros após o Toré.

Embora esses sejam geossímbolos do sagrado que marcam a identidade territorial da etnia, outros pontos de força podem aparecer de acordo com a fé dos/das indígenas, variando, portanto, com a individualidade de cada um/a ao fazer suas orações e acender pontos de luz.

A partir das orientações dos encantados, o CAXO da Boa Vista preza por atividades que se relacionam a ancestralidade do povo, não somente na agricultura, como também na medicina e na culinária tradicionais, como comenta Ordônio (2020)

Então toda essa compreensão de fertilidade, de ligação, espiritualidade, produção, festividade, cura, gastronomia. Por exemplo, a gastronomia. De onde vem, não vou dizer a orientação, mas de onde vem a grande motivação das comidas velhas? Vem do... aqui no Terreiro a gente relaciona ao Reinado dos Troncos Velhos, porque os velhos, os troncos velhos, estão relacionados ao bom comer, ao comer bem, a essa comida mais tradicional, à degustação, à festividade, então quando a gente traz essa compreensão de comida tradicional, aí vem as comidas velhas, né? Quem vem antes também: como plantar, como preparar, como colher, como festejar, como apresentar. As panelas de barro, a tecnologia de fogão, de fogo à lenha, por exemplo, o beiju na laje. Tudo isso vem de um conhecimento dos velhos, conhecimento velho acumulado.

Esta prática reverbera no território, visto que ele emerge em relações fortes e espirituais dos indivíduos com o espaço que os cerca, como comentam Bonnemaïson e Cambrèzy (1996 *apud* HAESBAERT, 2014).

Muitas dessas práticas foram retomadas a partir da memória tanto individual como coletiva. São essas lembranças que evocam os troncos velhos da etnia e fortalecem a identidade do povo, numa ideia similar a Pollak (1992), bem como à memória biocultural debatida por Toledo e Barrera-Bassols (2015), contudo isso será melhor debatido na próxima seção.

As práticas agrícolas no CAXO da Boa Vista seguem um calendário anual intrinsecamente relacionado ao calendário político-religioso do povo Xukuru do Ororubá, bem como às atividades do Terreiro da Boa Vista.

Quadro 2 - Calendário político-religioso do povo Xukuru do Ororubá

Mês	Data	Atividade
Janeiro	01	Observação da Barra do Ano
	06	Festa do Mestre Rei do Ororubá
	Último domingo	<i>Longy-Abaré</i>
Fevereiro	02	Apresentação das Sementes / Dia de Iemanjá
Março	Durante o mês	Plantio (principalmente sequeiro)
Abril		Mobilizações externas (Acampamento Terra Livre, Abril Indígena, etc)
Maió	17-20	Assembleia Geral do Povo Xukuru do Ororubá + Ato público

	Corpus Christi	Organização da Barraca do Bom Comer (distribuição de mudas e alimentos)
Junho	23	Busca da lenha na mata
Julho	02	Dia de Mãe Tamain
Agosto	30	Dia de Nossa Senhora de Graças (mais evidente na Região Agreste)
Setembro	26	Dia de Cosme e Damião/Dia dos Tapuias (crianças encantadas)
Outubro	12	Dia das Crianças
	Sábado posterior ao dia 20	Comemoração da reativação do Terreiro da Boa Vista
	Durante o mês	Início da colheita de fava, milho seco, entre outros
Novembro	Meados	Urubá-Terra
Dezembro	13-24	Experiência de Santa Luzia
	31	Organização do Terreiro para novo ciclo
Durante o ano	—————	Experiências diversas com a Natureza Sagrada
	Aos sábados	Toré no Terreiro da Boa Vista

Fonte: Vieira, 2022

Algumas atividades podem variar de acordo com a aldeia ou região, porém, de maneira geral, essas são as atividades principais no decorrer do ano, sobretudo no CAXO da Boa Vista. Observa-se que muitas atividades políticas se relacionam à agricultura e ao sagrado, sobretudo a Assembleia, já discutida no capítulo anterior. Outro ponto a ser ressaltado é que o ciclo da agricultura simbolicamente se inicia com o *Longy-Abaré*, trazendo as previsões do ano, e é concluído no Urubá-Terra, com as reflexões sobre a produção anual.

No CAXO da Boa Vista ainda se pode notar a importância da cooperação e da solidariedade para o processo de territorialidade. Por exemplo, as atividades de plantio e colheita são realizadas em conjunto (Figura 21) e uma pequena parte é destinada às pessoas que contribuíram com o processo.

Figura 21 - Colheita de fava no CAXO da Boa Vista



Fonte: João Luiz Vieira, out. 2020

Durante o momento, ocorrem diálogos sobre a situação do território e questões políticas do município de Pesqueira, que evidentemente refletem na dinâmica social do povo Xukuru do Ororubá. Nesse sentido, a atividade serve também como espaço de encontro para a comunidade discutir sobre as ações territoriais que a envolvem.

A partir desta premissa, Saquet (2019, p. 66. Grifos do autor) comenta que “[...] a confiança, o diálogo, a reciprocidade, os vínculos, os saberes e o patrimônio valorizado são fundamentais na construção da **identidade** *do e com* o lugar”. Essas características são importantes para a revalorização territorial, buscando a aproximação com o Bem Viver e o afastamento do pensamento colonial (HENRÍQUEZ; PIMENTEL, 2017).

A identidade do e com o lugar, da mesma forma que a consciência de lugar, são relevantes para a partilha territorial e reprodução do lugar enquanto espaço de (con)vivências. Esse é um aspecto notado, por exemplo, na resignificação no nome da Boa Vista, antes chamada Curral de Boi, termo que remetia aos tempos de invasão latifundiária. Nesse sentido, “os habitantes precisam se sentir vivos, importantes, reconhecidos, valorizados, pertencentes ao lugar, à rua, ao condomínio, ao bairro, à comunidade rural, aos municípios, às redes curtas, à região hidrográfica, ao Estado, ao rio, enfim, ao território” (SAQUET, 2019, p. 66-67). Ou seja, espaços como o CAXO da Boa Vista promovem o enaltecimento identitário e a relação do povo Xukuru com o território através de uma atividade comum que simboliza o vínculo com a Natureza e a defesa do espaço.

Além disso, a identidade é fundamental para o do território, para a luta política e articulação de estratégias, visto que a “identidade, social e historicamente construída, [...] pode

ser uma importante mediação para a resistência e cooperação na construção de projetos de desenvolvimento de base local” (SAQUET, 2017b, p. 47-48). A partir do fortalecimento identitário é possível alcançar a autonomia territorial, questão que, segundo Ordônio (2020), mostrou-se ainda incipiente durante dois momentos: a greve dos caminhoneiros e a pandemia, quando o povo Xukuru do Ororubá teve dificuldades de adaptar e se manter com os recursos internos.

Desse modo, observa-se a agricultura praticada no CAXO da Boa Vista como uma atividade multissemântica, embasada no sagrado, mas também relacionada com a economia e, sobretudo, com o território do povo Xukuru do Ororubá, sendo essencial para a territorialidade indígena e fortalecimento identitário. É nesse contexto que se chega aos eventos promovidos a partir do Terreiro da Boa Vista, concatenando identidade, agricultura e sagrado.

5.3.1 “*Longy-Abaré* clareia na mata Folha Seca de Orubá”: o Encontro de Sábios/as da Natureza

A agricultura enquanto atividade relacionada aos encantados e a identidade do povo, proporcionou a demanda de manter o conhecimento ancestral e as sementes nativas do território. Além disso, a leitura dos sinais da Natureza é uma prática importante para o plantio, visto que “quem lida diariamente com o sagrado Xukuru também lida com o sagrado das sementes plantadas no ‘coração da terra’” (MELO, 2019, p. 266). Os/as agricultores/as tinham a necessidade de saber os meses de chuva e os melhores períodos para semear. A partir dessa perspectiva, foi concebido o *Longy-Abaré*, o Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá, com o intuito de disseminar o conhecimento ancestral acerca da agricultura e partilhar sementes, além de “compartilhar percepções geográficas indígenas” (ARAÚJO; SOUZA, 2018, p. 5)

Um primeiro encontro aconteceu em dezembro de 2012. À época, a região estava sendo assolada por uma das maiores secas já registradas no Nordeste, então, socializar os conhecimentos era uma maneira de auxiliar os/as agricultores/as nesse período, além de fortalecer a identidade e conectar ainda mais o plantio ao sagrado. Entretanto, foi observado que esta não seria a data ideal.

Aí a gente descobriu que o melhor momento para realizar esse encontro era no final de janeiro, porque no meio de janeiro ainda tinha experiência da barra, inclusive lá na virada do ano, na mata, e também pegando um pouco do calendário de Santa Luzia, se não me engano. Então, ainda adentrava o mês de janeiro e as pessoas disseram: “olha Iran, o melhor momento para fazer a socialização desse encontro é no finalzinho de janeiro.” Então naquela data a

gente marcou para que esse encontro ficasse todo último domingo de janeiro (ORDÔNIO, 2019c).

Portanto, desde 2013, o *Longy-Abaré* ocorre sempre no último domingo de janeiro³² no Terreiro da Boa Vista, reunindo pessoas de todo território para debater o clima anual e as experiências de cultivo. É um evento bastante aguardado por agricultores/as, que anseiam ouvir as leituras da Natureza para iniciar os plantios, uma prática que fortalece a identidade e os laços comunitários, pois “refletir o cultivo em conjunto com os saberes e o sagrado é uma maneira de rememorar coletivamente a ancestralidade Xukuru do Ororubá” (VEIRA, 2019, p. 40). Nesse sentido, o *Longy-Abaré* é um aspecto importante da territorialidade do povo ao enaltecer as práticas ancestrais no território.

As pessoas começam a chegar no lugar por volta das 08h, porém o evento inicia-se após as 09h. O pajé convoca o público para a roda de Toré. Após o Toré, Iran Ordônio faz explicações sobre a origem, os objetivos e a dinâmica do Encontro de Sábios/as. Qualquer pessoa pode ir à frente do peji e falar suas previsões e/ou conhecimentos, a única “regra” é segurar o jupago enquanto discorre.

O peji é ornado com diversas sementes (Figura 22). Importante frisar que sementes aqui significa tudo o que gera, então, grãos, raízes, frutas, flores e até mesmo caixas para abelhas são assim consideradas. A sementes, então, são consagradas para o plantio do dia 02 de fevereiro. Ao final do evento, são partilhadas entre os presentes.

O termo *Longy-Abaré* se originou no Terreiro da Boa Vista, significando “o poder do silêncio” e advindo de *longy*: “observar, ver, enxergar” e “*abaré*”: silêncio interior. Então, não é apenas calar-se para ouvir as falas, mas sim concentrar-se e se conectar aos conhecimentos para que assim se possa “[...] ver a Natureza não de forma diferente, é da forma que de fato deve ser ou deveria ser” (ORDÔNIO, 2019).

³² Em 2021, devido à pandemia de Covid-19, não aconteceu o encontro.

Figura 22 - Peji nos Encontros de Sábios/as em 2019 e 2020



Fonte: João Luiz Vieira, jan. 2019 e jan. 2020

A observação diferenciada propicia a partilha do conhecimento a partir dos sinais da Natureza, relacionando, assim, a agricultura enquanto modo de vida no que tange a cura, a culinária e o cotidiano do povo Xukuru. Como Ordônio (2019) comenta:

Então, o objetivo desse encontro é a gente trazer pessoas que detêm o conhecimento tradicional de leitura, previsão e interpretação do tempo baseados nos sinais da Natureza: florada de plantas, comportamento de animais, né? De aves, por exemplo: ninho, cântico. Comportamento de insetos e até mesmo a sensibilidade a mudanças do tempo. Então, têm pessoas que sentem quando vai chover simplesmente com a mudança do tempo. Elas têm uma sensibilidade tão grande que às vezes aquela mudança traz uma mudança no comportamento fisiológico. A pessoa sente uma dor de cabeça, um mal estar, insônia. Enfim, esse momento é para isso, mas não só para a gente discutir e partilhar essas leituras da Natureza, é também para todo e qualquer conhecimento relacionado à vida Xukuru, à cultura Xukuru, seja sistema tradicional de cura, uso e manipulação de plantas, a questão ecológica, agroecológica, do plantio, da colheita, da culinária tradicional, ou seja, toda nossa relação com a Natureza, né? E tudo isso a gente denomina de agricultura enquanto modo de vida.

O evento não tem o objetivo de mensurar quem “acerta ou erra” as previsões, mas sim partilhar as diferentes formas de sentir a Natureza Sagrada e vivenciar o território a partir das memórias dos antigos e dos ancestrais, como comenta um dos participantes:

por mais que o ser humano saiba e aprenda, a Natureza tem a ensinar a ele ou a qualquer outro dobrado. E isso é um ganho para todos nós. Ver a forma que a gente executa a terra, não maltratar, porque a Natureza é nossa mãe e o filho não vai bater na mãe, porque justamente é ela que nos alimenta.

A fala retoma a relação entre o sagrado e a agricultura, tratando esta como uma atividade realizada em comunhão com a Natureza, sem explorá-la, sem maltratá-la. Além de mãe, ela aparece, num âmbito cosmovisional, também como professora, mestra, visto que ensina e orienta modos de vida no território.

Segundo Vieira (2020), as experiências estão bastante relacionadas à fauna e flora da região, como trilhas de formigas, floradas das árvores, ninhos de algumas aves, o aparecimento de certos insetos, entre outros. Contudo, há conhecimentos advindos de eventos climáticos ou da observação do céu, como por exemplo a leitura da barra do ano, ou seja, a observação do céu durante as primeiras doze horas do ano novo. Segundo Melo (2019, p. 268), “a leitura da ‘barra do tempo’ foi aprendida por poucos índios Xukuru do Ororubá com os pais, pois entre 1960 e 1970 os índios foram muito perseguidos e amordaçados, muito do ‘saber tradicional’ foi perdido”. Evidente que os saberes foram sendo transmitidos pelas gerações e alguns indígenas têm essa ciência de leitura do céu, a partir disso são previstos os meses chuvosos. Em 2019, foi bastante comentado que os meses de fevereiro e março seriam de chuvas, auxiliando na plantação.

Outra experiência bastante comentada pelos sábios e sábias (Figura 23) é o plantio “no seco” no dia 02 de fevereiro. Muitos agricultores falam que semeiam nesse dia com a

perspectiva de chuva. Caso chova na data, é sinal de boa plantação. Caso contrário, pode significar meses difíceis para o plantio.

Figura 23 - Sábio explanando as experiências do ano



Fonte: João Luiz Vieira, jan. 2020

Um aspecto comum durante as falas são as referências aos pais e avós, por exemplo: “de noventa, de cem anos, eu já vi muitos morrerem e que eu peguei a experiência com eles”; “ah, foram ensinando. Meus avôs, meus bisavôs, que as experiências se davam pelos animais que são os sabedores da terra. Sabiam quando ia ser bom e sabiam quando ia ser ruim”; “eu tenho as experiências, nunca vou perder nossos ancestrais”³³. “O saber tradicional é compartilhado e reproduzido por meio do diálogo direto entre o indivíduo, seus pais e avós (com vista ao passado), bem como entre o indivíduo e seus filhos e netos (com relação ao futuro) (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, 94). Evidentemente, essa relação não precisa ser apenas de pais para filhos e avós para netos. No caso do Encontro de Sábios é uma partilha dos mais velhos com os mais novos, que ficam sentados “observando em silêncio” e aprendendo as experiências

De acordo com Isla (2009), a memória de um povo remete a um território e ao modo deles serem e agirem, possuindo inclusive um sentido sagrado, ou seja, a memória se concatena com os significados de território e identidade, uma vez que fortalece o sentimento identitário a partir das vivências no espaço.

³³ Registros de áudios realizados em 27 de janeiro de 2019, durante o Encontro de Sábios/as da Natureza.

Haesbaert (1999) corrobora com a discussão ao enaltecer que as memórias fomentam a identidade social, e esta, por sua vez, fortalece a identidade territorial, o sentimento de vínculos com aquele espaço, palco de práticas culturais, relações e experiências. Nessa conjuntura, o recurso da memória é utilizado para unir a etnia a partir de narrativas que fortalecem a identidade territorial e a cultura Xukuru do Ororubá, sendo até mesmo formas de resistência frente às imposições coloniais, num pensamento que se coaduna com as perspectivas de Pollack (1992).

Nesse sentido, uma abordagem que se aproxima do contexto do *Longy-Abaré* é a memória biocultural, ou seja, como os aspectos culturais são repassados pelas gerações através da memória. Segundo Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 72), “a transmissão desse conhecimento se faz pela linguagem, e é por isso que o corpus é geralmente um conhecimento não escrito. A memória, portanto, é o recurso intelectual mais importante para as culturas indígenas ou tradicionais”.

Segundo Iran Ordônio, o próprio evento surgiu a partir da memória, pretendia-se buscar a fava São João, algo que o remetia à infância com o avô. A semente ainda não foi achada, porém diversas espécies que se acreditava estarem extintas foram reencontradas.

Embora a maior parte dos palestrantes sejam pessoas mais velhas, há também as experiências de pessoas mais novas (Figura 24), cujos trabalhos são importantes para aprofundar o conhecimento sobre a medicina, as matas ou ainda a fauna no território Xukuru do Ororubá, a exemplo das abelhas nativas que eram consideradas extintas, mas foram redescobertas e há projetos de reproduzi-las num meliponário.

Figura 24 - Jovem Xukuru do Ororubá contando suas experiências com abelhas



Fonte: João Luiz Vieira, jan. 2019

Ao final do evento, são cantados pontos específicos de Toré visando consagrar as sementes que serão plantadas, segue um trecho:

Avoei a semente pra cima, ó meu mestre
 Ô, caboclo Rei de Urubá
 Eu sou o Rei Silivestre, ó meu mestre
 Ô, caboclo Rei de Urubá

O canto reverencia o Rei Silivestre, o guardião das sementes, como já foi comentado. Este é mais um momento que simboliza a relação entre agricultura e sagrado no povo Xukuru do Ororubá. Após isso, é feita a ingestão da jurema e as sementes no peji são partilhadas com os presentes. Por fim, um almoço é servido com alimentos produzidos no CAXO da Boa Vista (Figura 25).

Figura 25 - Almoço após Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá



Fonte: João Luiz Vieira, jan. 2020

O *Longy-Abaré*, portanto, representa o aspecto sagrado, territorial e educacional da agricultura do povo Xukuru do Ororubá, uma vez que concatena territorialidades a partir da reciprocidade e evoca a ancestralidade desta etnia ao compartilhar o conhecimento dos sábios com a comunidade. Nesse sentido, o Terreiro da Boa Vista se evidencia também como uma sala de aula para o povo em questão.

5.3.2 “Salve, Urubá-Terra”: o encontro da agricultura e trocas de sementes

Durante a pesquisa, foi possível observar e participar do VII Urubá-Terra, cujo tema foi “Xukuru, Povo Semente: Guardiões da Cultura do Encantamento”, ressaltando a importância da etnia como mantenedora e disseminadora da ancestralidade entre as gerações. O evento ocorreu entre 14 e 15 de novembro de 2019 na Escola Ororubá (Figura 26), na Aldeia

Canabrava, e teve falas de pessoas Xukuru do Ororubá no pátio central e oficinas sobre medicina tradicional, gastronomia tradicional e educação, além da troca de sementes. O Urubá-Terra representa também uma estratégia de educação, como ressalta Iran Ordônio (2020):

Outra estratégia foi chegar na escola. Urubá-Terra. *Vamo pra escola, porque o pai não passou na escola, quando passou na escola foi na escola do fazendeiro. Só que o aluno não tendo a possibilidade de discutir isso na escola, mas tá aprendendo a cultura familiar do gado em algumas situações. Então vamo ganhar a escola, então já foi outra estratégia né?*

Figura 26 - Parte interna da Escola Ororubá



Fonte: João Luiz Vieira, nov. 2019

O autor ressalta a preocupação com a colonialidade que envolve a presença dos fazendeiros ao longo da história. Como já foi comentando anteriormente, mesmo com a desintrusão dos latifundiários, há ainda a idealização daquele contexto nas mentes de algumas pessoas e se faz necessário evitar que isso se perpetue nas gerações seguintes. O Urubá-Terra surge como uma forma de ocupar a escola e educar a partir da agricultura, base do território, num contexto que se assimila a “educação territorial” citada no capítulo anterior.

De acordo com Ordônio (2019), o encontro é: “os agricultores que não estão na escola e os agricultores da escola. Porque, tem muitos alunos que são agricultores, mas fica ‘eu num sô!’, dá vergonha de dizer que é”. Um exemplo disso é a Roça Coletiva *Poyá Limolaygo*, trazendo a agricultura para o ambiente escolar e formando indígenas para essa relação com a terra. Segundo Cruz, Caheté e Figueiredo (2018, p. 4. Grifos dos autores),

A experiência do Roçado Coletivo Poyá Limolaigo, que é uma iniciativa da juventude Xukuru, **é uma experiência que** visa promover o resgate e a permanência do jovem na aldeia vivendo da agricultura, fortalecendo a relação de pertencimento a etnia Xukuru, pretendendo formar novos guerreiros e guerreiras aptos a dar continuidade a luta e garantir o território livre de veneno e insumos do agronegócio.

Nesse sentido, o Urubá-Terra é um evento que concatena os debates em torno de educação, território e agricultura, ampliando os significados desta última no que toca o cotidiano do povo Xukuru do Ororubá, ou seja, a medicina tradicional, a culinária, o Toré, entre

outros, trazendo a troca de sementes (tanto o grão como o conhecimento) como fator essencial no fortalecimento da etnia. Melo (2019, p. 262) contribui com o debate ao afirmar que

as Sementes e a Religião Indígena Xukuru são propostas no Urubá Terra como formas de resistência e trocas, de recuperação e memórias, de “transformação da mente”, estimulando o câmbio dos processos de monocultura para a diversidade das ideias e da produção. Não ocorrerão mudanças de produção se não houver “mudança de mentalidade”, e uma chave para este processo é a religião enquanto redescoberta dos conhecimentos ancestrais e das práticas da agricultura tradicional.

Como de costume nas atividades do povo Xukuru do Ororubá, o Urubá-Terra se inicia com o Toré, convidando os encantados a participarem daquele momento. Uma fala introdutória conduziu o público a uma reflexão prévia do evento:

A começar pelo próprio tema: Sementes Guardiãs. Se nós formos lançar um olhar na própria tradição a partir da história, nós somos geridos pela força encantada. Não existe cultura, não existe identidade, se não houver ancestralidade. Se não houver pé no chão, se não houver relação do homem com o sagrado. Essa relação que transcende e vai para além de nós mesmo, independente das práticas, dos costumes, da situação econômico-social. A ancestralidade permeia nossas veias e nos conduz. Falar de semente guardiã é convidar cada um de nós a cuidar da Natureza Sagrada, uma vez que Natureza Sagrada não são só as plantas, as pedras, as águas, as matas, o ar, a Natureza Sagrada também somos nós. Por isso que falar de Semente Guardiã é um convite a cada um de nós em assumir esse protagonismo frente aos encantados. Falar de ciência das matas é entender que a própria mata ensina e conduz [...].³⁴

Este momento convida as pessoas a refletirem sobre as responsabilidades de si mesmas para com o mundo, sobretudo ao colocar que todos são Natureza, cuidar do sagrado é também cuidar de si próprio. Após essa apresentação, as principais lideranças são convocadas para uma fala inicial. Iran Ordônio (2020) discute também a origem e objetivos do evento.

A gente tava meio que nessas provocações internas, no sentido de ajudar, um ajudar o outro com educação. Aí tinha lá agricultura para educar a educação, a gente inverteu, e o professor que ia curar. Porque era assim, “fica na tua, tu educa, fica na tua, tu cura, fica na tua, tu produz alimento”. A gente reverteu. Tu que educa, cura. Tu que cura, produz. E tu que produz, educa. Era também uma provocação. “Olha, meu papel como professor não é só educar pra ler e escrever. Educar para ser cidadão. Isso significa que vou educar para curar, educar para produzir, para defender e por aí vai”. Mesma coisa para o profissional de saúde. Teve o povo semente. Eu sou semente guardiã, não sou guardião da semente, sou guardião que guarda conhecimento. Então sempre traz um tema que não consegue ser esgotado, consegue ser iniciado e olhe lá, porque justamente o objetivo é dar essa... “mas Iran, é muito coisa. Onde começa isso? Onde termina aquilo? Qual a consequência disso? Qual a lógica daquilo?” Tem coisa que não é pra ser entendido, é pra ser vivido e sentido.

³⁴ Introdução ao VII Urubá-Terra. Registro de áudio feito na Aldeia Canabrava, Pesqueira-PE, em 14 de nov. de 2021

Então o Urubá-Terra internamente tem esse sentido de provocar, seduzir para esse encantamento. É claro que nem toda vez a gente consegue, fica só na cabeça de um ou de outro, infelizmente...

O encontro tem como cerne principal a discussão da polissemia da agricultura Xukuru do Ororubá, aprofundar as discussões sobre as redes que envolvem o cotidiano do povo. Diferente dos padrões estabelecidos de debates lineares, aqui se tem diálogos cíclicos, difusos, envolvendo as minúcias das atividades com a terra.

Outro ponto na fala de Ordônio é a ideia de povo semente e a distinção entre guardião da semente e Semente Guardiã. Enquanto a primeira dá a entender um indivíduo que mantém o grão, a segunda entra num sentido ontológico do ser semente, entendendo o sujeito como germinador e mantenedor de conhecimento. Desse modo, é importante trazer essas Sementes Guardiãs para o Urubá-Terra, visto que elas podem contribuir para as conversas em torno de educação, território, sagrado, Natureza e agricultura.

O Urubá-Terra seguiu com o convite para que os participantes possam discutir a relação do povo Xukuru do Ororubá com a agricultura, visto que ali é um espaço de diálogo. A roda de conversa seguiu com o coletivo de mulheres, bem como com a participação de docentes e estudantes do povo Xukuru do Ororubá através de apresentações teatrais (Figura 27), reforçando a ideia de se trabalhar a agricultura como parâmetro curricular desde as primeiras etapas da educação básica. Nesse momento, uma representação da Natureza Sagrada foi feita baseada na frase do Cacique Xicão: “a água é o sangue da terra, as matas são os cabelos da terra e as pedras são os ossos da terra”. Por fim, as crianças dançaram um ponto de Toré no salão.

Figura 27 - Apresentação de estudantes no VII Urubá-Terra



Fonte: João Luiz Vieira, nov. 2019

Houve também venda de lanches pelo nono ano da escola e diversos artesões Xukuru do Ororubá expuseram seus trabalhos (Figura 28), com o objetivo de circular a economia interna no território, tendo como base na economia de reciprocidade, relação debatida por Saquet (2019). Após a primeira roda de diálogo, foi servido o almoço feito a partir das colheitas de pessoas agricultoras da etnia, como já é habitual nos eventos do povo.

Figura 28 - Artesanato do povo Xukuru do Ororubá



Fonte: João Luiz Vieira, nov. 2019

No segundo dia do Urubá-Terra, houve quatro oficinas (Figura 29) sobre agricultura, educação, gastronomia e medicina tradicional. Novamente, apesar de serem trabalhados de forma separada, é importante compreender esses eixos em conjunto, visto que eles se coadunam no conceito de território para o povo Xukuru do Ororubá. Esse é mais um momento em que a etnia utiliza a memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), dado que os conhecimentos das oficinas, sobretudo as de gastronomia e medicina, advêm de uma geração mais antiga que acaba transmitindo para as gerações atuais.

Figura 29 - Oficinas durante o VII Urubá-Terra



Fonte: João Luiz Vieira, nov. 2019

No segundo dia ocorre ainda a partilha de sementes (Figura 30). Tal qual no *Longy-Abaré*, as pessoas deixam sementes de diversas partes do Brasil e até de outros países, levando consigo grãos com o intuito de multiplicá-los.

Figura 30 - Partilha de sementes no VII Urubá-Terra



Fonte: João Luiz Vieira, nov. 2019

A interação nesse momento denota como ocorrem as já citadas territorialidades por cooperação e solidariedade (SAQUET, 2017; 2019). As partilhas de sementes fortalecem a identidade Xukuru do Ororubá a partir da agricultura, bem como para aqueles que não pertencem à etnia é possível perceber a essência do povo a partir da relação com a terra. Antes do fim do evento, foi feita outra roda de diálogo e foi dançado o Toré.

6 “NA CIDADE DA JUREMA ÀS 6 HORAS ACENDE A LUZ”: CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS

A agricultura é parte imprescindível da história e do cotidiano Xukuru do Ororubá. A dinâmica territorial da etnia é alicerçada por esta atividade, que coaduna o material e o espiritual. A partir disso, pesquisar a agricultura Xukuru do Ororubá, sobretudo no CAXO da Boa Vista, não foi apenas um exercício de observação e descrição, mas sim uma reflexão sobre a identidade e as vivências do povo, ressaltando as dinâmicas sociais.

A análise histórico-geográfica possibilitou notar como a agricultura esteve presente no dia a dia da etnia, desde os primeiros contatos com os invasores e período de domínio latifundiário até as perspectivas atuais de agricultura modo de vida, subvertendo ideais de produção da colonização e sendo a principal pauta do povo Xukuru do Ororubá atualmente.

Dado isso, vale ressaltar a importância política e territorial das Assembleias Xukuru do Ororubá. Informar e orientar o povo é necessário para a continuação do trabalho. Além disso, como é debatido no *Longy-Abaré*, é indispensável também ouvir, saber quais os dilemas internos e buscar soluções. As Assembleias também reivindicam memórias indígenas e são uma das principais estratégias de territorialidade da etnia, carregando os mais diversos significados e conexões que território possui na Geografia: identidade, poder, vivência, entre outros.

As Cartas das Assembleias auxiliam a compreender melhor esse processo ao destacar momentos, solicitações e a filosofia do povo. Ademais, esses registros promovem às gerações atuais e futuras o entendimento sobre os processos passados pelas gerações mais antigas. As Cartas representam ainda vínculo e compromisso das lideranças com a população, ampliando o debate e buscando sanar as questões propostas.

Em meio a essas reivindicações, tem-se o Coletivo *Jupago Kreká*, visando conscientizar o povo por uma agricultura mais ligada ao sagrado, aos encantados, visto que, embora os fazendeiros tenham sido removidos do território, a mentalidade latifundiária ainda é latente no território. Muitos/as indígenas ainda mantêm pensamentos de produção que não estão alinhados à filosofia da etnia atualmente. Isso leva a reflexão de que a colonização pode ter acabado, mas a colonialidade permanece e deixa cicatrizes nos que foram oprimidos nesse processo.

O *Jupago Kreká* acabou por gerar “novas sementes”, como os grupos das mulheres e dos jovens, envolvendo outros discursos e ações. Como auge desse processo, tem-se a construção da Casa de Sementes e Centro de Formação em Agricultura Xukuru — Mãe Zenilda, um espaço para debates e rituais acerca da agricultura, além de contar com um banco de

sementes para que os agricultores e as agricultoras não mais precisem recorrer às sementes dadas pelo governo.

A agricultura como modo de vida, pregada pelo coletivo, vai além do sentido econômico de plantar, colher, comer e vender. A agricultura e sagrado sempre estiveram coadunadas, desde o início desta atividade pelo ser humano. A agricultura do sagrado visa fortalecer a relação entre as três Naturezas: Biológica, Espiritual e Humana, mais ainda, é um convite a perceber o ser humano como Natureza, diferente do que os modelos capitalistas de produção idealizam.

Para ampliar estas noções, foi fundamental o papel do Toré e do Terreiro da Boa Vista. O ritual é um sinal diacrítico para vários povos no semiárido e é multissemântico, tendo para o povo Xukuru do Ororubá os sentidos de agricultura, sagrado e território também. O Terreiro, por sua vez, materializa esse pensamento. É onde o material e o espiritual conversam, onde as três Naturezas se encontram. As discussões e orientações dos encantados são levadas para o território e para o fortalecimento da agricultura do sagrado.

Outro espaço importante a salientar é o CAXO da Boa Vista, onde se localizam o Terreiro e a Casa de Sementes. O espaço enaltece a agricultura do sagrado e revela como ela se relaciona à territorialidade Xukuru do Ororubá a partir da cooperação, solidariedade e reciprocidade, pontos relevantes para a união do povo e para o fortalecimento identitário. A ideia de comunidade é estimulada a partir dos plantios e colheitas, momentos de diálogos sobre a situação do território e de rememorar os antepassados.

É ainda no CAXO da Boa Vista que se notam os domínios e pontos de força relacionados à agricultura. São espaços de culto aos encantados, entendendo que eles estão ali plantando junto com a comunidade, afinal, quem cultiva as plantas na Natureza? É a partir de premissas como essas que o povo Xukuru do Ororubá entendem a atividade agrícola como prática sagrada, social e territorial.

Para marcar esse debate, ocorrem o *Longy-Abaré* e o *Urubá-Terra*, iniciando e terminando respectivamente o calendário agrícola deste povo originário. O *Longy-Abaré*, ao trazer sábios e sábias para partilhar as experiências da Natureza, contribui na construção da memória biocultural da etnia, visto que as pessoas mais velhas passam conhecimento para as mais novas e isso tende a se perpetuar. O *Urubá-Terra* é o diálogo final sobre as atividades anuais e produção no território e fecha o ciclo com a partilha de sementes, reforçando a cooperação e solidariedade já citadas aqui.

As relações do povo Xukuru do Ororubá com a agricultura e o território, visto que são imbricados intrinsicamente, se dá continuamente no cotidiano das pessoas. A partir disso,

diversas pesquisas podem e devem abordar estes temas, os símbolos e significados que cercam as três Naturezas.

Essa pesquisa não teve pretensão de se encerrar nesse estágio, pelo contrário, espera-se que a mesma possibilite caminhos para outros estudos em diversos campos científicos acerca do povo Xukuru do Ororubá, que ela convide outras pessoas a conhecerem filosofias e ideais que fogem do eurocentrismo. Conhecer povos indígenas, quilombolas, enfim, quaisquer comunidades tradicionais é resistir, enaltecer a luta, compreender outras visões de mundo.

Nesse sentido, espera-se que essa pesquisa possa contribuir para a própria ciência geográfica reconhecer e estudar outras perspectivas sobre seus conceitos fundamentais. Como exemplo, a “educação territorial” é ainda uma ideia incipiente, mas que pode e deve ser aprofundada. É necessário reconhecer e estudar outras noções de território, subvertendo as definições eurocêntricas que, embora importantes, se mostram insuficientes para analisar a realidade de povos originários, a exemplo dos Xukuru do Ororubá

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade pra imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALTIERI, Miguel. **Agroecologia**: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. 4. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ALVES, Adilson Francelino. Redes curtas e longas na Economia Solidária: Uma perspectiva comparada entre experiências brasileiras e argentinas. In: SAQUET, Marcos Aurelio; ALVES, Adilson (Orgs.). **Processos de cooperação e solidariedade na América Latina**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017, p. 143-168.
- ARAÚJO, A. L. O. **Una mirada agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: um presente de possibilidades**. Tesina (Maestría en Agroecología) – Universidad Internacional de Andalucía, 2011.
- ARAÚJO, André Luis Oliveira. **Reorganización social de los Xukuru do Ororubá y los desafíos para una agricultura y una gestión territorial sostenibles**: Resistencias e innovaciones socioambientales de un pueblo indígena en el Nordeste de Brasil. Tese (Doctorado em Recursos Naturales y Gestión Sostenible) – Universidad de Córdoba, Córdoba, 2019.
- ARAÚJO, André Luís Oliveira; ORDÔNIO, Iran Neves. Feira Xukuru do Ororubá: Conquistas em torno de uma Experiência de Comercialização de Alimentos de Base Ecológica. **Cadernos de Agroecologia**, v. 6, n. 2, 2011, p. 1-5.
- ARAÚJO, Marli Gondim de; ORDÔNIO, Iran Neves. A Casa de Sementes Mãe Zenilda e o fortalecimento da agricultura ancestral Xukuru. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 15, n. 39, 2020, p. 69-83.
- ARAÚJO, Marli Gondim de; SOUZA, Tiane Araújo de Paiva e. A sabedoria tradicional originária indígena: encontro de sábios e sábias e previsões para a agricultura Xukuru. **Cadernos de Agroecologia**, v. 13, n. 1, 2018, p. 8-13.
- ARESI, Cláudia. O território como suporte identitário para a cultura Kaingang. **Campo-Território: revista de Geografia Agrária**, v.3, n. 5, 2008, p. 264-279.
- ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ - PESQUEIRA-PE. **Projeto de construção da Casa de Sementes e Centro de Formação em agricultura Xukuru do Ororubá da Associação da Comunidade Indígena Xukuru do Ororubá**. Arcoverde: PRORURAL/IPA, 2016
- 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.

BISPO, Pedro Rodrigues. **Entrevista o Toré e a história do povo Xukuru do Ororubá.** [Entrevista cedida a] João Luiz da Silva Vieira. Pesqueira-PE, 2017.

BOGNI, André; MÜLLER, Helena de Lima; ALT, Júlio Picon; FERREIRA, Wellinton Nardes; PEREIRA, Viviane Camejo. Agroecologia e a reconexão com o sagrado: perspectivas para além da tríade ciência, prática e movimento. **Cadernos de Agroecologia**, v. 15, no 2, 2020, p. 1-5

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.

BOSI, A. **Dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.** Rio de Janeiro, RJ: 1850.

CHILDE, V. G. **A história cultural do homem.** Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1981.

CNBB/CIMI. **Terra é Vida.** 1984. Disponível em: <<https://documentacao.socioambiental.org/documentos/J1D00162.pdf>> Acessado em 31.08.2021

COSTA, Joaquim. **Sociologia da Religião.** Aparecida: Editoria Santuário, 2009.

CUNHA, Luiz Alexandre Gonçalves; ROSAS, Celbo Antonio R. da Fonseca. Economia solidária, desenvolvimento territorial e a formação de uma comunidade de resistência: o pré-assentamento rural Emiliano Zapata, Ponta Grossa/PR. In: SAQUET, Marcos Aurelio; ALVES, Adilson (Orgs.). **Processos de cooperação e solidariedade na América Latina.** Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017, p. 367-380.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DEMATTEIS, Giuseppe. O território: uma oportunidade de repensar a Geografia. In: SAQUET, Marcos Aurelio. **Abordagens e concepções de território.** 4ª ed. São Paulo: Outras expressões, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELDEN, Stuart. Terra, terreno, território. Traduzido por Marcio José Mendonça. **Geografares**, n. 21, 2016, p. 42–60.

ELIADE, M. **Histórias das crenças e ideias religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Da Origens ao Judaísmo.** Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** 4ª ed. São Paulo: Editora Martins Fonte, 2018.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** 5ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Prefácio. In: SAQUET, Marcos Aurélio. **Consciência de classe e de lugar, práxis e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017, p. 11-13.

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. Parecer antropológico: faccionalismo Xukuru. 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. 52-96

FIALHO, Vânia. Prefácio: Da Serra, do Toré e da Força dos Encantados. In: OLIVEIRA, Kelly. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014, p. 13-16.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. 1ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, v., p. 37-41.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. **RA'E GA: O Espaço Geográfico em Análise**, v. 5, 2001, p. 67-78.

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

GRÜNEWALD, Rodrigo Azeredo. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2008, p. 13-38.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HENRÍQUEZ, Bárbara; PIMENTEL, Boris. La colonialidad del territorio como articulación histórico-estructural del extractivismo en la América Latina. **Revista ALASRU**, n. 11, 2017, p. 119-149.

HOHENTHAL, JR. W. Notes on the Shucurú indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil. In: **Revista do Museu Paulista** (Nova Série), vol. 8, 1954, p.93-166.

ISLA, A. **Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado**. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2009, pp.127-145.

KOPENAWA, Albert, BRUCE, Davi. **A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPENDA, Geraldo. O dialeto Xukuru. **Doxa**, n. 10, 1962, p.11-23.

LIRA, Denise Batista de. **Os índios Xukuru do Ororubá na Ribeira do Ipojuca (Pesqueira/Poçoão): ambiente, memórias e história (1986-2010)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MARIA Xukuru. **Entrevista Retomadas do povo Xukuru do Ororubá**. Nome fictício. Pesqueira-PE, 2017

MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco 1659-1830**. João Pessoa: Idea, 1993.

MELO, Constantino José Bezerra de. **O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poçoão-PE)**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019

MELO, M. Etnografia Pernambucana: os Xucuru de Ararobá. In: **Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano**, vol. 33, 1935, pp. 43 – 45.

OLIVEIRA, D. **Arandu Nhembo"ea: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

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

OLIVEIRA, K. E. de. 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, 2009, p. 139-153.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **ASSEMBLEIAS INDÍGENAS COMO ESPAÇOS DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL O CASO DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ**. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 31, 2018, Brasília. **Anais...**, Brasília, 2018, p. 1-19.

ORDÔNIO, Iran Neves. **Entrevista a agricultura do sagrado no fortalecimento da identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá**. [Entrevista cedida a] João Luiz da Silva Vieira Pesqueira-PE, 2020

ORDÔNIO, Iran Neves. **Entrevista apontamentos sobre agricultura do sagrado**. [Entrevista cedida a] João Luiz da Silva Vieira Pesqueira-PE, 2019a.

ORDÔNIO, Iran Neves. **Entrevista o Terreiro de Toré da Boa Vista como espaço sagrado do povo Xukuru do Ororubá**. [Entrevista cedida a] João Luiz da Silva Vieira Pesqueira-PE, 2017.

ORDÔNIO, Iran Neves. **Fala no Terreiro da Boa Vista**. Pesqueira-PE, 2019b.

ORDÔNIO, Iran Neves. **Fala durante Encontro de Sábios/as do povo Xukuru do Ororubá**. Pesqueira-PE, 2019c.

ORDÔNIO, Iran Neves; VIEIRA, João Luiz da Silva; MACIEL, Caio Augusto Amorim. O Coletivo Indígena *Jupago Kreká* na promoção da agricultura do sagrado no espaço CAXO Da Boa Vista, Pesqueira-Pe. IN: Seminário Internacional de Geografia Agrária, 9, Recife-PE, 2019. **Anais...** Recife, UFPE, 2019.

ORORUBÁ FILMES. 2020. **Cartas das Assembleias Xukuru do Ororubá**. Disponível em: <https://sites.google.com/view/ororubafilmes/arquivos-para-baixar?authuser=0>; acesso em: 01 abr. 2021.

PEREIRA, Ângela. **Entrevista a agricultura do sagrado no fortalecimento da identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá**. [Entrevista cedida a] João Luiz da Silva Vieira. Pesqueira-PE, 2020.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1935.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1938.

PINTO, Estevão. **Etnologia Brasileira: Fulniô os últimos tapuias**. São Paulo, Nacional, 1956.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5(10), 1992, 200-212.

PRINTES, R. B. **Território e territorialidade**: revisando conceitos diante da complexidade da sociodiversidade. V Seminário Observatórios, Metodologias e Impactos. Unisinos, 2015

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

RAFFESTIN, Claude. Immagini e identità territorial. In: DEMATTEIS, Giuseppe ; FERLAINO, Fiorenzo. **Il mondo e i luoghi**: geografie delle identità e del cambiamento. Torino: IRES, 2003, p. 3-11.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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. 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.

SABOURIN, Eric. A economia de reciprocidade: herança e desafio dos povos e comunidades tradicionais. In: Colóquio Povos e Comunidades Tradicionais, 3, Montes Claros, 2014. **Anais...** Montes Claros, 2014, p. 1-26.

SACK, Robert. **Human territorially: its theory and history**. Traduzido por Holli Davis. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 4ª ed. São Paulo: Outras expressões, 2015b.

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, jan./jun. 2007, p. 55-76.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Consciência de classe e de lugar, práxis e desenvolvimento territorial**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017a.

SAQUET, Marcos Aurélio. Território, cooperação e desenvolvimento territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; ALVES, Adilson. **Processos de cooperação e solidariedade na América Latina** (Orgs.). Rio de Janeiro: Consequência, 2017b, p. 37-68.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015a.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Saber popular, práxis territorial e contra-hegemonia**. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

SILVA, B. B.; GONÇALVES, C. U. Agricultura Xukuru e a construção da identidade territorial no sertão de Pernambuco. In: Simpósio Internacional de Geografia Agrária,8/ Simpósio Nacional de Geografia Agrária, 9, Curitiba, 2017. **Anais...** Curitiba, UFPR, 2017.

SILVA, Beatriz Barbosa; GONÇALVES, Claudio Ubiratan; SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo; PINTO, Luana Elis Oliveira. *Limolaygo toype: as Assembleias Indígenas e a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá*. **Revista NERA**, v.23, n. 54, 2020, p. 186-211.

SILVA, E. Os povos indígenas e o Agreste: os Xukuru do Ororubá. IN: GUILLEN, Isabel Cristina Martins; GRILLO, Maria Ângela de Faria. **Cultura, cidadania e violência: VII Encontro Estadual de História da ANPUH de Pernambuco**. Recife: Editora UFPE, 2009a: 115-137.

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

SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Tellus**, v. 1, 2007, 89–102.

SILVA, Edson. Sua majestade, o boi! Invasões de fazendeiros e impactos ambientais em terras Xukuru (Pesqueira-PE). **Revista Ouricuri**, v.1, n.1, 2009b, p. 147-165.

SILVA, Edson. Os índios Xukuru e as Ligas Camponesas (Pesqueira, 1961). **Revista Crítica Histórica**, v.1, n. 2, p. 101-114.

SILVA, Edson; CUNHA, Maristela Casé; PINHEIRO FILHO, João Domingos. **O Ipojuca, um rio na História no Semiárido brasileiro**: caminhos de águas, de terra e de ferro. In: Rios e histórias: séculos XIX e XX. Manaus/AM 2021 (no prelo)

SILVA, João Bernardino da; SILVA, Lorena Bandeira da. Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida. **Logos & Existência**, v. 3, n. 2, 2014, p. 203-215.

SILVA, Juliana Adono. O acesso à terra pelos povos indígenas no Brasil: desafios e perspectivas. **Epistemologias do Sul**, v. 2, n. 1, 2018, p. 164-189.

SILVA, Whodson. A natureza muito nos ensina e a luta também: uma análise organizacional a partir das Assembleias do Povo Indígena Xukuru do Ororubá. **REVISTA DE ESTUDOS E INVESTIGAÇÕES ANTROPOLÓGICAS**, v. 4, 2017, p. 291-308.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

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

TAVARES DE LIMA, Jorge Roberto; SILVA, José Nunes da. Agroecologia e espiritualidades, o reencontro necessário. **Cadernos de Agroecologia**, v.13, n. 1, 2018, p. 7-14.

THIONG'O, N. W. 2017. **Desplazar el centro: la lucha por las libertades culturales**. Barcelona, Rayo Verde Editorial.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TORRES, Vanessa Cavalcanti de. **Trajetória de vida de jovens índios Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção –PE)**: pertencimento à etnia e projeto para o futuro. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

VALLE, Luciano Martínez. La crisis de los procesos de cooperación y solidaridad entre el campesinado andino de Ecuador. In: SAQUET, Marcos Aurelio; ALVES, Adilson (Orgs.). **Processos de cooperação e solidariedade na América Latina**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017, p. 13-36.

VIEIRA, João Luiz da Silva. “A agricultura é sagrada”: as práticas agrícolas do povo Xukuru do Ororubá como resistência. **Revista de Ciências Humanas Caeté**, v. 3, n. 1, 2021, p. 68-80.

VIEIRA, João Luiz da Silva. *Longy-Abaré* – O Encontro de Sábios/as da Natureza nas memórias e identidades do povo Xukuru do Ororubá. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. 7, n. 2, 2020, p. 1-12.

VIEIRA, João Luiz da Silva. **O Terreiro de Toré da Boa Vista como espaço sagrado do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE**. Monografia (Licenciatura em Geografia) — Instituto Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

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.

WELPER, Elena M. **Curt Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira**. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS-MN, 2002.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

XICÃO Xukuru. Direção de Nilton Pereira. Olinda: TV Viva, 1995. 1 DVD. Documentário.