



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA

**DINÂMICAS SOCIAIS E ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS: A
ORGANIZAÇÃO SOCIAL XUKURU NO PROCESSO DE RETOMADA**

Hosana Celi Oliveira e Santos

RECIFE - 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA

**DINÂMICAS SOCIAIS E ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS: A
ORGANIZAÇÃO SOCIAL XUKURU NO PROCESSO DE RETOMADA**

Hosana Celi Oliveira e Santos

Orientadora Vânia Fialho

RECIFE - 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA

**DINÂMICAS SOCIAIS E ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS: A
ORGANIZAÇÃO SOCIAL XUKURU NO PROCESSO DE RETOMADA**

Hosana Celi Oliveira e Santos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Sociologia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação da Professora Doutora Vânia Fialho, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

RECIFE - 2009

Foto capa: Hosana Santos, 2008. Pintura feita em homenagem a Xicão Xukuru por Geraldo Bananeira: Cimbres, 24/05/2007

Santos, Hosana Celi Oliveira e
Dinâmicas sociais e estratégias territoriais : a organização social
Xukuru no processo de retomada / Hosana Celi Oliveira e Santos . -
Recife: O Autor, 2009
161 folhas: Il., fotos, tab., mapas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco.
CFCH. Antropologia. 2009.

Inclui: bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Índios – Xukuru. 3. Movimento indígena. 4.
Relações étnicas. 5. Organização social. I. Título.I. Título.

39
390

CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)

UFPE
BCFCH2010/86

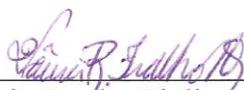
HOSANA CELI OLIVEIRA E SANTOS

**“ Dinâmicas Sociais e Estratégias Territoriais: A Organização Social
Xukuru no Processo de Retomada”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 15/07/ 2009.

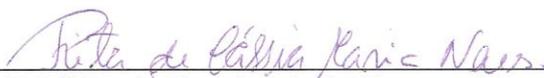
BANCA EXAMINADORA



Profª Drª Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE



Profº Drº Renato Monteiro Athias (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE



Profª Drª Rita de Cassia Maria Neves (Examinadora Titular Externa)
Universidade de Pernambuco - Petrolina

In Memória:
Maninha Xukuru-Kariri
João Jorge Xukuru

Para Dona Zenilda, Doca, Dona Maria,
Minha Mãe, tias, primas, cunhadas, sobrinhas e amigas,
Para Ceíça Pitaguary,
Para todas as mulheres guerreiras indígenas e não
indígenas

AGRADECIMENTOS

Ao Pai Tupã, a Mãe Tamain e aos "encantos de luz" por guiarem esse trabalho;

Às mulheres e homens Xukuru do Ororubá que deram significado a este trabalho;

Em especial ao cacique Marcos, Bel, Milton Cordeiro, Doca, Dona Zenilda, Cris, Ceíça Pitaguary, Uilton Tuxá, Neguinho Truká e todos da APOINME que me acolheram muito antes dessa jornada e pela amizade e carinho.

Agradeço com gratidão aos meus pais Miguel e Glória, aos meus irmãos, à toda minha família e ao meu companheiro Cilos por ter me dado apoio incondicional e suporte afetivo para que eu conseguisse finalizar essa tarefa;

Ao meu irmão Climério, minha cunhada Andréa, Cristina, Daniel e Abraão por terem contribuindo na minha permanência em Recife;

À Fátima Falcão e Eliete pelas correções do trabalho, além do carinho dispensados a mim;

Agradeço a minha orientadora Vânia Fialho por ter topado essa jornada e me incentivado sempre a dar mais um passo a frente. A ela devo agradecer-lhe mais por ter conseguido fazer com que eu terminasse esse trabalho;

Aos meus amigos e colegas Kelly, Edson Silva, Ângelo Bueno, Roberto Saraiva, Claudinha, Priscilas, Nonato, Glauco, Xuxu e Lígia, Ugo, Marcelão e Marcelo, Greilson, Thiago;

À Regininha, Ana Maria e Miriam pelas orientações e apoio em momentos difíceis;

Aos professores e professoras que me fizeram trilhar o caminho da Antropologia e ao professor Renato Athias, Parry Scott, Lady Selma e Tito pelas indicações oportunas;

Por fim, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE e a CAPES que me concedeu a bolsa de estudos.

RESUMO

Este trabalho pretende analisar as lutas políticas, a dinâmica social e as práticas organizacionais do povo indígena Xukuru do Orurubá, localizado entre os municípios pernambucanos de Pesqueira e Poção, a 216 quilômetros do Recife. Sua população somava, em 2008, 12 mil pessoas, segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), residentes em uma Terra Indígena de 27.555ha, distribuída em 24 aldeias e dois bairros do município de Pesqueira. O trabalho de campo, de cunho etnográfico, se deu entre maio e agosto de 2008. Nossas considerações se atêm ao processo de territorialização tendo como foco as retomadas e as práticas rituais, considerando como essas estratégias políticas exerceram um papel central na modificação da forma de organização política do povo Xukuru, a partir das mudanças políticas de 1980. Um fator que evidencia essa mudança política é uma intensificação da participação das mulheres. Enfim, esse estudo se destina ao entendimento de como, diante deste campo modificado de atuação indígena, os Xukuru tem afirmado suas especificidades e estão envolvidos numa luta política que tem vários fatores convergindo. Entretanto, merece um olhar mais atento sobre como as mulheres Xukuru estão se articulando em cada um dos setores da luta. Uma vez que, verificamos que as estratégias utilizadas amenizam conflitos sociais, mas também refletem um novo momento implicando na criação de condições para manutenção da organização política e reforçando os laços de solidariedade dos Xukuru, bem como, proporcionando um novo olhar sobre as formas de atuação que envolvam homens e mulheres, inseridos nessa sociedade indígena.

Palavras-chave: Etnicidade, Movimento Indígena, Organização Social, Retomadas.

ABSTRACT

This work attempts to analyze the struggle politics, social dynamics and the practical organization of the indigenous people Xukuru from Ororubá, located in the pernambucanos between cities of Pesqueira and Poção, the 216 kilometers of Recife. Her population it added 12 a thousand people, of according with Fundação Nacional do Índio (FUNAI), resident in an Indians Land of 27.555ha, distributed in 24 villages and two quarters of the Pesqueira city. The field work, of etnografic mint, was between May and July of 2008. Our considerations keep of the territorialization process having as focus the retaken and the practical rituals, considering as these strategies politics had exerted a central paper in the modification of the organization form politics of the Xukuru people, from the changes 1980 politics. A factor that evidence this change politics is an intensification of the participation of the women. At last, this study if it destines to the agreement of as in front of this modified field of indians acting, the Xukuru has affirmed its specif and is involved in a struggle politics that has some factors converging. However, it deserves a more intent look on as the Xukuru women are if articulating in each one of the sectors of the struggle. A time that, we verify that the used strategies brighten up social conflicts, but also they reflect a new moment implying in the creation of conditions for maintenance of the organization politics and reinforce the bows of solidarity of the Xukuru, as well as, a providing new to look at on the acting forms that involve men and women, inserted in this indians sociedad.

Keywords: Ethnicity, Moviment Indians, Social Organization, Retaken.

*“Vamos unir a força do Ororubá,
Se unam a força do Ororubá!”*
(Toada Xukuru)

O Outro Mundo De Xicão Xucuru

Fred 04/Mundo Livre S/A

Numa faixa de terra
de 28 mil hectares,
localizada no agreste pernambucano,
habitam cerca de 8 mil seres da espécie humana

Eles não querem vingança
eles só querem justiça
querem punição para os covardes
assassinos de seu bravo Cacique Xicão
distribuídos por 23 aldeias,
permanecem resistindo
após quase 500 anos
de massacres e perseguições
reivindicando nada menos
que o reconhecimento e a demarcação
da terra sagrada que herdaram
de seus ancestrais

"Ele não vai ser enterrado,
ele não vai ser sepultado
Ele vai ser plantado,
para que dele nasçam novos guerreiros"

As autoridades policiais tinham pleno conhecimento
dos atentados e das ameaças
Ainda assim nada fizeram para evitar
mais este crime,
muito conveniente
para os latifundiários da região.

Comenta-se que alguns deles
têm parentesco com certos figurões
da república branca
Entre eles um apelidado pelos federais
de "Cacique Marcão"

"Ele não vai ser enterrado,
ele não vai ser sepultado
Ele vai ser plantado,
para que dele nasçam novos guerreiros,
minha mãe natureza.
Ele vai ser plantado assim como vivia,
debaixo das vossas sombras,
para que de vós nasçam novos guerreiros,
minha mãe natureza, que a nossa luta não pára".

LISTA SIGLAS

AIS - Agente Indígena de Saúde
AISAM - Agente Indígena de Saneamento
AMARN – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMITRUT – Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié
APOINME – Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ATL – Acampamento Terra Livre
CCLF – Centro de Cultura Luiz Freire
CEB's – Comissões Eclesiais de Bases
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CISXO - Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COPIXO – Comissão dos Professores Indígenas Xukuru do Ororubá
DOU – Diário Oficial da União
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional do Índio
GT – Grupo de Trabalho
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
ONG – Organização Não-Governamental
OXFAN - Associação Recife-OXFORD para Cooperação ao Desenvolvimento.
PIN – Posto Indígena
PT – Partido dos Trabalhadores
SEAMPO - Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares.
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SUDENE – Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste
TI – Terra Indígena
UFPB – Universidade Federal de Paraíba
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco
UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância.

SUMÁRIO

• Prólogo	15
• Introdução.....	22
• Estratégia Teórico-Metodológica	24
• Argumentação Teórica	24
• O Campo e a metodologia	26
• O Povo Xukuru: revisão de literatura	31
 Capítulo 1.....	 39
• 1 - Formas de organizações e movimentos indígenas: a questão indígena e a emergência de uma prática política	41
 Capítulo 2	 56
• 2 -Reconquistando o território: territorialização, lutas e resistência	57
• 2.1 - A retomada	57
• 2.2 - Participação e mobilização	75
• 2.3 - Atividades desenvolvidas	84
• 2.4 - A organização da família	85
• 2.5 - A organização política do povo Xukuru	88
 Capítulo 3	 95
• 3 - Rituais de políticas ou políticas de rituais: os Xukuru e suas práticas	96
• 3.1 - O poder de reforçar os laços de solidariedade e a manutenção de sinais diacríticos	96
• 3.1.1 - O mibim e o mestre da gaita	109
• 3.1.2 - Os terreiros	114
• 3.2 - O poder de moldar as vidas das pessoas	116
• 3.3 - Possibilidades de mudanças	124

Capítulo 4	134
• Considerações Finais	135
• Referência Bibliográfica	140
• Anexo 1	146
• Anexo 2	147
• Anexo A	155
• Anexo B	158

PRÓLOGO

No início da minha graduação no bacharelado em Ciências Sociais, na Universidade Federal da Paraíba – UFPB, procurei um grupo de pesquisa para participar. Não queria um grupo de pesquisa qualquer, queria O GRUPO. Foi quando Estevão Palitot me chamou para ir a uma reunião do GT Indígena do SEAMPO. – Só para conhecer. (Disse ele). Fui e a partir de 1999 minha vida mudara em concepções, conceitos e crenças. No SEAMPO com a Profª Neta, Capitão Potiguara, Kelly Oliveira, Fernando Souza, Estevão Palitot e outros/as que por ali passaram enquanto eu ali estava, foi onde comecei a dá meus primeiros passos na trilha complexa sobre as questões indígenas.

Em junho de 1999, conheci os Xukuru. Era a primeira vez que pisava na Terra do Reino do Ororubá. São João, Vila de Cimbres... Ritos, mitos e lutas que começavam a se desvelar diante de mim. No decorrer da trilha, conheci várias lideranças de diversas etnias e também companheiros/as não indígenas que enriqueceram meu caminhar mostrando-me a diversidade étnica existente no Nordeste.

Em 2007, fui aprovada no mestrado em Antropologia, nesta Instituição o que me possibilitou vislumbrar ainda mais esse caminhar. Trilhar esse caminho não é fácil... Rever conceitos de uma formação escolar precária, onde o que nos repassam sobre índios é uma homogeneidade cultural exótica e que existia em um passado longínquo... Vivenciar no presente essa riqueza cultural que tantos tentam ocultar e outros tantos lutam por dá sua visibilidade... Rever suas próprias crenças, conceitos e preconceitos... Observar a luta incessante por dignidade, por ideais coletivos, pela terra ancestral, por valores, por sobrevivência... Mas também ver pessoas tombando na luta, pessoas serem massacradas e pagando por algo que não cometeram... ver mãe tendo seus filhos assassinados, esposas ficarem viúvas, filhos perderem seus pais, amigos... Pensar em quantas pessoas vão precisar morrer ainda para terem seus direitos respeitados... Sentir tristeza, alegria, companheirismo, traição, lealdade, indignação, medo, paz, sentir a força da Natureza pulsando... Tudo isso e muito mais fizeram e fazem parte desse percurso que ainda trilho.

Pesquisar uma cultura, um povo os mesmo um tema específico, exige um trabalho de dedicação e inserção no meio do universo que se quer ou se pretende compreender melhor. Inserir-se neste meio, o saber, o ouvir, o saber falar, o saber escrever como nos escreveu Roberto Cardoso de Oliveira no livro intitulado “O trabalho do antropólogo”. Em campo

percebemos que o trabalho não se resume a ouvir, a saber falar, a saber escrever. O saber chegar, o saber esperar, mas também o saber sair do campo são aspectos essenciais para um trabalho de pesquisa.

O saber chegar: entrar no cotidiano e perceber as nuances desse dia-a-dia, criar as redes de relações. Esperar o tempo daquele espaço e daquelas pessoas, respeitar o ritmo de vida e das relações criadas. E o saber sair quando o envolvimento está demasiado e pode impedir que você perceba determinadas coisas. E assim, cair na roda gigante da vida com seus altos e baixos e seus emaranhados fios e ir destrinchando a linha e tecendo história, percebendo, elencando e construindo elementos que ajudem a melhor visualizar o campo. E o tempo vai mostrando isso. Mas o tempo não é o mesmo em todo lugar e, como acadêmicos, temos um tempo restrito para concluir nosso campo, analisá-lo, sistematizá-lo, e construir a dissertação, temos prazos, um curto prazo por sinal. Muitas vezes esse tempo não é o que achamos suficiente, mas precisamos trabalhar em cima das limitações também, e estas não são poucas.

Meu trabalho de campo início dessa forma: Viajei para a Terra Indígena Xukuru do Ororubá, no dia 9 de maio, meu aniversário, para dar continuidade ao trabalho de campo. O dia estava chuvoso, mas tive que viajar mesmo assim, pois havia me comprometido em estar lá dia 10 de maio, pela manhã, para participar da reunião das mulheres Xukuru. Chegando à rodoviária da cidade do Recife, conhecida como TIP (Terminal Integrado de Passageiros) não consegui pegar o ônibus das 13h, somente o das 15h. Isso significava que chegaria em Pesqueira à noite e, conseqüentemente, teria problemas com o transporte para subir até a área indígena, mas precisamente, aldeia de vila de Cimbres. Dito e feito. Além da chuva, tive que esperar até as 22h por um dos carros que transportam os estudantes Xukuru da aldeia para o centro de Pesqueira. Doca havia me dito que eu informasse ao motorista que ela e seu Chico Jorge – indígena representante da aldeia de Vila de Cimbres – pediram para que ele me levasse até a aldeia. O motorista me ouviu e prontamente pediu que eu entrasse no carro e seguimos em direção à aldeia. Por volta das 23:30h chegamos à Cimbres. O caminho além de acidentado, contendo várias curvas, possui muitos buracos na pista. A chuva forte e a neblina que atrapalhavam a visão da estrada, A grande possibilidade de encontrar animais na pista tornava o caminho ainda mais perigoso. Ao chegar à casa de Doca, ela me apresentou suas filhas e sua neta – Lidiane, Montanha e Estefani, respectivamente – conversamos um pouco sobre a viagem, ela me mostrou o quarto no qual ficaria hospedada, que era de Montanha – sua filha mais nova, tomamos café e fui dormir.

No dia seguinte, acordamos cedo e fomos – Eu, Doca e Ana - para aldeia São José, de carona no caminhão que estava levando os jovens do teatro e do áudio-visual para lá. Lá em São José pegaríamos um carro para aldeia Pé de Serra dos Nogueiras, onde aconteceria a reunião. Ao chegarmos no colégio da aldeia São José estava acontecendo a reunião do conselho de lideranças Xukuru e paralelo, em duas salas próximas, a oficina para jovens do áudio-visual e os ensaios do grupo de teatro. Doca foi falar sobre o transporte com Agnaldo – representante da aldeia de Pé de Serra dos Nogueiras, vereador, professor e conselheiro do COPIXO. Enquanto isso, fui revendo as lideranças que conhecia e falei com Marcos Xukuru (atual Cacique) e Dona Zenilda (sua mãe) que eu estava em Cimbres dando seguimento à pesquisa do mestrado.

Agnaldo – professor e liderança Xukuru representante da aldeia Pé de Serra - havia combinado com Doca de disponibilizar o transporte para nos levar a aldeia Pé de Serra dos Nogueiras. Nesse momento, Doca ficou sabendo por ele que havia se esquecido de conseguir o carro. Ele então foi providenciar o transporte com Sil – técnico agrícola e representante do PECAT. Sil prontamente nos levou até lá. Chegando no destino previsto, fomos à casa de Maria; esta, junto com Vilma, esposa de Agnaldo, são as representante das mulheres da região da Serra. Vilma não se encontrava e ao conversarmos com Maria, descobrimos que a suplente de Doca – Almira - havia desmarcado a reunião e não tinha avisado a Doca o que causou um clima tenso. Voltamos para São José e assistimos parte das reuniões do conselho de lideranças e retornamos a Cimbres. Fiquei chateada com o desencontro da reunião. Esta foi remarcada diversas vezes, mas não aconteceu, pelo menos não enquanto eu lá estava. Confesso que fiquei meio desanimada a principio. Mas o que fazer? Voltar?

Fui percebendo meu próprio preconceito. Em campo, todos nós gostaríamos muitas vezes de encontrar aquilo que propomos pesquisar de maneira uniforme e arrumada, mas a realidade, ao contrário, se configura muitas vezes disforme, heterogênea e múltipla. O tempo estava chuvoso e não ajudava no deslocamento, mesmo assim resolvi ficar para Assembléia Xukuru e ver como dar continuidade ao campo. Nesse momento senti que estava no tão temido trabalho de campo, mas ao mesmo tempo este se delineou apaixonante.

Nos dias que antecederam a Assembléia, fui observando e vivenciando o dia-a-dia da aldeia. Às 5:30h a “padaria” – uma mercearia que vende pão – já estava aberta. Essa mercearia fica em frente à casa de Doca, do outro lado da rua. Quem tomava conta era uma senhora, junto com seu marido. Conheci Ana, mãe solteira com relacionamento conturbado, possui 4 filhos – 2 meninos e 2 meninas. Sobrevive com o dinheiro da bolsa escola de 3 filhos e parte da aposentadoria que a madrinha dela, idosa, repassa para ela, além da ajuda que um

dos pais dos meninos envia e também de trabalhos extras – “bicos” - que ela realiza. Maria, irmã de Doca, também mãe solteira com 3 filhos, sendo a do meio uma menina. Também recebe bolsa escola de 2 filhos e apenas o pai do mais novo – que é um bebê - contribui com uma ajuda para as despesas do filho. Lidiane, filha de Doca tem uma filha com 3 anos e estava grávida do segundo. O atual companheiro dela estava preso e o pai da filha contribuía com uma ajuda mensal. Ela recebe bolsa escola que está no nome do pai dela. Este mora em Recife. Lidiane passa um pequeno percentual desse dinheiro para Montanha, sua irmã mais nova. Doca tem 3 filhas e se separou do marido há mais ou menos 3 anos. É professora da educação infantil e sustenta as 2 filhas que moram com ela. A mais velha mora com o marido em outra aldeia.

Fui observando os múltiplos papéis assumidos pelas mulheres: mãe, filha, vendedora, agricultora, empregadas domésticas, professoras, faxineiras, secretárias, agentes de saúde, merendeiras, enfermeiras, *tuxá* – ajudante do pajé, mas acima de tudo mulheres que lutam no seu cotidiano.

Na primeira semana que lá estava, fui chamada para participar do ritual no terreiro de Cimbres – os rituais acontecem ordinariamente aos domingos. No entanto, nas quintas-feiras alguns poucos médiuns também se reúnem para realizar rituais. Quando há necessidade, marcam mais outro dia na semana. Durante o período de campo, houve semanalmente rituais nas quintas-feiras e no domingo. Exceto 3 dias que seu Chico Jorge teve que viajar para reuniões. Além de ser o atual representante da aldeia de vila de Cimbres, Seu Chico Jorge também toma conta do terreiro desta aldeia. O terreiro foi aberto em 2005 e se encontra a mais ou menos 3 km da parte central da aldeia dentro da mata. Antes, as pessoas dessa aldeia participavam semanalmente dos rituais no terreiro de Sucupira que é realizado aos sábados e cujo responsável era seu João Jorge – falecido em outubro de 2008. E também participavam no terreiro em Pedra D’água que está meio desativado, pois segundo relatos só está acontecendo rituais no dia de Reis, 06 de janeiro. Há um terreiro também na aldeia Mascarenhas e em Pé de Serra dos Nogueiras, mas não tive a oportunidade de ir.

Ao participar do ritual, percebi a presença ativa de Dona Maria, moradora de Cimbres e médium, e lembrei de já tê-la visto em outros momentos religiosos. Doca é amiga de Dona Maria, o que proporcionou que eu me aproximasse dela e tivéssemos momentos de conversas informais. Semanas depois marquei com ela para entrevistá-la. Após o ritual de São João, que terminou às 6h da manhã, ela me chamou para dormir em sua casa. Conversamos sobre diversos assuntos e no final da manhã eu realizei a entrevista planejada. Eu havia conhecido a filha dela, Adriana, que faleceu de parto, na retomada de Santana. Conversamos sobre ela. O

fato de eu ter participado, mesmo que por um breve momento da retomada e de ter conhecido e feito amizade com a filha dela deu uma aproximação maior para que ela se dispusesse a falar.

Em seguida, fiz contato com seu Milton (representante da aldeia Jitó) e seu Antônio Medalha (tocador de Memby, flauta) que já me conheciam dos trabalhos realizados pelo SEAMPO, mas também por terem lembrado que eu participei da retomada de Santana e da conferência em Coroa Vermelha-Ba, em 2000. Seu Milton me convidou para passar uns dias na casa dele em Gitó para eu entrevistá-lo e também conhecer algumas aldeias da região da Ribeira que eu não conhecia. Seu Milton é a liderança Xukuru mais antiga, representante de Gitó desde antes de Xicão assumir o cacicado. Participou de praticamente todas as retomadas. No ritual de São Pedro, nos encontramos e remarcamos a entrevista; fui para Gitó e fiquei na casa dele por 2 dias. Gravei entrevista com ele e depois Seu Milton me apresentou 2 filhas e 1 filho dele. Entrevistei o rapaz, seu filho que é AISAN (Agente Indígena de Saneamento) e sua filha Cida que é agente de saúde. Ambos moram próximos a ele. Durante a entrevista, Cida sugeriu que eu conversasse com Bel – Isabel, esposa do cacique e secretária do pólo do posto de saúde da Aldeia São José.

No segundo dia fomos a Caípe, Brejinho e Gitó; passamos o dia visitando essas aldeias. Nesse percurso seu Milton me apresentou sua irmã, Paula Francinete, e Dona Zefinha parteira. Realizei entrevistas com as duas. Coletei alguns materiais com seu Milton. Tirei Xerox do material que ele me disponibilizou. Ao retornar para Cimbres, seu Chico Jorge e Doca me indicaram que eu falasse com Lia também. Ela havia participado do último encontro das mulheres guerreiras de Pernambuco, além de ser agente de saúde. Ao participar de uma capacitação com os jovens Xukuru sobre piscicultura, na escola da aldeia São José, vi que os jovens do Teatro estavam ensaiando na outra sala e Lia os acompanhava. Aproveitei e marquei com ela para conversarmos e, prontamente, ela se disponibilizou a ser entrevistada.

Marquei com Neide e com Néa, professoras e Conselheiras da COPIXO, mas não consegui realizar as entrevistas, somente conversas informais. Marquei com Isabel para ir ao pólo para entrevistá-la e pegar algumas informações; já havíamos conversados informalmente algumas vezes. Quando fui ao pólo ela estava ocupada com o expediente de trabalho. Mas se disponibilizou e pude entrevistá-la e acessar alguns dados do pólo.

Durante a Assembléia Xukuru foi anunciado publicamente pelo pajé que a pessoa que irá lhe substituir será Lica – sua irmã. Achei importante procurá-la e entrevistá-la. Isso foi possível quando fui ao pólo me encontrar com Isabel. Antes de sair encontrei com Lica que é

enfermeira do pólo e liderança religiosa. Perguntei se poderia entrevistá-la e ela também prontamente se dispôs.

Marquei a entrevista com seu Antônio Medalha (tocador do *Memby*, flauta), figura religiosa importante para os Xukuru e participante ativo da luta pela terra. Mas, quando chegava à sua casa ele não estava, após 3 ou 4 tentativas foi que obtive êxito. e, Ao final da entrevista, sua esposa veio até a sala onde estávamos e Seu Medalha me apresentou, aproveitei e fiz uma entrevista rápida com ela. Tirei fotos deles e também de seu Medalha com o tacó ou *farda* – roupas Xukuru utilizadas nos rituais. Perguntei a seu Medalha se ele tinha fotos das retomadas e ele disse que tinha umas fotos antigas. Quando me mostrou era o livro de Vânia Fialho. Achei interessante o uso que eles fazem desse material e mostram com orgulho a afirmação de sua identidade e que fazem parte da História de luta deste povo. Outras visitas foram realizadas e tive o prazer de participar dos rituais do Xukuru tais como: Dia 20 de maio, São João, São Pedro, Nossa Senhora das Montanhas e dos rituais semanais fechados no Terreiro de Cimbres e do ritual que participei no terreiro de Sucupira, entre outros.

Nesses momentos, observa-se como a vida se insere e se entrelaçam na trajetória de vida pessoal e coletiva e como eles reelaboraram as próprias narrativas, se apropriando desses instrumentos e reconstruindo sua realidade.

Era bom levantar cedo com o friozinho da Serra do Ororubá e tomar um pequeno (como eles chamam um copo americano cheio de café) a toda e qualquer hora do dia ou da noite, partilhar vivências. Lembro-me de uma frase do filósofo Heráclito: “Um homem não entra duas vezes no mesmo rio. Da segunda vez não é o mesmo homem nem o mesmo rio” (Heráclito). Muda-se a água, muda-se o próprio homem. Não somos os mesmos porque a cada momento acontece algo novo, pensamentos novos e nos damos conta que mudou a nossa própria vida. O rio, o mundo, a vida, a cultura, são dinâmicos. Os Xukuru já não eram os mesmos e eu já não era mais a mesma.



Foto: Hosana Santos, 2008. Vista da Aldeia São José e Açude da Retomada de Santana/TI-Xukuru.

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Este trabalho versa sobre as lutas políticas e as práticas organizacionais do povo indígena Xukuru do Orurubá e a emergência de novas formas de configuração de sua organização, tendo em vista o contexto atual. Esse povo indígena que habita a região que se localiza entre os municípios pernambucanos de Pesqueira e Poção, a 216 quilômetros do Recife.

O interesse pela temática indígena surgiu em 1999, quando tive a oportunidade de integrar-me ao Setor de Assessoria a Movimentos Populares - SEAMPO, no qual atuei na condição de estagiária do Grupo de trabalho - GT Indígena, que desenvolvia projetos de educação escolar indígena e valorização cultural junto ao povo Potiguara, da Paraíba. Através dos projetos denominados A questão indígena no Nordeste e Uma nova lição, o SEAMPO promoveu ações de etnodocumentação, coletando imagens de vídeo e fotografia que posteriormente documentados foram entregues aos índios. Estas últimas ações me levaram aos Xukuru/PE e à posterior realização deste trabalho.

Por meio das pesquisas de campo durante a graduação, tive a oportunidade de conhecer a vida desta etnia observei como os Xukuru se organizavam em relação à educação, saúde, subsistência, religiosidade e como se deu o processo de conscientização política pelos direitos indígenas. Percebi que, as suas formas de resistência estavam ligadas, sobretudo, à religiosidade, tendo como foco a luta pelo território e por sua identidade étnica. Dentro dessa reflexão, observei que, Zenilda Araújo e seu esposo Xicão, então cacique Xukuru, tornaram-se personagens fundamentais desse percurso histórico, configurando-se como o fio condutor dessa história de resistência e afirmação étnica. Procurando dar continuidade à pesquisa realizada durante a graduação, ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA/UFPE, além de participar como pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade – NEPE/UFPE. Este estudo apresenta-se como aprofundamento, ou mesmo uma continuidade das pesquisas desempenhadas naquela época.

A **retomada** e os rituais constituem um universo de relações sociais. Os Xukuru denominam **retomada** a ação de ocupar terras tradicionais, ou seja, que pertenciam à seus antepassados e que foram expropriadas por fazendeiros. Os Xukuru realizaram **retomadas** em partes de seu território, tais como: sede de fazendas, escolas, áreas abertas, entre outros. Considero as **retomadas** como *locus* privilegiado para a compreensão das relações sociais e

do campo político onde está inserido o movimento de luta pela terra e, portanto, destaca a principal motivação de articulação política dos Xukuru nos últimos vinte anos. Nele, pode-se perceber as relações familiares, políticas e sociais. Foi através dessa ação política que os Xukuru construíram um novo modo de vida reafirmando sua identidade étnica através de seu cotidiano de luta pela terra. Ao investigar a realidade dos Xukuru que participaram das **retomadas**, procuro enfatizar essa instituição, a “**retomada**”, como fio condutor principal que interferiu diretamente nas vidas das pessoas desta etnia como um todo e que constitui um contexto em que parece possível ler as dinâmicas mais recentes na organização social dos Xukuru. Dentro deste universo percebemos a emergência do papel e da participação das mulheres na mobilização política.

ESTRATÉGIA TEÓRICO-METODOLÓGICA:

Argumentações Teóricas

Há certo tempo, na antropologia, vem se evidenciando discussões e reflexões acerca do sentido político da etnicidade. Diversos trabalhos vão trazer a perspectiva de politização das questões indígenas. Deste ponto de vista teórico, utilizo como referencial dessa pesquisa, os estudos de Melucci (2001) e Wolf (2003) que versam sobre ação política, ação coletiva, mobilização, organização, relações de gênero, cotidiano, relações de poder, trabalho, família e ritos como categorias inseparáveis. A partir dessas perspectivas ressalto o papel de atividades desenvolvidas pelos Xukuru para o sustento da família e para a relação com o mercado, bem como, suas participações nas mobilizações, na organização Xukuru e nas práticas rituais desta etnia.

A construção da categoria **retomada** por parte dos movimentos indígenas do Nordeste e dos homens e mulheres Xukuru serviu como fio condutor para a análise da proposta desse trabalho. Esta categoria não surge naturalmente de uma tomada de consciência, mas dentro de um espaço de disputas, sobretudo política, bem como de posições sociais na tentativa de mobilizar recursos sociais.

Como enfatiza Wolf:

As questões de significado não precisam subir ao nível da consciência [...] O poder está implicado no significado por seu papel na sustentação de uma versão de significação como verdadeira, fecundo ou pelo contar outras possibilidades que possam ameaçar a verdade, a fecundidade ou a beleza.

Todas as culturas estabelecem significações e tentam estabilizá-las contra possíveis alternativas (WOLF, 2003, p.337).

Nas narrativas, ser liderança aparece como uma forma de ter ação política, é um tipo de prestígio não só interno ao povo, mas também externo. A atuação de lideranças é também avaliada pelos benefícios que estas conseguem para seu povo e também por sua inserção no movimento indígena local, regional e nacional, além do acesso e apoio de organizações não governamentais e outras parcerias e também de um diálogo com órgãos do Governo. É necessário, pois, um olhar sobre as relações desta etnia e seus discursos identitários. Como enfatiza Wolf (2003), ao chamar a atenção para o fato de que o poder que sustenta a normalidade estabelecida nas relações pode estar inconsciente ou invisível. As **retomadas** surgiram de mobilizações que envolveram mulheres e homens indígenas, bem como seus contextos étnicos. Essa ação vai resultar em formas estratégicas de atuação, metas e características organizacionais distintas.

Compreender a identidade coletiva como categoria teórica de análise permite explorar as diferentes abordagens do conceito de identidade coletiva e novas configurações sociais, contribuindo para uma análise da ação coletiva. Assim, ao analisarmos as narrativas dos Xukuru, privilegiarmos a interação entre ação social e política. Melucci aponta que “o agir coletivo não é o resultado de forças naturais ou leis necessárias da história, vem, de outro lado, simplesmente do produto de crenças e de representações dos atores” (2001, p.31).

As **retomadas** propiciaram mudanças no âmbito individual e coletivo dos Xukuru, provocando motivações de esperança em um futuro melhor e o desejo de mudanças. Nesse sentido, as ações de **retomada** contribuíram para um desequilíbrio estrutural entre opressor e oprimido, fazendeiros e indígenas. Essa correlação de forças vai resultar em novas formas de poder, novas violências. Pois, como mostra Melucci (2001), a origem e o êxito das formas de ação coletiva são de caráter heterogêneo. Os movimentos não são homogêneos, sua origem é heterogênea e produzem novas formas de poder e violência. Como teórico dos movimentos sociais contemporâneos e da ação coletiva, Melucci (2001) chama a atenção para a importância da ação coletiva e da construção da identidade nos movimentos sociais.

Para ele, os movimentos sociais atingem a sociedade de forma ampla e nos fazem buscar compreender seus significados não só por suas manifestações coletivas, mas também pelos valores criados por eles e pelas novas práticas que se consolidam:

Quando se fala de movimento social, refere-se, geralmente, a um fenômeno coletivo que se apresenta com certa unidade interna, mas que, no seu interior, contém significados, formas de ação, modos de organização muito

diferenciados e que, frequentemente investe uma parte das suas energias para manter unidas as diferenças (MELUCCI, 2001, p.29).

Percebe-se que, tais movimentos, surgem devido a uma ação coletiva em situações nas quais o sistema é tomado por uma crise em alguns de seus aspectos. De fato, os Xukuru são atores de conflito que se baseiam na solidariedade, lutam com outros atores sociais pela apropriação dos recursos, nesse caso a posse da terra, recurso esse valorizado pelos dois lados – fazendeiros e indígenas. Melucci (2001) chama a atenção ainda para a necessidade de se levar em conta a identidade coletiva como produto de trocas, decisões, negociações e conflito entre atores, o que contribui para o complexo de relações que envolvem homens, mulheres, crianças, jovens e idosos junto com seus desejos e necessidades. Esse mesmo autor critica a valorização da “novidade” e afirma que, os “novos movimentos sociais” não são tão novos assim, mas esses movimentos refletem o resultado da história das sociedades. No entanto, ele chama a atenção para o fato de que, esses movimentos, desafiam os códigos culturais dominantes. Então, as identidades transformam-se em poder nas mãos dos indígenas. Os Xukuru se reconhecem e se solidarizam por uma causa em comum e desafiam um poder constituído. Esse povo se aproxima levando em conta vários fatores, o ser Xukuru, ser homem, ser mulher, pela sua identidade cultural, a terra, a participação nos rituais e a participação nas **retomadas**. A agregação, para Melucci, tem caráter cultural e se situa no espaço da produção simbólica e na vida cotidiana: “A confrontação com o sistema político e com o Estado é apenas um fator mais ou menos importante na ação coletiva. O conflito frequentemente pode afetar o próprio modo de produção de vida cotidiana das pessoas” (MELUCCI, 2001, p.53).

Apreender a participação dos Xukuru no processo de territorialização não foi tarefa fácil. Essa etnia se apresenta como uma organização de referência para os povos indígenas do Nordeste, além de possuir um modelo de organização aparentemente homogêneo. Contudo isso não quer dizer que não haja tensões nas relações sociais.

O Campo e a metodologia

Durante a pesquisa, realizei um levantamento bibliográfico, documental e videográfico referente ao Povo Xukuru do Ororubá, assim como dos dados etnográficos para melhor compreender a situação e a realidade deste povo. Este levantamento teve como foco as redes

sociais, os processos políticos, os campos de atividade feminina, o uso do território, o quadro histórico da formação étnica e a identidade étnica. O contato com as lideranças indígenas e com a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) se deu devido a projetos diversificados. Estas lideranças me permitiram participar da Oficina Direito à comunicação e os povos indígenas, realizada pela APOINME, em Olinda-PE. A oficina teve como objetivo conhecer e trocar experiências e analisar a conjuntura sobre as políticas públicas de comunicações e a sua relação com as especificidades étnicas, além da elaboração de um plano de comunicação para a APOINME e a construção de uma rede de comunicação indígena Nordeste e Leste. Nessa oficina tive oportunidade de conhecer lideranças indígenas de outras etnias.

Além da oficina de comunicação, fui chamada a participar, junto com os povos de Pernambuco, do Abril Indígena 2008: Acampamento Terra Livre (ATL), realizado em Brasília – DF, que teve como finalidade analisar e dar visibilidade à situação dos direitos indígenas e da política indigenista no Brasil através da mobilização indígena nacional, articular apoio da sociedade envolvente e reivindicar o comprometimento do Governo na garantia dos direitos indígenas. Ambos os eventos foram realizados no mês de abril. Através da participação nestes eventos e em outras reuniões realizadas nos meses subsequentes, não só retomei o contato com as lideranças indígenas que já era conhecida, como também conheci outras lideranças locais, regionais e nacionais (homens e mulheres), o que possibilitou uma melhor apreensão sobre o contexto pesquisado, além de obter uma gama de informações que serviu de base para as entrevistas e mapeamento das mobilizações e participações dos Xukuru e das mulheres indígenas regionalmente.

Durante a viagem ao Acampamento Terra Livre (ATL) 2008, conheci duas lideranças femininas Xukuru: Maria Aparecida – Doca, que é professora e representante das mulheres Xukuru - e Rosângela – Lia que é agente de saúde indígena que foram para esse evento, juntamente com seu Chico Jorge – liderança político-religiosa e representante da Aldeia de Cimbres. Conversei com seu Chico Jorge sobre essa pesquisa e comentei que estaria indo para o Xukuru realizar o trabalho de campo. Propiciando a rede de contatos, ele me apresentou a Doca e Lia. No retorno da viagem, entrevistei Doca e esta me convidou para ficar na sua casa durante a realização da pesquisa de campo. Esse convite foi propício para as satisfações do desejo de formar uma rede de relações diferente da até então estabelecida, pois os contatos básicos estavam relacionados às lideranças principais e pessoas próximas a estas. O contato mediado, tanto por Doca como também seu Chico Jorge e Seu Milton – liderança mais antiga e representante da aldeia Gitó, proporcionaram a comunicação com outras redes de relações.

Após alguns dias do retorno ao Recife, me comuniquei com Doca que me convidou para uma reunião que teria com as mulheres Xukuru.

Viajei no dia 09 de maio para a terra indígena Xukuru com o objetivo de desenvolver o trabalho de campo intensivo que foi efetivado de maio a julho. Privilegiei, como estratégia metodológica, a observação participante e descrições etnográficas, cujo intuito foi apreender melhor o dia a dia dos Xukuru e sua organização, além de proporcionar uma maior interação entre pesquisador e pesquisado. Além disso, realizei, durante a permanência no campo, entrevistas semi-estruturadas e não estruturadas e coletei algumas histórias de vida. Entrevistei mulheres e homens, lideranças em atuação com papéis de mobilizadoras e também que não vivenciaram esta experiência de liderança. Essa orientação estava de acordo com o que Thompson afirmava: “A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo” (1992, p.44). Assim, as pessoas passam de **objetos** de estudos a **sujeitos** da história.

Como critério para selecionar os entrevistados, considerei essencial que as pessoas tivessem participado de algumas das **retomadas** que aconteceram. Considero as **Retomadas** como ação política Xukuru com relação a seu território. Utilizaremos este critério de participação, pois entendo que essas **retomadas** são formas estratégicas de mobilizações políticas entre os Xukuru, não só como algo que já aconteceu, mas que ainda é uma prática recorrente e que faz parte de um modelo de ação política que tem uma relação direta com o processo de territorialização, apresentando uma profunda *interface* com o processo de elaboração cultural e do *ethos* Xukuru. Essas entrevistas procuraram observar as evocações a respeito das atividades e da inserção na organização e nas ações políticas do povo Xukuru. O processo de **retomada** possui diferentes momentos: aquele do acampamento e aquele da ocupação definitiva. O cotidiano vem à tona de forma intensa, bem como, evidenciam-se as formas e estratégias de mobilização dos participantes. Para o aprofundamento das informações obtidas usamos as histórias de vida. Essas técnicas de coleta de dados em pesquisas qualitativas utilizadas pelas Ciências Sociais asseguraram a profundidade das vivências dos fatos sociais e relevâncias dos resultados como lembram Bosi (1994), Eco (1997); Haguette (1999); Pereira de Queiroz (1988) e Thompson (1992).

A técnica de história de vida contribuiu para que eu tivesse acesso às trajetórias existenciais dos Xukuru e as memórias dessas pessoas. Por constituir uma técnica que compõe o amplo quadro da história oral, auxilia para que se possa captar a experiência efetiva dos

narradores e também recolher destes, tradições e mitos, narrativas de ficções, crenças existentes no grupo (QUEIROZ, 1988). A escolha dessa técnica me permitiu estar próxima, subjetivamente, das pessoas pesquisadas. Pois, ainda segundo Queiroz, a história de vida é definida como “o relato de um narrador sobre suas experiências através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu” (1988, p.20).

Sobre a memória, Bosi afirma que esta é dividida em “marcos, pontos onde a significação da vida se encontra” (1979, p.337) tais como: casamento, mudanças de casa e outros. A memória é organizada através dos papéis sociais e das relações com um conjunto de fatores que interferem diretamente na reconstituição do passado. Bosi mostra que “a função da lembrança é conservar o passado na forma que é mais apropriada a ele” (1979, p.384). Nesse sentido, o cotidiano, os fatores objetivos e subjetivos, as relações de gênero, as relações étnicas, sociais e político-religiosas, ou seja, suas trajetórias de vida não podem ser desprezadas. A história de vida me possibilitou considerar as diferentes memórias e entender que as memórias são construídas a partir das relações sociais.

Meu interesse durante a pesquisa não foi comprovar os fatos, nem verificar a veracidade dos relatos. “Na verdade tudo quanto se narra oralmente é história, seja a história de alguém, seja a história de um grupo, seja história real, seja ela mítica” (QUEIROZ, 1988, p.19). O propósito foi conhecer as trajetórias de vida dos Xukuru e as versões sobre os acontecimentos da luta pela terra. Essas vivências transformadas em lembranças vão evidenciando a subjetividade de cada um dos entrevistados contribuindo assim para o detalhamento das redes sociais. O uso da história de vida me possibilitou essa visão da subjetividade e permitiu perceber uma emergência das vozes femininas no processo de mobilização dos Xukuru, como também me levou a refletir sobre os limites das coletividades e as redes de sociabilidades tais como: as redes de amizades, as relações familiares e de vizinhança, o trabalho doméstico, a condição feminina emergente, a identidade étnica. Os relatos se tornaram geradores desse diálogo.

As pessoas entrevistadas contaram a sua trajetória de vida e sua inserção na luta pela terra. Procurei evidenciar como iniciaram sua participação na luta pela terra, seu dia-a-dia, as dificuldades, as práticas rituais e as mudanças ocorridas após as **retomadas**.

Durante o trabalho de campo, procurei conhecer melhor o cotidiano dos Xukuru permanecendo um tempo maior na aldeia de Vila de Cimbres. Realizei também visitas às aldeias de São José, Pedra d'Água, Santana, Mascarenhas, Pé de Serra do Nogueira. Nesse

percurso, busquei conhecer as aldeias até então desconhecidas como a de: Gitó, Caípe, Brejinhos, Cajueiro, Guarda, além de visitar escolas e postos de saúde indígenas. Fui me deixando conduzir pelo campo, ao passo que participava de reuniões internas das lideranças, atividades, festas, bingos, rituais e outros eventos indígenas; colaborei igualmente na elaboração de projetos relacionados aos povos indígenas e em especial aos Xukuru; participei da IX Assembléia do Povo Indígena Xukuru: 10 anos sem Xicão e a perseguição contínua, realizada na aldeia Pedra d'Água; participei também da Mesa Redonda com as lideranças, na aldeia Vila de Cimbres. O evento foi realizado pelas escolas desta aldeia e teve como objetivo a discussão entre alunos e lideranças indígenas sobre a criminalização das lideranças indígenas, fazendo uma retrospectiva histórica das ameaças sofridas por este povo; em Cimbres, também participei do I Encontro de Juventude, Arte e Culturas Indígena e I Fórum das Culturas Indígenas em Pernambuco, que teve como intuito a realização de trocas de experiências entre jovens indígenas atores e atrizes, contadores de histórias, artesãos, dançadores e cantadores de cocos e Toré, produtores culturais indígenas e lideranças - homens e mulheres - dos povos indígenas de Pernambuco.

Participei da Festa de São João, São Pedro e também da Festa de Nossa das Montanhas. Durante os meses dedicados ao trabalho de campo fui convidada a participar dos rituais fechados, bem como de algumas reuniões da Comissão Interna dos Xukuru. Essas atividades foram fundamentais para o mapeamento e atualização dos dados referentes à organização Xukuru. Ao passo que visualizava a importância de entrar em contato com outras pessoas, observava a importância de ampliar a rede de contatos. As narrativas me colocaram frente à frente, não somente com os discursos dos entrevistados, mas também com os desafios metodológicos, teóricos e éticos. Um dos dilemas éticos vivenciados foi a análise crítica que precisava ser feita das relações pessoais entre pesquisadora e pesquisadas/os que se desenvolveram desde 1999 e se reforçaram ao longo da pesquisa. De certo que, a proximidade com estas pessoas, resultou em relações afetivas e emocionais, implicando em obstáculos no processo de **estranhamento**; temia não conseguir o **distanciamento** tão exigido nos moldes acadêmicos. Vivenciei conflitos e dificuldades nesse processo. “O antropólogo não é neutro, ele tem valores, ele sente, e nem sempre poderá controlar a sua subjetividade”, nos afirma Peirano (2000, p.85). Em seus estudos, Peirano (2000) mostra que o conhecimento antropológico através do privilégio do trabalho de campo nos possibilita o encontro com o **outro**.

Contudo, essa proximidade e a empatia existente entre a pesquisadora e os pesquisados foi o motivo pelo qual algumas pessoas se dispuseram a falar sobre a temática

pesquisada, devido à confiança estabelecida entre ambas as partes. Por vezes, durante o trabalho de campo, observei que eu me cobrava muita rigidez, querendo uma exagerada disciplina devido a alguns atrasos ou faltas por parte dos pesquisados, na data prevista para as entrevistas, por exemplo. Contudo, ao refletir melhor sobre este problema avaliei que essas idas e vindas também configuravam o campo de estudo levando-me a observar como o tempo não é o mesmo em todo o lugar. Nesse encontro com o **outro** foi necessário treinar o olhar pesquisador. Para tanto, o livro denominado **O trabalho do antropólogo** de Roberto Cardoso de Oliveira (2006) muito contribuiu para aguçar o olhar antropológico. “Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo – ou *no* campo – esteja na domesticação teórica de seu olhar”, pois quando olhamos para uma dada sociedade ela já foi “previamente alterada pelo próprio modo de visualizá-lo”. Esse olhar precisa funcionar como um prisma. Nessa mesma publicação, Roberto Cardoso de Oliveira mostra-nos também a difícil tarefa do antropólogo de descrever aquilo que foi visto, sentido e ouvido. “A textualização da cultura, ou de nossas observações sobre ela, é um empreendimento bastante complexo” (2006, p.26).

A análise dos dados não é uma tarefa fácil. Segundo, ainda, Roberto Cardoso de Oliveira, a escrita do texto não exige que você saiba e compreenda tudo, mas isso é dado na construção textual. O ato antropológico ocorre quando “o pesquisador de posse de suas anotações, apoiado nas suas observações, coloca-se na elaboração do texto”. Esses momentos de escrita e reflexões foram desafiadores e, por vezes, angustiante, na busca de dar consistência ao texto e aprofundar as interpretações. Nesse processo, experimentei, também, momentos de incertezas e construções e reconstruções constantes, o que me levou a escrever e reescrever diversas vezes, os textos dessa dissertação.

O Povo Xukuru: revisão de literatura

O nome da nossa tribo é Xukuru do Ororubá, significa o respeito do índio com a natureza. Ubá é um pau, Uru é um pássaro que tem na mata, aí faz a junção, e fica: Xukuru do Ororubá O respeito do índio com a natureza.(XICÃO Xukuru, 1998, Entrevista)

Permita-me agora situar o povo pesquisado. O povo indígena Xukuru do Ororubá soma hoje 12 mil pessoas¹ residentes em uma Terra Indígena de 27.555ha, localizada entre os

¹ Segundo levantamento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

municípios de Pesqueira e Poção, a 216 km do Recife-PE, que vive em 24 aldeias² agrupadas em três regiões da terra indígena: a Ribeira, a Serra e o Agreste (PROFESSORES XUKURU, 1998; SANTOS, 2003). E dois bairros de Pesqueira – Bairro “Xukurus” e “Caixa D’água” – onde o urbano e o rural se constituem como área fronteira (FIALHO, 1998). Devido a conflitos dentro da área e a forma assistencialista da FUNAI em mediar tais conflitos, nos últimos 6 anos, houve a mudança de cerca de 100 famílias para a cidade de Pesqueira e para outros municípios de Pernambuco.

Segundo Fialho,

Os limites legitimados pela FUNAI na etapa denominada identificação e delimitação determinam as clivagens existentes entre o ser e o não ser Xukuru. Não se trata de naturalizar o processo de construção da identidade étnica ao relacioná-la diretamente à terra, mas no caso em questão, a mobilização pela regularização fundiária teve papel fundamental como alavanca para acionar a etnicidade e estabelecer as fronteiras do espaço-território (1999, p.5).

No século XX, os índios do interior do Nordeste tiveram que enfrentar violências, preconceitos e discriminação. Contudo, mantinham um forte sentimento étnico que os impulsionavam a reivindicar os seus direitos, o direito à terra, a ter sua identidade respeitada e a poder praticar a sua religião. A ocupação desta região não foi um processo pacífico, mas de batalhas, nas quais os índios resistiram bravamente. A ocupação do interior não se fez só com gado e tropas de extermínio, mas também com padres e aldeias missionárias – os aldeamentos serviam para desocupar largas extensões de terras concentrando os índios em uma faixa mínima. Os índios, ao longo dos séculos, resistiram constantemente ao poder colonial imposto continuando a realizar seus rituais religiosos que foram proibidos pela Igreja e falando sua língua (SILVA, 1998).

Os registros sobre os Xukuru são diversos. Os estudos sobre essa etnia têm aumentado consideravelmente e vêm contribuindo para o debate acerca da etnologia indígena e a política indigenista. Em documentos não oficiais datados de 1934, tem-se a pesquisa antropológica do etnólogo Curt Nimuendaju³. Em 1940, o jornalista Mário Melo

² Cimbres, Afeto, Couro Dantas, Caldeirão, Lagoa, Caetano, Santana, Pé de Serra dos Nogueiras, Pé de Serra do Oiti, Pé de Serra de São Sebastião, Cajueiro, Jatobá, Capim de Planta, Gitó, Brejinho, Canabrava, Curral Velho, São José, Pedra D’água, Guarda, Mascarenhas, Sucupira, Caípe, Passagem. (NEVES, 2005, p.46)

³ Nimuendaju, em tupi-guarani, quer dizer "aquele que fez seu próprio lar". Era uma definição que, em 1906, Curt Unkel, decidiu adotá-la como nome. Durante cerca de 40 anos, Curt Nimuendaju percorreu o Brasil de norte a sul, estudando cerca de 30 povos indígenas, sempre como observador participante; foi colaborador de museus alemães, suecos e brasileiros e do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Sua obra é considerada das mais extensas e importantes na etnologia brasileira.

escreve matérias sobre a existência dos Xukuru, após ter recebido informações do antropólogo Carlos Estevão. Contudo, os Xukuru têm o primeiro relatório oficial apenas em 1944, escrito pelo sertanista do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) Cícero Calvacante Albuquerque. E em 1958, o antropólogo Hohental, em seus estudos descreve como viviam os Xukuru (FIALHO, 1998; SANTOS, 2003; SOUZA, 2004; NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006; SILVA, 2007). Contudo, o primeiro trabalho que trata dos Xukuru no contexto das emergências étnicas foi a dissertação de mestrado de Vânia Fialho, em 1992 que resultou no livro **As fronteiras do ser Xukuru**. Nesse trabalho, Vânia Fialho faz uma análise de cunho antropológico sobre a relação do índio com a terra e suas fronteiras interétnicas. Essa dissertação teve por objetivo “analisar o processos administrativo de identificação da terra indígena Xukuru, com seus reflexos no domínio das identidades e da definição de fronteiras étnicas” (FIALHO, 1998, p.16). Em 2002, a pesquisadora referida, escreve um parecer antropológico sobre a regularização das terras dos Xukuru e o processo de escolha das lideranças desta etnia, buscando analisar a questão de faccionalismo. Em 2003, defendeu sua tese de doutorado em sociologia (UFPE) denominada Desenvolvimento e Associativismo indígena no Nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural, nesse trabalho a autora analisa os Xukuru, Kambiwá e Pipipã através do associativismo indígena.

Em 1994, no departamento de educação (UFRPE), Francisco de Assis Siqueira elaborou uma monografia de especialização que teve como tema o associativismo indígena Xukuru, buscando demonstrar o modo de organização desta etnia.

Rita de Cássia Neves (1999), produziu a dissertação de mestrado denominada Festas e Mitos: Identidades na Vila de Cimbres-PE. O trabalho versou sobre as festas e rituais religiosos na aldeia de Cimbres, procurando observar, a partir do universo mítico, as relações entre índios e não índios que viviam nesta aldeia. Neves (2006), em sua tese de doutorado intitulada Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos, faz uma etnografia dos Xukuru analisando o processo de reelaboração desta etnia a partir de suas festividades, também relata sobre as festas religiosas e apresenta uma descrição sobre a Festa de Reis.

Na monografia em Ciências Sociais (UFPB) denominada Tamain chamou nosso Cacique: a morte do cacique Xicão e a (re) construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá, Estêvão Palitot (2003), faz uma análise sobre as mobilizações políticas e o universo mítico-religioso dos Xukuru e defende como um *interface* vai fundamentar a identidade étnica

e motivar a ação social desta etnia. No capítulo dedicado aos rituais, Palitot investiga a partir da proposta teórica de Grünewald de **regime de índio**. Essa teoria analisa o conjunto de práticas culturais do grupo a partir do processo de interação e conflito com a sociedade envolvente.

Na monografia em Ciências Sociais (UFPB) de minha autoria intitulada, *Em cima de medo coragem: A dor e a luta da liderança Dona Zenilda e do seu povo Xukuru do Ororubá* (2003), escrevi a História de Vida de Dona Zenilda e a inserção desta no trabalho de resistência étnica e no processo de organização do povo Xukuru.

Ainda na UFPB, ampliando as análises dos trabalhos acima, Kelly Emanuely de Oliveira (2001), em sua dissertação “Guerreiros do Ororubá: O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru”, enfatiza o processo de organização política do povo Xukuru a partir das interrelações dos agentes envolvidos nessa ação e suas formas de elaboração simbólica, tendo como aporte teórico a antropologia política, parte da noção de “situação histórica” e relaciona os elementos oficiais da política indigenista aos símbolos da religiosidade Xukuru.

Em 2004, Liliane de Souza, produziu uma dissertação de mestrado em antropologia (UFPE) sobre os especialistas em cura e o modelo etiológico Xukuru.

Além desses trabalhos acadêmicos, outras produções foram elaboradas. O Centro de Cultura Luiz Freire tendo por organizadora Eliene Almeida elaborou, junto com os Professores e Lideranças Xukuru, os livros: *Xukuru Filhos da Mãe Natureza* (1998), *O caderno do tempo* (2002) e *Meu povo conta* (2006). Os livros versam sobre organização política e religiosa, trazendo textos e desenhos produzidos por esta etnia. Tanto o Centro de Cultura Luíz Freira, quanto o CIMI publicaram várias reportagens sobre os Xukuru e seus conflitos nos jornais “Porantim” e “A Borduna”.

Os conceitos e discussões priorizadas nos trabalhos realizados pelos autores acima são característicos da antropologia política, exceto os trabalhos do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). As análises desses, partem da “situação histórica”, isto é, dos “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (GLUCKMAN 1968, p.25 apud OLIVEIRA, 1988, p.57), priorizando o processo de “territorialização” que João Pacheco de Oliveira define como “processo de reorganização social” (OLIVEIRA, 1998, p.7). Este trabalho também se aproxima da abordagem de “situação histórica” e de “territorialização” utilizadas nos trabalhos citados. Partindo desse olhar, coerente com as análises que foram feitas na área sobre grupos étnicos indígenas nos últimos tempos, meu interesse é perceber como, diante do campo modificado de

atuação indígena, os Xukuru têm uma particularidade na sua organização que tanto converge para o que ocorre no Brasil e na América Latina, quanto para o que é específico dessa etnia.

Utilizo no exercício desta atividade laboral, as obras citadas acima, além dos dados recentes sobre o que está acontecendo na organização política Xukuru em defesa de seu território e da sua etnicidade. Analisando esses dados, de fato, salta à vista que algumas modificações vêm ocorrendo em diversas esferas. Quais modificações são essas? Uma maior articulação entre os povos indígenas na determinação das ações locais; questões específicas ligadas à inserção de novas lideranças fundamentais para a reorganização política Xukuru, já no novo contexto; valorização e intensificação das práticas rituais; e uma maior visibilidade da participação feminina em tudo isso.

Olhando para essas modificações, podemos perceber que essas mudanças ocorreram em todas as áreas. O que se pretende mostrar, particularmente, neste trabalho, é que das mudanças que vêm ocorrendo em todas essas esferas, uma que precisa ser ressaltada é a emergência da voz feminina que se percebe em todas as esferas da organização Xukuru. Para essa observação focalizo as **retomadas**, a organização Xukuru e as práticas rituais por perceber que essas esferas marcaram com as modificações e intensificações ocorridas nessa etnia, mas, sobretudo, uma mudança geral no papel da mulher. Percebe-se durante a pesquisa que, de um modo abrangente, as mulheres vêm ocupando e atuando em diversas esferas tais como: agente de saúde indígena, professoras, secretárias, representantes de comissões. Tais atuações femininas vão abarcar as mudanças decorridas do processo de **retomada** que desencadeará mudanças nas práticas sociais e rituais, bem como na forma de organização política dos Xukuru.

Nossa intenção inicial era identificar a importância dos papéis exercidos pelas mulheres e os momentos onde elas estiveram e estão presentes. No entanto esse objetivo, não foi concretizado, uma vez que resolvemos enfatizar as questões das dinâmicas da organização social que são mais amplas e foi quando constatamos dentro dessa dinâmica organizacional social, a presença de uma atuação feminina. Para tanto é necessário questionar o próprio olhar etnográfico. Lecznieski (2009, www.cfch.ufsc.br/fazendogenero/grupos/grupos19.htm), em seu estudo sobre “o lugar das mulheres na cultura Kandiwéu”, afirma que as mulheres foram ignoradas das análises dos trabalhos etnográficos, mesmo “a presença feminina sendo uma constante em praticamente todos os relatos antigos e recentes sobre este grupo”. As transformações sociais atualmente exigem novas atitudes dos homens e mulheres na relação entre eles, provocando um redirecionamento dos papéis sociais.

Os Xukuru vêm de um longo processo de luta pela garantia e valorização de sua identidade étnica e hoje se destaca entre os povos indígenas do Brasil pela projeção que o cacique Xicão teve para o movimento indígena brasileiro e pela repercussão que teve o assassinato dessa liderança. Nesse contexto “(...) que os Xukuru rompem com uma tradicional postura conformada e dão início ao processo de reivindicações e **retomadas**⁴ de suas terras”. (FIALHO, 1998, p.30) As **retomadas** são ações políticas que visam a autonomia territorial dos povos indígenas, mas também incorporam elementos da religiosidade, seja como elemento aglutinador, seja pela relação que os índios têm com o território. Para os Xukuru, em especial, essas ações representam também a conquista efetiva da posse da terra, o que leva à recuperação da auto-estima desse povo e melhora da qualidade de vida das comunidades beneficiadas, que antes viviam em extrema miséria, além da esperança e crença de um futuro melhor.

Diante da nova realidade econômica, os Xukuru vão reorganizar seu sistema produtivo formando novas configurações sociais e novas relações de gênero. A ocupação do território e a organização são estruturadas a partir do modo de vida que está diretamente vinculada ao uso tradicional do território e a gestão de seus recursos. A **retomada**, muitas, vezes é mencionada como critério de aquisição de “privilégios” na obtenção de casas para a moradia, terra para plantar e ou criar, assim como para ocupação de cargos ou funções remuneradas dentro do TI Xukuru, ou seja, empregos na saúde, educação e etc. Como se quem tivesse participado das **retomadas**, tivesse mais direito do que outros que participaram menos, e estes, por sua vez, tivessem mais direito do que aqueles/as que não participaram. As **retomadas** vêm consolidando e afirmando a identidade Xukuru, representando um dos elementos fundamentais para este povo indígena. Através do Toré, que é realizado constantemente, as lideranças conseguem integrar e agregar as pessoas em torno da luta por seu território.

Em 1987 são tomadas as primeiras medidas administrativas da FUNAI, em relação às terras dos Xukuru, em 1987 também é homologado o decreto nº 94.945, de 23 de setembro, sobre a garantia da terra e seus processos. Os índios requisitavam constantemente a demarcação das terras dos aldeamentos, no entanto, não era realizada a demarcação do território Xukuru. Neste mesmo ano, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI - começa a realizar trabalhos junto ao povo Xukuru. A atuação do CIMI junto a essa etnia, o contexto político dos anos 1970, a entrada de uma nova liderança indígena, vão resultar em

⁴ Mais detalhe vê-se Santos, 2003, p.41-46.

mobilizações e na reorganização social e política dos Xukuru como veremos no próximo capítulo.

Essa pesquisa pretende contribuir para a ampliação dos debates acadêmicos dos estudos de etnicidade e antropologia política e está organizada da seguinte forma: iniciou-se a princípio com a apresentação do tema e como a análise de como o trabalho de campo foi se evidenciando. Em seguida, apresento os aspectos teóricos e metodológicos utilizados, bem como, o povo pesquisado e a revisão de literatura sobre os Xukuru.

Após essa apresentação, dividi a dissertação em três capítulos:

No primeiro capítulo discuto sobre o processo de mobilização e organização dos movimentos indígenas; a constituição de 1988; o CIMI como uma agência que mediou esse processo e, além disso, procuro fazer um panorama da chamada “quarta onda” de mobilizações indígenas, a qual configurará numa fase de mudanças também para os Xukuru;

No capítulo dois, trago à tona o processo territorial, o significado desse território para os Xukuru, a estrutura fundiária e o modo de apropriação e uso da terra. Nesse sentido, trato ainda sobre o processo de garantia da terra e procuro discutir as estratégias utilizadas pelos movimentos indígenas para terem sua terra de volta. Procuro, ainda, mostrar como se dão as retomadas, a mobilização e organização dos Xukuru e a emergência da atuação feminina que se configuram na luta pela terra, que se insere também no campo religioso e em outros campos de atividades dos homens e mulheres Xukuru;

No terceiro capítulo trato da religiosidade Xukuru e seus rituais como fator agregador e criadores de laços de solidariedade. A intensificação das práticas rituais vai proporcionar estratégias de ação e mobilização. Bem como, constituirá como elemento agregador que respaldará a organização política Xukuru, legitimará as suas lideranças e modelará a concepção de vida das pessoas.

Por fim, nas considerações finais, eu faço um balanço dos capítulos anteriores procurando identificar algumas mudanças ocorridas na organização Xukuru desencadeadas pelo processo de **retomada** de suas terras: os conflitos e o processo de territorialização, os rituais enquanto ação congregadora dos integrantes do povo Xukuru; as modificações e reconfigurações de papéis de homens e mulheres nesse processo.



Foto: Hosana Santos, 2008. Passeata do dia 20 de maio, 2007. Arquivo do grupo de Audio-Visual do povo Xukuru.

Capítulo 1



Foto: Hosana Santos, 2008. Passeata do dia 20 de maio, 2007. Arquivo do grupo de Audio-Visual do povo Xukuru.

Capítulo 1

1 - FORMAS DE ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS INDÍGENAS: A QUESTÃO INDÍGENA E A EMERGENCIA DE UMA PRÁTICA POLÍTICA

Para entendermos o contexto em que surgiu o movimento indígena, apresentaremos a conjuntura da política no Brasil, nos anos de 1970 e 1980 e o período posterior com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e as modificações nas formas de organização e participação política dos indígenas.

O fenômeno do surgimento das organizações indígenas locais se disseminou pelo país após a Constituição de 1988⁵, dadas as modificações dos princípios da política indigenista nacional reconhecendo aos povos indígenas, sua capacidade jurídica plena para defender seus interesses e formar parcerias - com ONG's, Entidades e outros - para que pudessem contribuir nas suas lutas (OLIVEIRA e SANTOS, 2001). Nos últimos 30 anos, os povos indígenas vêm se organizando nacionalmente, regionalmente e localmente, buscando seu reconhecimento étnico enquanto povos diferenciados, lutando por seus direitos e propondo políticas públicas específicas. Para Guillermo Trejo, “o auge e o acaso da consciência indígena e as ‘ondas’ de mobilizações indígenas⁶ ao longo da história da América Latina são provas de que as identidades surgem e ressurgem, à medida que mudam as circunstâncias e os interesses no tempo” (2006, p.230). Nesse sentido, expressando sua identidade e ocupando lugar no cenário político, os povos indígenas desencadearam uma revisão na História (SILVA, 2001, p.5). A invisibilidade dos índios e, especificamente das mulheres, enquanto sujeitos históricos de processos sociais e políticos são, ainda hoje, atrelados a estereótipos, sendo suas sociedades, muitas vezes, vistas como realidades estáticas, onde tudo se mantém inalterado e estável. Esses estereótipos e/ou idealizações são construídos em torno de duas vertentes que ora vêem o índio como “bom selvagem” e como “reserva moral da humanidade” e ora o recobre com a tinta nefasta do “bárbaro” (LASMAR, 1999, p.145; FRANCHETTO, 1999, p.141). Segundo Franchetto, as visões estereotipadas e distorcidas incidem ainda mais quando se trata das mulheres indígenas que são modeladas com a imagem de “índias genéricas”, sendo reduzidas

⁵A formação das organizações indígenas é anterior a 1988, é fruto de mobilizações e articulações que vinham ocorrendo em décadas anteriores. A disseminação dessas organizações é que se ampliou após a promulgação da Constituição de 1988.

⁶Guillermo Trejo (2006) considera que as mobilizações indígenas são divididas em ondas: a primeira onda foi no século XVI, logo após a conquista; a segunda onda ocorreu no século XVIII; a terceira onda aconteceu durante a segunda metade do século XIX e início do século XX; e a quarta onda é a correspondente àquela iniciada na década de 1970 e ainda está em vigor.

a “seres de sexualidade priápica⁷” (1999, p.144). Para ela, “como desdobramento inescapável desse tipo de aproximação, a experiência humana e social dessas mulheres foi obscurecida em detrimento de uma idealização insensível à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas da América do Sul” (FRANCHETTO, 1999, p.144).

A afirmação da identidade étnica de grupos e organizações é visível nos últimos anos em diversos países. Segundo Guillermo Trejo (2006), esse fenômeno de mobilizações com diferenciação étnica para a política começou na América Latina em 1970 e faz parte da “quarta onda” de mobilizações indígenas configurando uma nova fase. Para ele, as mobilizações da “quarta onda” se originaram a partir de três variáveis: 1- a crise política desencadeada na década de 1970 e a democratização dos anos 1980; 2 – A ação social da Igreja Católica progressista; 3 – A mudança de atitude dos movimentos diante do risco (ameaça de suas vidas e o medo da perda iminente de suas terras).

Observamos, no Brasil, essas mesmas características da emergência dos movimentos sociais, especificamente os movimentos indígenas, nos últimos 30 anos. No caso dos Xukuru, Vânia Fialho (1998) afirma que os fatores que influenciaram a emergência da sua mobilização Xukuru foram: 1- O estabelecimento do contato com o CIMI – Conselho Indigenista Missionário; 2 – A instalação da Constituinte; 3 – O Estabelecimento do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca. Seguindo a mesma linha de análise, Kelly Oliveira acrescenta um quarto fator que seria a entrada de uma nova liderança Xukuru, Francisco de Assis Araújo, conhecido como Xicão Xukuru que “viria a se tornar fundamental no estabelecimento da ordem política Xukuru” (Oliveira, 2006, p.89).

Trataremos, a partir de agora, de tecer alguns comentários sobre como esses fatores foram se configurando no período e como resultaram numa mobilização desta etnia. Acrescentamos aos fatores anteriormente descritos, um 5º fator: a valorização da “tradição” Xukuru e as reconstruções simbólicas de suas práticas rituais e o lugar de visibilidade da mulher, ou seja, os espaços que as mulheres alcançaram para atuarem, esses tópicos trataremos mais adiante.

No Brasil, o aprofundamento da crise econômica mundial aliada à insatisfação da sociedade em relação aos projetos ditatoriais e seu modelo baseado na forte presença do Estado, marcou o decorrer dos anos 1970 e 1980. As tentativas de consolidar a ordem democrática e o processo de transição política produziram significativas transformações na

⁷Segundo o dicionário Houaiss, priápico significa 1.que agride as normas e convenções sociais, esp. quanto ao comportamento sexual; licencioso, indecoroso, libertino 2. sexual, erótico.

vida política nacional. Em 1978, houve a greve de metalúrgicos do ABC paulista; em 1984 a Campanha das Diretas; em 1985 a instauração da Nova República; de 1986 a 1988 debates e campanhas para a promulgação da Constituição Federal de 1988, no Congresso Constituinte. Esses acontecimentos levaram a sociedade brasileira a um novo momento, no qual a população passou a participar ativamente da vida política do país. Esse período foi marcado pela grande politização da sociedade brasileira que figurou na mobilização e organização de diferentes setores sociais e nas lutas políticas decorrentes da possibilidade de participação na Assembléia Constituinte, advindas de campanhas e formações políticas ocorridas em todo país.

Os movimentos de luta pela terra, em todo o país, ganharam visibilidade a partir da década de 1980. As mobilizações desses movimentos eram apoiadas principalmente por três instituições: os sindicatos rurais; os partidos políticos de esquerda, destacando-se o PT; e a Igreja, por intermédio das CEBs, CPT e CIMI. Nos movimentos indígenas no Brasil, essas instituições participaram cada uma de forma diferenciada. No caso dos Xukuru, os partidos políticos apoiaram principalmente com recursos financeiros, mas estes também eram motivados por interesses eleitorais. A Igreja, por intermédio do CIMI, teve um papel fundamental proporcionando discussões sobre os direitos indígenas e ocupações de terras. Além disso, viabilizaram não só os lugares e os espaços sociais para estas discussões, mas também transportes, alojamentos e alimentações.

O CIMI, fundado em 1972, consiste numa ala progressista da Igreja Católica vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB – responsável pela Pastoral Indigenista, com a missão de animar e articular a presença missionária junto aos povos indígenas, em favor de ações sociais e políticas voltadas para esses povos. Com seus missionários, oferece a diversos povos indígenas e suas organizações, assessorias nas áreas jurídicas, teológica, política, metodológica, comunicação, saúde, educação, formação e documentação, promovendo cursos de capacitação de lideranças, bem como, fornecendo apoio técnico e financeiro a viagens e encontros dos povos indígenas. No contexto dos Xukuru, em posição contrária a do CIMI estava a Diocese local, que era conservadora e, na figura do Bispo que, não permitia aos padres se envolver nessas atividades e se colocava contrário às reivindicações dos indígenas.

Como afirma Fialho,

Quanto a Igreja Católica podemos nela discernir duas tendências. Uma diretamente relacionada com a questão indígena, através do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), cujos missionários em Pesqueira realizam

trabalhos junto a comunidade desde 1987. A outra representa uma ala tradicional, ortodoxa, mais preocupada com a orientação religiosa de seus fiéis, desvinculando-se de questões políticas e estruturais, divergindo radicalmente de uma orientação ‘progressista’. (1998, p.21)

Esse segundo posicionamento se deu principalmente pelo interesse que a Diocese tinha em uma parte da terra indígena Xukuru, localizada na aldeia Guarda. O CIMI, no entanto, contribuiu para o processo de formação e consolidação do movimento indígena Xukuru e também dos movimentos indígenas de todo o país. Inspirados na Teologia da Libertação, o CIMI atuava como uma escola de formação de lideranças indígenas, além de proporcionar assessoria jurídica para as etnias. Em anos anteriores, o CIMI tentou iniciar trabalhos com os Xukuru, mas sem sucesso. Somente em 1987 o casal de missionários, Jéferson Borges (Kiko) e Maria Martina Kerkx (Ria), dá assessoria jurídica e começaram a atuar junto aos Xukuru “tendo como base os textos bíblicos e a Constituinte” (FIALHO, 1998, p.53). Nesse contexto, manifestações, reivindicações ocorreram em todo o país. Os diferentes movimentos se articularam e lançaram propostas, conseguindo sinais de negociação com o Governo. Segundo Palitot,

O CIMI, neste momento, tem uma atuação destacada, proporcionando as condições necessárias para a participação política de vários povos indígenas em Brasília. O trabalho do CIMI voltava-se principalmente para o esclarecimento dos direitos indígenas, capacitando os representantes das aldeias para fazerem frente aos deputados e senadores. É a partir deste embate que Xicão passa a ser reconhecido no movimento indígena (2003, p.118).

Kelly de Oliveira salienta que, nesse momento, “um trabalho de base começou a ser realizado no sítio Cana Brava, onde os missionários esclareciam para os índios informações sobre os direitos que poderiam conquistar, participando da Assembléia Constituinte em Brasília” (2006, p.94). O trecho abaixo enfatiza bem isso:

Conversando com o missionário e ele começou a explicar aos pouquinhos, falar desse assunto do índio e eu pedi uma cópia para ler, o valor que o índio tem, o direito que o índio tem e a obrigação que o governo tem com os índios. E aí comecei me interar um pouquinho, a me aprofundar na questão e me interessar pela demarcação de terra, porque até então eu achava que o trabalho da gente de cobrar a terra era irregular, era fora da lei”. (CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE, 1997: Entrevista com Xicão)

Nesse sentido, Fialho entende que “a luta pela legitimação do território Xukuru é o elemento veiculador da sua inserção num cenário mais amplo, no cenário nacional, a partir, contraditoriamente, da idéia de diferença” (FIALHO, 1999, p.9).

Os movimentos indígenas surgiram em resposta aos conflitos e desafios sociais e econômicos e disseminaram-se pelo país rapidamente. Para João Pacheco de Oliveira, “no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, desnaturalizando a ‘mistura’ como única via de sobrevivência e cidadania” (OLIVEIRA, 1998). Segundo Guillermo Trejo,

“a identificação étnica varia também no espaço. Enquanto nas últimas décadas os indígenas da Bolívia e do Equador se mobilizaram a partir de identidades étnicas, os das regiões andinas do Peru, por exemplo, permaneceram fiéis às identidades de classe. Na Amazônia peruana, contudo, os povos indígenas optaram pela mobilização étnica” (2006, p.230).

No Brasil, os povos indígenas também optaram pela mobilização étnica, a exemplo dos Xukuru. Nesse sentido, os povos indígenas buscaram defender seus territórios e demais direitos à saúde, educação, subsistência e autonomia sócio-política, assim mobilizando-se em torno desses problemas.

As propostas apresentadas pelos movimentos na Constituinte diziam respeito ao reconhecimento de direitos sociais e da participação social. Através das mobilizações e articulações ocorridas nos anos 1980, os povos indígenas também contribuíram para a conquista da promulgação da Constituição Federal de 1988, constituindo um marco na mudança da orientação do Estado brasileiro a respeito dos povos indígenas, garantindo o respeito à sua cultura, com base nos Artigos 231 e 232⁸. O povo Xukuru do Ororubá teve participação na luta pelo reconhecimento desses Artigos, que dizem respeito aos direitos dos povos indígenas. Tendo como foco essas reivindicações que são de direitos culturais, as ações dos movimentos indígenas resultaram no reconhecimento do caráter pluricultural e pluriétnico da nação brasileira. Os povos indígenas asseguraram, através da Constituição, o seu direito de existir e se protegerem como povos diferenciados e autônomos, reconhecendo suas diferenças sócio-culturais, além de estabelecerem uma nova relação com o Estado e da obtenção de um “espaço legítimo para mobilização a partir da concepção de etnicidade” (FIALHO, 1999,

⁸ **Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (Capítulo VIII “Dos Índios”, Título VIII “Da Ordem Social”, Constituição Federal do Brasil / 1988).

p.4.); também lhes foram assegurados os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. E por fim, em 1989, temos a Convenção da OIT – Organização Internacional do Trabalho - da qual o Brasil passa a ser signatário. A Convenção traz o reconhecimento dos povos indígenas através da auto-declaração que passa a vigorar em 2003.

Consideramos a importância dessas relações como políticas, no sentido dado por Beattie (1980): “As relações sociais externas de qualquer grupo que esteja sendo estudado também caem dentro da esfera do que é útil chamar de ‘política’”. Como as reivindicações - demarcação das terras, melhoria na educação e saúde indígena, etc. - são muitas em todo o país, coloca-se em pauta a necessidade da criação de organizações regionais e locais. Segundo Beattie, “usualmente, embora não variavelmente, a unidade política pode ser definida territorialmente” (BEATTIE, 1980). Nesse sentido, os movimentos indígenas trazem a diversidade da dimensão cultural indígena dentro do processo de territorialização (OLIVEIRA, 1998, p.6-7). Entendemos a discussão sobre processo de territorialização a partir dos estudos apresentados por João Pacheco de Oliveira. Esse autor propõe que:

A atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais". Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (1998, p.53-54)

Boa parte dos movimentos sociais surgiu ou se fortaleceu no período de preparação para a Assembléia Nacional Constituinte, em oposição ao Governo de orientação neoliberal. Fialho ressalta os anos de 1987 e 1988, “por ser exatamente neste momento que o movimento indígena se torna mais visível no cenário nacional com a mobilização para a Constituinte” (1999, p.8). Com a ampliação da participação política foi imposto a todos os segmentos sociais a necessidade de se organizar para defender seus interesses e lutar por políticas públicas frente ao Governo neoliberal. Esse contexto levou diversos segmentos da sociedade a se organizarem em diversas partes do país e a firmarem movimentos autônomos. Contudo, Guillermo Trejo ressalta que, em diversos países da América Latina, essa adoção estratégica da bandeira étnica pelo movimento indígena durante os anos 1980 só foi possível por conta de um restabelecimento da identidade étnica que ocorreu anteriormente (2006, p.243).

A modernidade, cobra cada vez mais, que os indivíduos sejam agentes ativos, obrigando-os a reelaborarem suas relações sociais e suas identidades, definindo quais suas formas de ação e mobilização e quem são seus aliados, forçando-os a uma politização da identidade étnica. A solidariedade é um ponto motivador dessa reelaboração cultural, esta contribui para a noção de pertencimento. No povo Xukuru esse sentimento, aliado à valorização das práticas rituais e a luta pela terra serve como base para a solidariedade interna. O sentimento de pertença, diz respeito às experiências do cotidiano das pessoas. Os laços sociais, por sua vez, produzem sentimentos de obrigações entre as pessoas daquele grupo. Compreendemos que, a solidariedade e os laços sociais distinguem o sentimento de identidade. Weber (1984) enfatiza que o sentimento subjetivo que as pessoas conferem à sua participação em ações coletivas é uma das formas que constituem a identidade. Para ele, o sentimento de solidariedade por uma identidade compartilhada, o cultivo de valores e costumes também compartilhados por seus habitantes são características de comunidades étnicas. Nesse sentido, concordamos com Melucci na afirmação de que em primeiro lugar, a solidariedade é uma capacidade autônoma dos indivíduos de se “reconhecerem e serem reconhecidos como parte da mesma unidade social” (2001, p.35).

A idéia subjetiva de uma cultura comum, os valores de religiosidade incorporados a esta e o sentimento de pertença à sua terra de origem são dados importantes para o desenvolvimento de laços de solidariedade e para as articulações que motivaram os Xukuru a participarem das mobilizações políticas e exercerem a cidadania garantida na Constituição Federal de 1988. Essas noções representaram uma mudança na vida dessa etnia. Através da noção de cultura comum, as lideranças Xukuru cultivaram nas pessoas, uma referência de valores, onde essas se reconhecem não só como indivíduos, mas também como pessoas portadoras de direito: o direito à sua terra tradicional, sua identidade cultural e suas práticas religiosas garantidas por Lei. O direito a essas práticas, negados durante anos, foram transformados em manifestações de reconhecimento étnico. Segundo Trejo (2006, p.233), a identidade étnica estimulou a criação de profundos laços sociais. Seguindo o mesmo pensamento, Fialho (1999) denota que o conceito de etnicidade tem um papel fundamental como elemento ordenador ou reordenador do processo de reconquista territorial vivenciado desde 1988 pelos Xukuru. Esse processo foi deflagrado pelos embates ocorridos em torno da terra pleiteada pelo projeto Agropecuário Vale do Ipojuca que desencadearam numa mobilização efetiva dos Xukuru em oposição ao “avanço no estabelecimento de não índios na Serra do Ororubá” (OLIVEIRA, 2006, p.99).

Em 1988, foi veiculada na imprensa a notícia que a Agropecuária Vale do Ipojuca S/A, com a verba da SUDENE seria implantada na Fazenda São Severino, de propriedade de Otávio Carneiro Leão, na época presidente da Agropecuária em questão. Essa fazenda localizava-se dentro dos limites reivindicados como Terra Indígena Xukuru, através de solicitação feita meses antes “para início do processo fundiário de reconhecimento do território na FUNAI”, esse fato “teoricamente impediria qualquer outra negociação ou empreendimento na área” (OLIVEIRA, 2006, p.100). Segundo Fialho,

“a implantação do projeto Vale do Ipojuca veio acirrar a crise. Era o momento necessário e estratégico para a comunidade Xukuru demonstrar na prática, dentro da região em que se encontra que sua presença negava o direito de ocupação de não índio daquele mesmo território”. (1998, p.70)

Com essa notícia, os Xukuru se mobilizaram e exigiram com mais veemência que a FUNAI tomasse as providências cabíveis, no sentido da regularização fundiária de sua terra (PALITOT, 2003, p.118).

Em 1989, o delegado de Pesqueira, José Petrônio Góis, conhecido como Jesus começou a perseguir os Xukuru, sob as ordens dos fazendeiros, proibindo e impedido que estes praticassem seus rituais. Esse delegado chegou a prender e torturar os índios que iam de encontro à sua determinação (FIALHO, 1998, p.57). Contando com a assessoria do CIMI, os Xukuru denunciaram ao Ministério Público a perseguição do delegado e a implantação do Projeto Vale do Ipojuca. Além disso, os Xukuru “vão até a Procuradoria da República em Recife e afirmam que esse projeto inviabilizaria a sobrevivência das aldeias, principalmente por provocar escassez de alimentos, devido à falta de terras para utilização pela população indígena” (NEVES, 2005, p.42).

O projeto foi suspenso e o Ministério Público, por sua vez, pressionou a FUNAI a dar início ao processo de regularização da terra indígena Xukuru.

“Todo esse contexto conflitante pressionou a FUNAI a tomar medidas mais imediatas para tentar solucionar o problema das terras do grupo, através da agilização do processo demarcatório, iniciado pelo reconhecimento oficial do grupo e do território reivindicado” (FIALHO, 1998, p.57).

A FUNAI constituiu um Grupo de Trabalho – GT – formado por técnicos da FUNAI, da Fundação Nacional de Planejamento Agrícola de Pernambuco (CEPA-PE) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), logo após a emissão da Portaria Presidencial nº 218/89 de 14 de março de 1989. O GT cadastrou 243 imóveis rurais, dentro da

área delimitada em 27.555 ha, “sendo uma grande parte deles pertencente a pessoas importantes da região: o prefeito da cidade de Pesqueira, secretários municipais e parentes do atual senador Marco Maciel” (NEVES, 2005, p.43). Reivindicar a terra nessa localidade serviu para reconstruir socialmente e culturalmente a vida dos homens e mulheres Xukuru. O resultado satisfatório “deu ainda mais força para agregar pessoas à luta pela ampliação territorial e pelos direitos indígenas” (OLIVEIRA, 2006, p.100). Para Oliveira (2006), este momento foi o estopim para os Xukuru darem um “passo pelo ordenamento político no grupo, e este veio com a entrada de um novo cacique”.

O CIMI passou a ter uma atuação assídua com a presença do casal missionário, Kiko e Ria, que passaram a morar em Pesqueira. Xicão (na época vice-cacique), sua esposa Zenilda e algumas lideranças, tais como: Milton Cordeiro, José de Santa, José Pereira (Cacique na época), entre outros, participaram dos cursos de formação do CIMI e passaram a viajar para encontros com outras lideranças, no âmbito regional e nacional. Para Oliveira (2006, p. 98), as agências interferiram, também nesse momento, trabalhando a ‘formação intelectual de Xicão’ e ‘apostando suas fichas’, na nova liderança. Durante a mobilização para a Assembléia Nacional Constituinte de 1988, Xicão ganhou repercussão por sua participação nesta Assembléia. Sobre isto, Oliveira nos diz que:

Quando lideranças de todo o país se reuniram em Brasília para negociar os artigos que garantiriam os direitos dos índios brasileiros, foi o vice-cacique que ganhou visibilidade ao tomar a frente no grupo de índios que conseguiu entrar no Congresso Nacional para discutir os artigos da nova carta magna que estava sendo construída, quando a maioria das lideranças havia sido barrada. (OLIVEIRA, 2006, p.99)

Com essa repercussão os Xukuru, na figura de Xicão, vão ganhando visibilidade nacional.

Em 1989, a mudança de cacique, no povo Xukuru, reforçou ainda mais os conflitos existentes. “José Pereira, que exercia essa função, havia sido destituído do cargo, segundo vários informantes de todas as aldeias, por não assumir a reivindicação de seu território de maneira mais vigorosa” (FIALHO, 1998, p.58). Xicão, por outro lado, tinha sua escolha como essencial, respaldada por “valores ligados ao místico, como a pajelança indicando quem deveria ser o cacique, a doença de Xicão e a promessa a Mãe Tamain” (OLIVEIRA, 2006, p.100) Xicão era apoiado pelo pajé e pela maioria da população. Contudo, José Pereira constituía, a partir daquele momento, uma oposição. Segundo Oliveira, o cacique deposto “ainda chegou a participar de alguns movimentos posteriores, entre eles a primeira **retomada**

de terras, em Pedra d'Água, mas ficou mais restrito à organização da saída dos índios para dançar Toré no dia de São João e Nossa Senhora das Montanhas” (2006, p.101). Para Fialho (1998), com essa disputa pelo papel de Cacique e “o agravamento da crise, envolvendo a questão da terra, os Xukuru passaram a evidenciar cisões internas até então acobertadas”. De um lado, as pessoas mais próxima da FUNAI, de outro lado a, “com tendências mais radicais, assumia com veemência a luta pela regularização de suas terras, engajando-se no movimento indígena nacional e apoiado pelo CIMI” (FIALHO, 1998, p. 58). Nesse sentido, houve uma redefinição do papel do Cacique, pois na relação que os Povos indígenas passaram a estabelecer com o Estado havia a necessidade de se configurar lideranças com o perfil que atendessem às demandas do momento histórico. Esse contexto político definiu o perfil das novas lideranças.

O conflito, para Melucci (2001) implica na presença “de uma relação de oposição entre dois (ou mais atores) que se confrontam pelo controle de recursos, aos quais ambos atribuem valor”. Para ele, esse conflito pode ser caracterizado como “fenômeno de manutenção da ordem”. Contudo, os conflitos nos Xukuru também vão se configurar como fenômenos coletivos, pois estes, para Melucci, comportam “a ruptura dos *limites de compatibilidade do sistema de relações* de conflito em que a ação se coloca” (2001, p.35, grifos do autor). Nesse sentido, o movimento Xukuru atua como “fenômeno coletivo” (MELUCCI 2001) onde há mobilização de atores que, através da solidariedade lutaram pela conquista dos seus ideais e dos ideais coletivos. O cotidiano revela-se como um complexo de relações que se evidenciam e fazem parte da dinâmica Xukuru, da subjetividade e da relação com a terra e sua espacialidade, da relação com a natureza, com o sagrado, com a geração, com gênero e sua etnia. Os conflitos ajudaram na mobilização dos Xukuru que buscavam o sentido do agir e ao mesmo tempo tornaram-se sujeitos da ação. Homens e mulheres Xukuru avaliaram e reconheceram aquilo que os identificavam – a terra, a cultura, os rituais. E nesse sentido, foram levados a agirem em conjunto. Enfim, um campo de oportunidades e vínculos que foi sendo construído através dos processos de mobilização, novo perfil de liderança, formas de organização, com a possibilidade da perda eminente da terra e, sobretudo, com a relação com o exterior, com os parceiros e aliados, com os adversários, com o Estado, onde a identidade Xukuru se distingue, se forma, se mantém e se modifica no tempo, dando sentido a um agir coletivo e a um “nós”.

Nesse contexto histórico de mobilizações étnicas no Brasil fica uma pergunta: e onde estão as mulheres indígenas?

Segundo Sacchi, “o movimento indígena no Brasil, a partir da década de 1970, foi conduzido majoritariamente pelas lideranças masculinas, líderes carismáticos reconhecidos nacional e internacionalmente” (2006, p.26). Entretanto, as mulheres indígenas, ainda na década de 1980, criaram a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié – AMITRUT, que são as duas primeiras organizações de mulheres indígenas brasileira. No Nordeste, nesse período, existiam ações de algumas lideranças indígenas mulheres, tais como: Maninha Xukuru Kariri, Quitéria Binga, Zenilda Xukuru e Hilda Pankararu, que são referências para o movimento indígena nacional até os dias atuais. No primeiro momento, essas mulheres aliaram as experiências domésticas e as experiências de participação externa, como grupo de jovens que contribuíram para configurar as lideranças femininas de forma ativa no movimento pela terra. Dona Zenilda Xukuru, viúva do cacique Xicão, lembra bem esse momento:

Na época que eu casei, com o tempo, eu passei a trabalhar na igreja, grupo de jovem, preparação de padres e padrinhos. Fazia reunião. Eu era muito, assim, ligada à igreja. Até uma igreja que tem em Cana Brava, eu trabalhei muito, assim, pedindo ajuda para construção da capela, que é de Nossa Senhora da Conceição. E depois que Xicão entrou na luta, que virou Cacique, a luta pela terra, eu mudei. Eu deixei de trabalhar, assim na igreja, no grupo de jovem, essas coisas. Eu mudei, pode se dizer que foi o rumo que mudou. Deus via assim: ‘essa aqui é a tua missão, é lutar pela libertação dos oprimidos’. E aí, eu não tive quase diferença, porque eu já estava acostumada a trabalhar com o povo e conversar. (Entrevista com Dona Zenilda)

Nos Xukuru, mulheres e homens foram participando das mobilizações internas, e junto com o CIMI organizavam novenas e aproveitavam para explicar os direitos indígenas. Organizavam o Toré, os cocos de rodas e a banda de pífano para manterem a unidade do grupo e despertar a solidariedade interna. Lutavam por liberdade, pela autonomia no trabalho, por sua cultura, pelos direito a praticar seus rituais, pela terra de seus antepassados, por sua família e pela relação que mantinham com a terra. Em suma, homens e mulheres lutaram não só pela garantia do seu trabalho, mas também pela relação afetiva que estabeleciam com a terra.

As mulheres indígenas há muito tempo participam dessas lutas e articulações dos movimentos indígenas; sejam nos bastidores, acompanhando ou mesmo assumindo funções e cargos de destaques. Com o intuito de fortalecer e dar uma maior visibilidade não só à luta indígena, mas também da necessidade de incorporar “demandas específicas relativas ao seu

gênero”, inicia-se discussões esporádicas sobre desigualdades e injustiças com relação às mulheres indígenas. Essas discussões eram fomentadas por Cooperações Internacionais que exigiam das organizações indígenas a inclusão da questão de gênero em seus projetos para que fossem aprovados e apoiados financeiramente. Segundo relatos de lideranças mulheres, a partir da participação de algumas mulheres em instâncias de destaques dentro dos movimentos indígenas, surge a necessidade de se ter mais de uma mulher nas mobilizações e articulações; seja discutindo e dizendo o que pensam, como também elaborando projetos específicos, articulando cooperações para vendas de seus artesanatos e produtos confeccionados ou ainda para trocas de experiências e fortalecimento étnico. Para Ângela Sacchi, “a participação das mulheres indígenas em cargos comunitários e sua inserção em atividades organizativas leva à discussão sobre seu (re) posicionamento no interior de seus povos” (2006, p. 26). O destaque das mulheres indígenas ocuparem posições anteriormente dadas como prerrogativas masculinas, além de poderem realizar a intermediação com o universo não indígena, segundo Sacchi, “conduz ao debate acerca das concepções do masculino e do feminino e dos âmbitos público e privado” (2006, p.26), como discutiremos mais adiante. Entretanto, essa atitude das mulheres pode possibilitar “transformações decorrentes da maior participação indígena na economia nacional” possibilitando o questionamento de “modelos culturais de seus povos, entre eles os de gênero” (SACCHI, 2006, p.26).

O conceito de gênero surgiu nos estudos feministas, na tentativa de superação do determinismo biológico que era utilizado na procura de explicar os comportamentos das mulheres e dos homens, utilizando uma visão naturalista, fixa, universal, homogênea e imutável desses comportamentos. Nos anos 1960, grupos sociais começaram a reivindicar espaços para si e a darem visibilidade às lutas por direitos sociais. Esses movimentos e transformações políticas, econômicas e sociais marcaram os meados do século XX onde há uma ressignificação do conceito de gênero. Essa abordagem aparece pela primeira vez em 1930, na obra *Sexo e Temperamento* de Margareth Mead. (MEAD, 2006) A autora demonstra que, o que chamava de papéis sociais, em seus estudos sobre a Nova Guiné, é hoje o que chamamos de construção social de gênero. Nesse livro, Mead analisa como o comportamento entre homens e mulheres são socialmente e culturalmente construídos, e como determinadas culturas podem privilegiar as diferenciações de gênero, enquanto que em outras podem não enfatizá-las.

O movimento feminista, surgido nas primeiras décadas de 1960, tinha como base de pensamento que a distinção masculina e feminina não era biologicamente dada

(NICHOLSON, 2000, p.10; STOLKE, 2004, p.82). A biologia justificava a dominação masculina. Ao longo da história, as mulheres foram construídas pelo universo masculino, como o “segundo sexo”, o “outro do homem” e não como sua companheira. (STOLKE, 2004, p.82). As feministas anglo-saxônicas definiram gênero apenas como “sexo”. O termo gênero era utilizado como “referência às formas femininas e masculinas dentro da linhagem” (NICHOLSON, 2000, p.10). No entanto, neste momento, suas discussões acabam por reforçar esse determinismo biológico. No final dos anos 1960 e início dos anos 1970, gênero aparece entre as feministas para distinguir sexo/gênero e como forma de rejeição ao determinismo biológico. O conceito de gênero, nessa segunda fase, surge na tentativa de distinguir o biológico do social. O termo gênero é pensado enquanto construção social e não algo natural.

No texto *O tráfico das mulheres*, Gayle Rubin faz essa distinção entre sexo e gênero e conceitua gênero. Rubin mostra que “a análise da causa da opressão das mulheres está na base de qualquer determinação do que precisamente teria que ser modificado para se alcançar uma sociedade sem hierarquia de gênero” (1993, p.2). No artigo, busca explicações alternativas para o problema da desigualdade sexual. Para a autora, a mulher tem seu papel modificado de acordo com as relações vivenciadas. Rubin lançou o “sistema sexo/gênero”, o qual conceitua como “conjunto de acordos sobre os quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (1993, p.1).

No Brasil, somente em 1980 o conceito de gênero foi incorporado pelos estudos feministas. As mulheres vêm lutando, no nosso país e no mundo, por uma equidade de gênero e justiça social. Desde o século passado, mundialmente, vem acontecendo uma revolução invisível das mulheres. Na academia, essa revolução se configura em novas linhas de pesquisas e em uma disciplina chamada inicialmente de “Estudos das mulheres”, e mais recentemente denominada de “Estudos de gênero”. Essa área de estudo vem proporcionando, nas ciências sociais, a visibilidade de homens e mulheres que antes estavam à margem. Perceber a realidade a partir das relações de gênero e considerar o discurso das mulheres contribui para este estudo. Nesse contexto, as mulheres indígenas também vêm se organizando e reivindicando seus direitos, além de fortalecerem as lutas de seus povos por direitos e inclusão social. As mulheres indígenas também estavam na invisibilidade dos estudos acadêmicos enquanto atores sociais. Esse novo cenário vem propiciando em um novo olhar da Antropologia sobre as práticas sociais dessas mulheres. Pois se faz necessário olhar para elas, assim como os homens, para entendermos melhor o contexto social, econômico, cultural e religioso dos grupos étnicos.

Os estudos de Joan Scott (1995, p.02) mostram um conjunto conceitual do que poderia se designar gênero, além de reconhecer a complexidade dos processos históricos e observar a necessidade de um questionamento sobre como se constroem as relações entre mulheres e homens e como essas relações são transformadas. “Gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos. E gênero é a primeira forma de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p.14). O poder para Scott não se encontra unificado e coerente dentro das organizações sociais, mas as relações são constituídas em “campos de força” (1995, p.10-11). Aproximamo-nos dessa abordagem verificando que é necessário também descobrir os significados e porquês das ligações entre as mulheres e homens Xukuru e a sua organização.

Utilizando as abordagens associadas à Foucault e Derrida, Scott propõe um estudo pautado na “historicização” e “desconstrução” dos termos que procuram denominar a diferença sexual, deslocando e revertendo a construção hierárquica e descentralizando e evidenciando as relações de gênero como históricas e socialmente construídas. Nesse sentido, teríamos categorias fluídas, heterogêneas, dinâmicas e mutáveis. Através do campo de análise histórica, Scott procura transformar gênero em “uma categoria útil de análise”, não só para os estudos feministas, mas também busca ampliar essa discussão para um conjunto de análise social, objetivando que esse conjunto possa ser aplicado a todas as sociedades. Pois, para Scott a concepção de gênero é uma categoria analítica construída culturalmente.

Para fazer surgir o sentido da concepção de gênero, assim como Scott, observamos a necessidade de tratar a organização social e de evidenciar como se dá essa interrelação das mulheres como sujeitos da história, pois ambos têm importância crucial para compreensão de como funciona gênero nessa etnia e como sobrevivem as mudanças. (SCOTT, 1995, p.14) Para Joan Scott (1995) ainda, a categoria gênero é pensada como algo relacional, ou seja, um elemento que constitui as relações sociais. Portanto, só se pode pensar no feminino em relação ao masculino e vice-versa. O conceito de gênero engloba não só as relações de poder, mas também de conhecimento e de práticas sociais. Compreendemos gênero como uma categoria relacional e percebemos como essa categoria envolve outros tipos de interações sociais.

Joan Scott conceitua igualmente gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre o sexo, e gênero é um primeiro modo de dar significações às relações de poder” e as formas como os papéis de homens e mulheres são distribuídos, definidos culturalmente, fundamentados e orientados por padrões de interação social (SCOTT, 1995, p.14). Já os estudos de Verena Stolke propõem uma análise plural das identidades. Para ela, as desigualdades de gênero se dão através da “intersecção dinâmica

entre o gênero, a raça e a classe em estrutura de dominação história” (STOLKE, 2004, p.93). A autora desnaturaliza gênero e analisa homens e mulheres como sujeitos históricos e produzidos socialmente, pois, para Stolke falar de gênero não é o mesmo que falar de mulheres. Ao falarmos de mulheres, falamos também dos homens e a relação de poder entre eles.

Por fim, empregamos o conceito de gênero para dar visibilidade às mulheres Xukuru, verificando o aspecto relacional entre homens e mulheres e as adaptações que foram ocorrendo no modo de vida desta etnia a partir das **retomadas** e do processo de organização dos Xukuru. Para contribuir com esse olhar, utilizamos Ângela Sacchi (2006), que vem analisando a participação política das mulheres indígenas, como também vem tecendo um debate entre gênero e etnicidade, ressaltando que:

Ao tentar abarcar essa experiência nova no contexto brasileiro, as questões de gênero tornam-se fundamentais para o entendimento das condições específicas de diálogo e de novas formas de negociação estabelecidas entre mulheres indígenas e agentes do contexto interétnico. Incorporar o ponto de vista das mulheres, portanto, é de suma importância para um conhecimento mais complexo do modo como se configuram as identidades de gênero e étnica no momento atual da organização política indígena. (SACCHI, 2006, p.26)



Foto: Hosana Santos, 2008. Lideranças Xukuru, 1997. Arquivo pessoal de Seu Milton.

Capítulo 2

2 - RECONQUISTANDO O TERRITÓRIO: TERRITÓRIALIZAÇÃO, LUTAS E RESISTENCIA

2.1 A RETOMADA

No capítulo anterior, observamos o contexto da emergência do movimento indígena no Brasil. Evidenciamos que a mobilização do povo Xukuru foi influenciada por alguns fatores, dentre eles tecemos comentários sobre: a inserção do CIMI como agência parceira; a Constituinte; o Projeto do Vale do Ipojuca; e a entrada do Cacique Xicão. A discussão sobre a valorização da “tradição” Xukuru e suas práticas rituais, bem como o lugar de visibilidade das mulheres serão desenvolvidas mais adiante. Contudo, antes de partimos para essas discussões, mostraremos as mobilizações Xukuru e suas estratégias frente ao risco da perda iminente de suas terras, pois é o contexto de reconquista territorial que promove uma nova dinâmica na organização desse povo, refletindo também no campo ritual.

Como nos afirma Fialho (1998), Oliveira (2006), Palitot (2003) e Neves (2005), o século XVI iniciou o processo de territorialização do povo indígena Xukuru num contexto de lutas e conflitos entre índios e não índios e a expropriação de sua terra. Nos anos de 1980, esse contexto é marcado pela Constituinte, pela inserção das agências parceiras e pela intensificação dos conflitos com os posseiros de terra que impõem aos Xukuru a necessidade de uma nova forma mobilização e reação. O ritual, a Constituição Federal de 1988 e o discurso da necessidade de uma união interna para se readquirir as sua terra acabaram por reforçar os laços de solidariedade em prol da luta pela terra. Tudo isso resultou na estratégia política das **retomadas** de terra. E aqui, como anunciado na introdução, aprofundaremos essa idéia, que tomamos como categoria fundamental deste trabalho. No texto, pretendemos fornecer ao leitor subsídios que possam contribuir para a compreensão do movimento de **retomadas**.

A **retomada** é uma estratégia política utilizada pelos Xukuru para solucionar os conflitos relativos à posse da terra e é utilizada nessa pesquisa como pano de fundo para pensar a reorganização dos Xukuru e as relações de gênero que emergiram nesse cenário o qual tentaremos reconstruir. Optamos por privilegiar o olhar sobre as **retomadas** considerando a importância do processo de territorialização para a mobilização política dos

Xukuru, para a afirmação da sua identidade étnica, bem como, a intensificação das práticas rituais e dos laços de solidariedade e a visibilidade da atuação das mulheres Xukuru.

O processo de territorialização, pensado por Oliveira (1998), possibilita o estudo dos povos indígenas inserido no processo de transformação histórica, levando em consideração as dimensões étnicas e culturais. Esse processo de territorialização não se relaciona apenas com fatores externos, como a relação que a etnia estabelece com o Estado Nacional, mas também com as formas de mobilização e atuação de cada etnia, bem como, suas estratégias políticas de acordo com seus objetivos. Nesse sentido, o processo de territorialização criou as condições necessárias para a afirmação das culturas étnicas diferenciadas:

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo - nas colônias francesas seria a "etnia", na América espanhola as 'reducciones' e 'resguardos', no Brasil as 'comunidades indígenas' - vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (OLIVEIRA, 1998:55)

Para Oliveira (1998), esse processo não é homogêneo e uniforme para todos os povos indígenas, ao contrário, cada povo vivencia de maneira diferente esse processo.

“O *processo de territorialização* não deve jamais ser entendido como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de ‘índios do Nordeste’” (1998, p.57, grifo do autor).

Os Xukuru tiveram suas terras tomadas pelo processo de expropriação que houve no município de Pesqueira, o que resultou na identificação dos Xukuru como trabalhadores rurais marginalizados. Nesse sentido, viram-se obrigados a elaborar novas estratégias para defender suas áreas. Segundo Little, a territorialidade tem “um papel importante na constituição de grupos sociais” (2002, p.3). Para Little, territorialidade é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*’ (LITTLE, 2002, p.3). Nesse contexto,

O alvo central dessa onda consiste em forçar o Estado brasileiro a admitir a existência de distintas formas de expressão territorial – incluindo distintos regimes de propriedade – dentro do marco legal único do Estado, atendendo às necessidades desses grupos. As novas condutas territoriais por parte dos povos tradicionais criaram um espaço político próprio, na qual a luta por novas categorias territoriais virou um dos campos privilegiados de disputa (LITTLE, 2002, p.13).

Essas lutas evidenciam o direito ao território, que é essencial na reprodução física e cultural. Na luta pela terra, os Xukuru se mobilizam e buscam estratégias para resolver suas necessidades, procurando a garantia dos direitos constitucionais através da afirmação de suas identidades coletivas e da regularização de seu território. A constituição de 1988 garante aos índios o direito às suas terras tradicionalmente ocupadas, às que são permanentemente habitadas, bem como às terras utilizadas para a produção e preservação. A regularização é uma das medidas administrativas da FUNAI, com base em critérios sócio-antropológicos e ambientais, todavia a homologação depende de decretos presidenciais. O processo de regularização leva em conta os aspectos fundiários, dimensionando a terra, deixando claros os seus limites.

O processo de luta pela terra, a partir de 1987, resultou no reconhecimento dos limites tradicionais do território Xukuru, ou seja, a sua identificação e delimitação foram realizadas em 1989. Na medida em que foram avançando os processos para que a terra fosse reconhecida, tanto se acentuaram as violências contra os Xukuru como também a resistência por parte do governo local e dos ocupantes não índios contra a demarcação⁹. Sendo assim, é bem fácil concluir que *quem tiver com o controle do território estará também com o controle econômico da cidade*, representando um perigo iminente para a elite municipal, que detém grande parte das propriedades dentro da área Xukuru e criando um pensamento de que a cidade terá prejuízo, caso a área indígena passe para os Xukuru. (OLIVEIRA, 2001) Estamos, pois, diante de um jogo político em que as terras representam a base econômica do município.

A demarcação de terras indígenas é um drama que pode ser contado em capítulos, na longa história de omissão do Governo Federal. Em 1973, o Estatuto do Índio (Lei 6001) estabeleceu um prazo de cinco anos para que as terras indígenas fossem demarcadas. A Constituição de 1988 reafirmou esse prazo. Apesar disso, atualmente, das 849 terras indígenas conhecidas, apenas 40,40% (343 terras) dessas terras indígenas do País se encontram com demarcação concluída com o registro no Departamento do Patrimônio da União e nos

⁹ “Entre os posseiros estavam o Prefeito de Pesqueira à época, João de Araújo Leite, secretários municipais e parentes do então vice-presidente da República, Marco Maciel.” (OLIVEIRA, 2006, p.106)

Cartórios de Registro de Imóveis dos Municípios onde estão localizadas, mas não completamente regularizadas – a maioria não foram desintrusadas e indenizadas, os outros 59,60% (506 terras) ainda aguardam procedimentos administrativos (2009, www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/cf-2002.html). Observando a tabela a baixo verificamos ainda que 43,58% (370 terras) do total sequer tiveram seus limites declarados através de Portaria do Ministro da Justiça.

Situação Geral das Terras Indígenas no Brasil	Quantidade	
Registradas (Demarcação concluída e registrada no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço do Patrimônio da União)	343	0,40
Homologadas (com decreto do Presidente da República e aguardando registro)	49	,77
Declaradas (com Portaria Declaratória do Ministro da Justiça, e aguardando demarcação)	52	,12
Identificadas (analisadas por Grupo Técnico da FUNAI e aguardando decisão do Ministro da Justiça)	19	,24
A identificar (incluídas na programação da FUNAI para identificação futura)	126	4,84
Sem providências: sem previsão de identificação por parte da FUNAI	225	6,50
Reservadas (demarcadas como “reservas indígenas” à época do SPI) ou Dominiais (de propriedade de comunidades indígenas)	35	,12
Total	849	00,00

Fonte: CIMI, 2007.(2009, <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3308&eid=245>)

Após um ano do conflito que resultou na suspensão do Projeto Vale do Ipojuca e da ida do GT constituído pela FUNAI iniciando o processo formal de regularização fundiária, nada parecia ter sido resolvido sobre o conflito da terra. Para Neves, “a partir de 1989, quando se iniciou o pedido de reconhecimento oficial da terra indígena Xukuru, os conflitos com os fazendeiros se acirraram, principalmente porque legalmente o processo jurídico é constituído de várias etapas e, dessa forma, bastante lento¹⁰” (2005, p.62). O decreto 1775 (no ano de

¹⁰ O processo de regularização fundiária é lento e constitui seis etapas: 1ª Identificação e delimitação – identificar a terra que o grupo indígena ocupa tradicionalmente, mas isso não garante a posse da sua terra. Para a identificação, a FUNAI indica um Grupo de Trabalho – GT- composto de antropólogos, funcionários da FUNAI, geógrafos, ambientalistas, agrônomos, entre outros. Após ser aceito o laudo, o Ministério da Justiça declara a identificação e a delimitação – declaração de posse que define a área da Terra Indígena; 2ª Demarcação – É o ato de pôr os marcos, picadas, etc. sinalizando a área, realizados por uma equipe topográfica, tendo como base a declaração dos limites do Ministério da Justiça; 3ª Homologação – É decretada pelo Presidente da República; 4ª Regularização – A terra é registrada em cartório de imóveis no Departamento de Patrimônio da União; 5ª é feita a Indenização das benfeitorias e; 6ª a desintrusão, ou seja, retirada dos não índios.

1996), também contribuiu para os processos jurídicos de várias contestações da demarcação dessa terra levando “os próprios índios a retomarem à força, as terras que se encontravam nas mãos dos fazendeiros” (NEVES, 2005, p.62). Nesse contexto, as lideranças dos Xukuru passaram a reforçar os laços internos, “tiveram que estabelecer mais claramente formas de pertencimento ao grupo, identificando sinais diacríticos definidores de identidade” (NEVES, 2005, p.62); buscaram formar parcerias com agências, universidades, jornalistas, sindicalistas, antropólogos, entre outros; “consolidaram uma estrutura organizativa, levando em conta a luta pelos direitos e pela terra indígena” (NEVES, 2005, p.62), na tentativa de construir estratégias de ação mais eficazes para pressionar o órgão oficial, a FUNAI, a solucionar o problema da terra. O resultado foi utilizar como estratégia a realização da primeira **retomada**. Segundo Oliveira, “a prática não era nova. De fato, a retomada de terras surgiu em oposição à habilidade da Funai de responder às demandas indígenas apenas em situações de emergência e conflito iminente” (2006, p.108).

Os anos 80, como vimos no capítulo anterior, foram marcados por intensas mobilizações sociais. No entanto, nos países da América Latina os movimentos indígenas estavam anteriormente articulados com as questões relativas à reforma agrária (MELUCCI 2001; TREJO, 2006). Essa conexão entre os movimentos está relacionada com o tipo de estratégia política territorial adotada. Essas estratégias têm a ver com a “quarta onda” de mobilizações étnicas evidenciadas por Trejo (2006), proporcional pelo contexto histórico, dos colapsos, influências internas e externas. Contudo, essas interrelações entre movimento indígena e outros movimentos não minimizam a possibilidade de identificar as peculiaridades étnicas desse movimento Xukuru, apenas nos mostra que os movimentos se articulam entre si e indicam, sobretudo, que o movimento indígena não está desarticulado e à parte de outros movimentos e mobilizações.

No caso dos Xukuru, historicamente, observamos a participação ativa na Guerra do Paraguai (cf. FIALHO, 1998; SANTOS, 2003; NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006; SILVA, 2008) e nas Ligas Camponesas de Pesqueira, na realização de uma ocupação na área Pedra d'Água, desde os anos 1960 (SILVA, 2008). Segundo Silva, as memórias indígenas evidenciam “a participação em uma polícia indígena, na organização camponesa e na ocupação da citada área, em um quadro social de exploração e conflito, violência e expulsões de antigos moradores pelo avanço agroindustrial na Serra do Ororubá” (SILVA, 2008, p.25), nesse período os Xukuru também participaram de organização sindical rural (SILVA, 2008). Com esse envolvimento, os movimentos vão criando e trocando experiências e rompendo com o preconceito de que, por serem indígenas, estão separados do movimento político nacional e

regional, quando na verdade estão articulados ativamente. Mulheres e homens indígenas vêm lutando, ao longo dos anos, contra uma estrutura hegemônica, tema para outro trabalho.

Vencidos todos os prazos estabelecidos pela Constituição para a regularização e a desintração das terras indígenas, diante da lentidão do governo e em resposta ao descaso e à falta de vontade política para garantir os direitos sobre os territórios, os povos indígenas vão encontrando suas próprias formas para apressar o processo de demarcação. O povo Xukuru utilizou, entre outras estratégias, **as retomadas**¹¹ de território para fazer valer os seus direitos. *“As retomadas têm sido outra forma de lutarmos pelos nossos direitos. A gente viu que a nossa terra, as nossas matas, estavam sendo destruídas. Nós necessitávamos de terra para trabalhar, mas as terras estavam com outras pessoas”* (Entrevista com Marcos Xukuru). Vale salientar que, ao longo do processo de reconquista do seu território, o povo Xukuru vem sendo perseguido, impedido de praticar seus rituais religiosos, ameaçado de morte e até mesmo assassinado. “A dificuldade vivenciada pelos Xukuru para manter sua subsistência, diante da presença dos ocupantes não-índios sempre existiu. Porém, a maneira como eles enfrentam o problema é que passou a se manifestar de maneira mais veemente” (SOUZA, 1998). As **retomadas** constituem estratégias política de luta pela terra buscando o reconhecimento de terras indígenas e a sua posse definitiva. Constituem-se como estratégias de defesa dos seus territórios. É outro modo encontrado para garantir o reconhecimento dos “direitos territoriais” desse povo indígena, apontando novos caminhos para os movimentos indígenas na afirmação identitária, lutas por direitos e de garantia de seu território. Por isso, para se compreender a constituição de uma terra indígena e o processo político que a envolve é necessário contextualizar historicamente sua origem, como essa terra foi reivindicada e como ela foi reafirmada. (LITTLE, 2002) Como observa bem João Pacheco de Oliveira,

A problemática do território é central na existência atual dos índios e se reflete não apenas nas suas mobilizações políticas reivindicatórias, mas também ocupa uma posição central na definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações culturais. Mas da sua importância atual não é possível deduzir automaticamente a sua relevância em outros contextos históricos muito diferentes. (OLIVEIRA, 1999, p.108)

Partindo dos elementos culturais, sua afirmação étnica e dos artigos da Constituição Federal referentes às questões indígenas, o Povo Xukuru dá continuidade ao processo de

¹¹As retomadas são ações políticas que visam à autonomia dos povos indígenas, bem como, são também, manifestações de religiosidade, de esperança e de crença no futuro melhor. Sobretudo para os Xukuru representam também a conquista efetiva da posse da terra, o que leva à recuperação da auto-estima desse povo e melhora a qualidade de vida das comunidades beneficiadas, que antes viviam em extrema miséria (2009, www.oficinainforma.com.br/semana/leituras-20000108/3.htm).

territorialização. O processo de territorialização mobilizou, progressivamente, os Xukuru na luta pelo reconhecimento do seu território. A luta pela demarcação do seu território transformou profundamente a vida de mulheres e homens Xukuru. Essa etnia vem, ao longo do tempo, reinterpretando e se apropriando desse processo de territorialização para terem garantidos seus direitos à terra, bem como se fortalecer internamente como grupo étnico.

Em 1990, a aldeia Pedra d'Água “passou a se destacar no processo de reivindicação do território indígena” (FIALHO, 1998, p.23). A área de Pedra d'Água era ocupada por posseiros, na sua maioria, migrantes da Paraíba, daí serem conhecidos na região por paraibanos. Esses posseiros haviam arrendado as terras à Prefeitura de Pesqueira que administrava essa área que pertencia ao ministério da Agricultura. Fialho afirma que

Tendo sido considerados extintos os aldeamentos indígenas em 25.01.1879, de acordo com o histórico já exposto, a Câmara Municipal de Vila de Cimbres e a Câmara Municipal de Pesqueira, apropriaram-se das terras dos Xukuru. Desta maneira, a Pedra d'Água ficou fazendo parte do Patrimônio da Prefeitura Municipal de Pesqueira. Em 1952, a prefeitura doou parte da dita área que compreende 103 ha, 53 ares e 65m² à União Federal para que nela instalasse um posto agropecuário ou outro estabelecimento semelhante de fomentos à agricultura. Em 1981, o Ministério da Agricultura cedeu gratuitamente, pelo prazo de 10 anos, o imóvel Pedra d'Água à Cooperativa Agropecuária de Pesqueira Ltda. No entanto, este trato foi desfeito em 1985, passando o Ministério da Agricultura a exercer posse direta e plena sobre o Imóvel emprestado, podendo dispor livremente do estabelecimento agrícola. (1998, p.79)

Durante o convênio firmado entre o Ministério da Agricultura e a Cooperativa Agropecuária de Pesqueira Ltda, parte dessas terras estava arrendada para cerca de 70 agricultores. Devido a esse convênio, a solicitação feita pelos Xukuru em 1989, não foi atendida como ressalta Oliveira,

o espaço territorial de Pedra d'Água já havia sido cogitado por diversas vezes para ser adquirida como área indígena. No ofício 21 de 1955 da IR4 à Diretoria do SPI já havia sido solicitado o território de 800 hectares, que havia sido cedido pela Prefeitura de Pesqueira à seção de Fomento Agrícola Federal (2006, p.109).

A este respeito, Oliveira (2006) ainda assinala que o arrendamento era destinado a um projeto agrícola de assentamento subsidiado pela Prefeitura de Pesqueira, em 110 hectares, que iria durar mais 10 anos.

Sabendo da determinação legal de que a terra em litígio não poderia ser arrendada nem vendida e diante da constatação do desmatamento que estava sendo realizado pelos posseiros, os Xukuru pediram providências à FUNAI para conseguir o território (OLIVEIRA, 2006, p.109).

Em 1988, o Povo Xukuru reivindicava, em caráter de mais urgência, essa área de Pedra d'Água, confirmado em relatório dos técnicos da FUNAI Cícero Cavalcante de Albuquerque e Suami Percílio. Essa aldeia foi requisitada por seu caráter mágico e religioso para essa etnia, pois Pedra d'Água é onde fica a Pedra do Rei ou “Pedra do Reino”, lugar sagrado para esse povo. É lá onde se encontra o terreiro de Pedra d'Água – uma clareira dentro da mata – onde os Xukuru realizam seus rituais e a festa de Reis, no dia 06 de janeiro. Além disso, amenizaria o problema da falta de terra.

Os Xukuru alegavam que apesar de não resolver os problemas, estes seriam, pelo menos, amenizados, pois enquanto não têm terras poderiam ali manter seu roçado e garantir sua subsistência. Os índios também reforçaram esta reivindicação, enfatizando o caráter mágico-religioso do local (FIALHO, 1998, p.79-80).

O sertanista negociou a proposta e a União Federal firmou que cederia por dez anos o imóvel Pedra d'Água à FUNAI, sua concretização se deu em 16 de maio de 1989. Os Xukuru receberam a notícia através do radiograma passado ao Chefe do PIN, no dia 23 de maio de 1989.

Mesmo já dispondo da posse para utilização da terra, por conta de termo de comodato feito em 16 de maio de 1989 com o Ministério da Agricultura, a FUNAI não tomou nenhuma providência para a retirada dos posseiros, levando os índios a providenciarem a retomada da terra pelas próprias mãos (OLIVEIRA, 2006, p.200).

Os Xukuru realizaram, no final do ano de 1990, a primeira **retomada** se instalando no centro da mata de Pedra d'Água, “local onde foi formado o primeiro terreiro de Toré, permanecendo por 90 dias” (OLIVEIRA, 2006, p.200). Segundo Silva (2008), Pedra d'Água foi “a primeira área a ser retomada de posseiros que estavam desmatando a localidade. E, por isso, o local se tornou um marco na organização e mobilização indígena nas retomadas de terras em poder dos fazendeiros e na reivindicação pela demarcação oficial do território” (SILVA, 2008, p.18).

Ao relatar sobre a **retomada** de Pedra d'Água, Dona Zenilda (mãe do Cacique Marcos e viúva de Xicão) comenta que Xicão estava voltando de uma viagem ao Recife, no mês de

setembro de 1990, junto com outros índios e ao passar pela aldeia Pedra d'Água, na subida da Pedra do Rei de Ororubá veio no pensamento dele falar com o Pajé e as comunidades para fazer uma **retomada** desta aldeia, para preservar as matas que os posseiros que estavam morando, estavam desmatando. Pedra d'Água era o lugar onde o Pajé vinha fazendo seus trabalhos religiosos, com poucas pessoas, “porque não era permitido aos índios fazerem seus rituais; esta área pertencia ao Estado e estava arrendada para esses posseiros que eram da Paraíba” (Entrevista com Zenilda).

Segundo Zenilda,

O Pajé fazia seus momentos de religião, mas era uma coisa muito oculta. Só que Pedra d'Água estava na mão dos posseiros. Ele não poderia ir com muita gente, ele só podia ir sozinho porque praticamente ele não queria saber de... Aí quando o Pajé pensou em Xicão já como Cacique, aí a gente começou em Pedra d'Água, Pedra do Rei do Ororubá. A gente ia ao sábado à tarde e já não estava mais temendo os posseiros porque já vinha um grupo maior fazendo nossas orações na mata. Aí quando foi um dia, Xicão pensou fazer essa retomada. Falou com o Pajé, com os mais velhos para ver se daria certo. E eles disseram que sim. Não tinha perigo porque os posseiros que viviam lá arrendavam a terra que pertencia ao Estado. Eles arrendaram a terra por 10 anos e já tinha passado o tempo do arrendamento. E eles continuavam lá e a gente sentia assim, que eles estavam desmatando mais ainda o que já estava desmatado e estava acabando com as florestas e as matas. Aí a gente resolveu, junto com a comunidade e fizemos a retomada” (Entrevista com Zenilda).

Eles fizeram outra reunião com alguns índios das comunidades, principalmente os mais velhos, e todos concordaram. “Então, no dia 5 de novembro de 1990 ocupamos a área Pedra d'Água, para cercar as matas. Depois de cercar as matas, depois se resolveu ocupar toda a área” (Entrevista com Zenilda). Após cercarem as matas, as lideranças “reuniram-se com os posseiros para negociar, pois desocupando a área podiam procurar a FUNAI para receber suas indenizações” (Entrevista com Zenilda). Continuando o relato, ela afirmou:

Agora a gente entrou em Pedra d'Água só para preservar a mata. Ninguém estava com a intenção de expulsar os posseiros. Mas quando a gente entrou, a gente sentou e analisou que eles deveriam sair. Tivemos uma reunião com eles e eles falaram assim: ‘se vocês ajudarem a gente a receber nossos direitos, se for na FUNAI com a gente e ela der alta, a gente se contenta’. Francisco foi com eles para o Rio, liberaram a indenização e eles saíram calmamente, nem se alteraram. Aí a gente tomou conta da Pedra d'Água, onde os índios acharam melhor fazermos a casa, pois seria mais seguro. (Entrevista com Zenilda).

Em entrevista com Seu Milton ele relata:

Pedra d'Água. Foi retomada por que Pedra d'Água, quem tomava conta dali era uma associação dos agricultores de Pesqueira. Aí eles arredaram ali esses terrenos de Pedra d'Água a uns posseiros que eram de Porção. E, eles estavam derrubando a mata, onde ia derrubar ali aquelas árvores onde ficava um terreiro sagrado. Que o terreiro era para ser feito onde os encantados dizem. Disseram que o terreiro era para ser feito ali. Como eles iam derrubar a gente veio retomar Pedra d'Água. (Entrevista com Seu Milton)

Não obstante, Fialho observa que a reunião entre lideranças e posseiros de Pedra d'Água foi realizada neste local, no dia 15 de dezembro.

Nesse encontro, as duas partes entraram em um acordo. Os posseiros reconheceram que a terra Pedra d'Água pertence aos índios e que estes têm o direito de ocupá-la e os índios reconheceram que os posseiros têm direito a receber uma indenização por todas as benfeitorias que realizaram durante os anos que trabalharam naquela terra (FIALHO, 1998, p.84).

Os Xukuru exigiram que a FUNAI tomasse providências a respeito da situação e determinaram um prazo de 40 dias que findava em 17 de dezembro de 1990 para “colocação de placa de identificação, reassentamento justo para posseiros, conclusão do processo de demarcação iniciado em 1989” (FIALHO, 1998, p.83).

As lideranças contaram com o apoio jurídico do CIMI na **retomada**, evitando uma reintegração de posse, mas também com o apoio de Brasília pressionando para o andamento do processo de demarcação física do território (OLIVEIRA, 2006, p. 109). Para dar maior visibilidade ao problema, além do CIMI, outras agências foram acionadas como “IBASP (Instituto Brasileiro para Amizade e Solidariedade entre os Povos), CBB (Conferência dos Religiosos do Brasil), Prefeitura, Sindicato Rural, Procuradoria Geral da República, etc.” (FIALHO, 1998, p.82). A alimentação para os índios ficarem na área, segundo Oliveira, foi fornecida parte através da “merenda escolar que a FUNAI distribuía para as escolas Xukuru e parte foi adquirida através de doações, sendo o pai de Xicão, Cícero Pereira, uma das pessoas que auxiliavam nos alimentos” (2006, p.200).

Com a questão da Pedra d'Água, os Xukuru assumiram com mais veemência alterações do arcabouço simbólico para se afirmar e se fortalecer diante dos outros agentes envolvidos (FIALHO, 1998). Após a **retomada**, os Xukuru, transmitiram uma nota à

população em geral, à imprensa e às autoridades, explicando os motivos que os levaram a retomar a Pedra d'Água, seriam eles: falta de terras para plantar suas roças, devido à área tradicional dos Xukuru estar invadida por fazendeiros, pequenos e médios posseiros; o valor sagrado de Pedra d'Água, por ser o local onde realizam seus rituais e por isso não devia ser permitida a circulação de brancos nesse território; a proteção da área onde os Xukuru organizam sua roça comunitária, que consistia na área agricultável ao redor da mata da Pedra d'Água; a inoperância da FUNAI, considerando os dois anos - na data do ocorrido - que os Xukuru pediam a retirada e reassentamento dos posseiros e nenhuma providência concreta foi tomada (FIALHO, 1998).

Ao retomarem Pedra d'Água, os Xukuru começaram a sanar o problema de escassez das terras e transformaram a aldeia no centro político e religioso dessa etnia. Essa ação foi importante para a consolidação do projeto de reorganização dos quadros políticos Xukuru, tendo como meta a reconquista do território do antigo aldeamento da Serra do Ororubá enquanto uma terra indígena e o espaço sagrado da Pedra do Rei, um dos locais onde fazem seus rituais. Os trabalhos foram grandes, pois tiveram que transformar uma organização social baseada no poder tutelar em um movimento de reconquista territorial e afirmação da autonomia do povo indígena. As retomadas acirraram ainda mais o conflito entre índios e não índios provocando um atrito direto. Provocou a revolta dos fazendeiros que, agora, expulsavam os indígenas que moravam e trabalhavam em suas terras e não mais davam empregos para eles. A **retomada** vai se consolidar como marca da atuação de Xicão e, posteriormente, como reafirmação do atual Cacicado de Marcos Xukuru. A **retomada** serviu como

um poderoso instrumento de reconquista territorial e aglutinação política. As retomadas dão visibilidade política regional à questão das terras indígenas em Pesqueira, repercutindo nos mais diversos meios e levando, cada vez mais, novos atores a penetrar no campo Xukuru, servindo de contrapeso às pressões da poderosa oligarquia local (PALITOT, 2003, p.121).

A **retomada** de Pedra d'Água foi uma das mais representativas para o povo Xukuru por ser a primeira mas, sobretudo, por seu caráter simbólico e religioso. “Os índios sempre se referiam a ela [Pedra d'Água] como um lugar sagrado, onde praticavam seus rituais [...] Informantes de todas as aldeias faziam referência aos rituais já realizados sob a orientação do Pajé” (FIALHO, 1998, p.80). Pedra d'Água é um dos locais mais importantes onde os Xukuru realizam seus rituais. “Durante muitos anos os Xukuru foram impedidos pelas autoridades de Pesqueira de realizarem os seus rituais sagrados nas matas da Pedra d'Água. Para cultuarem

os **Encantados** tinham que se deslocar até lá, de madrugada, em pequenos grupos” (PALITOT, 2003, p. 121).

Nos anos seguintes, foram realizadas outras cinco retomadas pelos Xukuru, ainda no Cacicado de Xicão: Em 1992, foram realizadas duas retomadas, entre elas a segunda maior **retomada**, neste Cacicado: Caípe de Baixo (1200 ha), que estava em propriedade de Hamilton Didier, uma das figuras mais importantes do grupo econômico e político da região. Vale salientar que, em 1992, Hamilton Didier era vereador da Câmara Municipal de Pesqueira. Com a **retomada** de Pedra d'Água os conflitos entre fazendeiros e os Xukuru se acirraram ainda mais. Na fazenda Caípe, o então proprietário Hamilton Didier proibiu os índios de plantarem nas terras e não aceitava mais os Xukuru como seus trabalhadores. Com relação a isso, Seu Milton relata:

Ele dava o roçado sabe, os outros trabalhavam alugados, mas ele dava o roçado para a pessoa trabalhar. A pessoa, brocava, botava fogo, plantava o milho e depois de três meses a pessoa plantava o capim para ele. Ele mandava o capim pro roçado e aí a gente plantava o capim para ele. E nesse ano ele não deu. (Entrevista com Seu Milton)

Os Xukuru, por sua vez, se vêem novamente em uma situação que exigia sua mobilização. Seu Milton nos relata isso assim:

Caípe nós retomamos porque todo mundo botava roçado lá em Caípe... Teve um ano que botaram os roçados sabe, eu também botei o roçado. Aí a chuva começou, a chuva começou cedo e não deu tempo de botar fogo. Tinham que brocar e botar fogo, para botar o roçado. Então, não deu tempo. Porque a chuva não deixou e depois de chover é com mais fogo. Aí foram pedir a ele, a terra que tinham trabalhado no outro ano, a Hamilton Didier. No outro ano que essa terra estava com a capoeira baixa e podia só limpar e juntar mato e estava pronto e ele não deu. Aí fomos, falamos com Xicão e nós nos reunimos e fomos retomar. (Entrevista com Seu Milton)

A fazenda fica em uma região muito fértil e retomá-la permitiria a subsistência de diversas famílias Xukuru. Eles, então, se organizaram e retomaram Caípe, em 24 de fevereiro de 1992. Para Dona Francinete, irmã de Seu Milton, mesmo com medo e sofrendo dos nervos, a possibilidade de mudar de vida, lhe deu ânimo. No depoimento dela pode-se perceber melhor como foi a **retomada** de Caípe para ela:

A gente estava em Pedra d'Água que lá foi que disseram que ia ter a retomada de Caípe, lá em Pedra d'Água. Aí Xicão chamou a gente para cá. Aí veio todo mundo para cá. Passaram direto que eu não vim para cá não.

Porque eu sou nervosa e eu tenho medo. Aí meu irmão veio, meu marido veio mais uma bocado de gente desceu para cá pro Caípe, mas eu fui para casa. Com uns 6 dias foi que eu vim. Eu vinha e passava o dia e voltava para casa. Para ficar aqui como eles ficam, com muita gente, eu não tenho coragem de ficar, não. Fica muita gente. É homem, mulher, menino tudo misturado, aí eu não gosto muito não. Aí ele disse: ‘eu vou fazer uma oca e aí você vai’. Aí fizeram e eu vim. Vim quando tinha onde eu ficar.[...] Foi muito bom. Eu não vim logo no início não porque eu sou meio nervosa e não vim logo no início com ele não. Aí depois meu marido fez um barraco ali e eu vim. Eu tinha 2 filhos pequenos na época da retomada. Depois de uns dias eu fui me embora para casa por causa dos meninos pequenos e ele ficou aqui. Eu passava o dia aqui e a noite ia para casa. Assim mesmo a gente não passou um ano lá em casa e voltou se embora para cá para retomada. Nem um ano a gente passou lá em Gitó e ele arrumou essa casinha aqui e nós voltamos para cá. (Entrevista com Dona Francinete)

Em entrevista com Seu Antônio Medalha, tocador de *Mibim* - flauta, ele comenta como foi a sua primeira participação:

A primeira retomada que eu participei foi Caípe. Eu fui com medo. Mas quando eu me acostumei pronto. Para ir para retomada de Caípe, o representante era Zé Alberto. Zé Alberto disse: ‘Medalha vamos na retomada de Caípe’. Eu disse: ‘Vamos’. Eu não quis dizer que não, não era. Eu digo: ‘Vamos’. Sendo meio frio assim, com medo. Meio cismado, né. Mas, fui. Nesse tempo eu já tocava o *Mibim*. Ai chegou lá Xicão disse: ‘Medalha tá com medo?’ E eu disse: ‘Tô não Xicão. Isso aqui é nosso. Tenho medo não. Tô com medo nada’. [Risos] ‘Tô com medo não’. Aí quando eu me acostumei, para mim era a festa melhor no mundo. Na retomada o que a gente fazia era o que os outros faziam, não é. Uns ficavam em um canto. Outros ficavam noutro. Para não deixar ninguém de fora entrar. E então, sempre nas horas do Toré porque sempre era para cantar o Toré, eu tocava a gaita e cantar tudo mais. E a gente sempre ficava cá no cercado. Um fica ali, outro fica ali, outro fica ali. Para não vir contrário. Para não deixar ninguém de fora entrar. Era o que a gente fazia. E as mulheres também era umas cozinhando, lavando. As mulheres eram separadas cuidando de comida. Às vezes outras lavando vasilhas. Outra cuidando no feijão e outras cuidando nas coisas para lá. As mulheres eram separadas porque sempre a mulher tem que está no canto delas, né. Os homens para um canto e mulheres pro canto delas, né? Mas sempre na hora do ritual sempre se misturava todo mundo. Entendeu? (Entrevista com Seu Antônio Medalha)

Caípe foi a segunda e a maior **retomada** realizada no Cacicado de Xicão. Para tanto, exigiu uma organização prévia, além do contato com aliados e agências que apóiam a etnia tais como o CIMI, o Centro de Direitos Humanos, a CPT - Comissão Pastoral da Terra, UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco, UFPE, Universidade Federal de

Pernambuco, entre outras. Durante a **retomada** houve ameaças de pistoleiros, e havia necessidade de vigilância constante, as pessoas se revezavam, mulheres e homens dançando o Toré, para que soubessem que estavam acordados. Além disso, o fazendeiro Hamilton Didier entrou com processo de reintegração de posse na Justiça. Com relação a esse processo, Oliveira assinala que:

Foi questionado em ofício do CIMI à Procuradoria da República de Pernambuco, onde são informados fatos que demonstram tentativas de intimidação dos índios por supostos “capangas” do fazendeiro, que estariam ameaçando os ocupantes de Caípe. No ofício do Conselho Indigenista era solicitada a presença da Polícia Federal e garantia de vida ‘à comunidade Xukuru e suas lideranças, entre elas o cacique Francisco de Assis Araújo’. Paralelo ao trabalho de manutenção dessa retomada, um grupo de índios, com o apoio financeiro do Cimi, foi até Brasília solicitar o passo seguinte no processo de regularização do território, que seria a demarcação física da área (2006, p.117).

Ao retomar Caípe de Baixo "gerou um clima de forte tensão na cidade, e veio a propiciar o incentivo a um sentimento anti-indígena apoiado pelo prefeito João Araújo Leite (PFL) e por fazendeiros e a maioria das forças políticas locais contrárias a demarcação da área indígena" (ATLAS, 1993, p.67). Em compensação, a **retomada** de Caípe possibilitou ao movimento Xukuru melhores perspectivas: as famílias se tornaram cada vez mais comprometidas com a luta territorial e aumentou a esperança das famílias das outras aldeias que ainda não tinham terra. “Essa ação constituiu-se numa grande vitória e permitiu a Xicão e ao conjunto de lideranças que o apoiavam que tivesse seu prestígio e legitimidade assegurados junto aos índios, uma vez que, conseguiram enfrentar um inimigo bastante poderoso e com laços políticos muito fortes” (PALITOT, 2003, p.122). Além da **retomada** de Caípe, em 1992 houve também a **retomada** da fazenda Queimadas, em Canabrava. Em 1994, mais duas: as retomadas da aldeia Caldeirão e da aldeia Pé-de-Serra. E em 1997, a retomada de Tionante e Sítio do meio (400 ha)– em propriedade de Leonardo Gomes.

O Diário da União oficializou no dia 5 de janeiro de 1995 a realização da demarcação física da terra indígena Xukuru. Logo após a firmação no DOU foram colocadas as placas de identificação e os piquetes demarcatório no território Xukuru. Restava apenas a homologação, indenização e desintrusão dos fazendeiros. Por conta do decreto 1775 (no ano de 1996) essas etapas que restavam foram atrasadas. Haja vista que o decreto “permitiu que os ocupantes não índios contestassem o processo demarcatório. Os Xukuru tiveram, por esse motivo, 272

recursos, contestando a demarcação” (NEVES, 2005, p.44). Enquanto esperavam pela homologação da sua terra os Xukuru realizaram as retomadas de Tionante e Sítio do meio. Sobre essas retomadas seu Milton relata que “Tionante foi a mesma coisa saiu de lá de Pedra d’Água e nós saiu tudo de pé” (Entrevista com Seu Milton).

Essa **retomada** foi a primeira que Dona Maria participou. Em entrevista ela relata muito bem isso:

A primeira que eu fui para ficar direto foi a de Tionante. A gente foi pro Toré lá em Pedra d’Água. Eu sem saber de nada. Ninguém sabia de nada. Nem eu, nem Adriana menina minha, nem Adriana de Zefa. A gente ia todo domingo para o Toré. Quando a gente ia já levava comida para comer lá. Passar o dia todo mesmo lá. Aí Xicão, na hora do Toré... Xicão disse: ‘Hoje, não vai descer ninguém’. Aí botou gente no caminho embaixo para nos impedir de passar. Botou gente numas grotas que tinha assim que era para impedir. Que era para ir para retomada. Aí nós não podíamos descer. Aí nós fomos para Tionante a pé. Andamos tanto a pé, mas tanto e tanto que cheguei em casa toda estrupiada [cansada e dolorida] por casa da andada de Pedra d’Água até Tionante. Aí descemos assim perto da casa de seu Aloísio. Andamos tanto e quando chegou lá, Xicão deixou a gente da porteira para cá. Depois da porteira tinha um lugar que deveria ser um templo. Parecia o templo. Aí Xicão foi lá com outra pessoa que eu não lembro quem foi. Xicão mandou nós ficar e foi com outra pessoa. Foi na casa do homem que estava morando lá. Xicão foi e pediu a chave da casa. Aí ficamos...Em silêncio e a noite. Porque a retomada era mais a noite. Aí Xicão já pediu a chave e nós ficamos. Aí quando era de manhã já cuidava em armar as barracas. Essa fazenda parece que era de Leonardo” (Entrevista com Dona Maria).

Em 1998, não foram feitas retomadas, devido ao assassinato do cacique Xicão. Em 1999, foi realizada a retomada da Fazenda de Abel. Em 2000, houve a consagração do novo cacique – Marcos Xukuru. Nesse mesmo ano, com o novo cacique, os Xukuru fizeram a **retomada** da **Aldeia Santana** – fechando da entrada da Terra Indígena até a aldeia Lagoa, a fim de retirar Zé de Riva - o principal suspeito do assassinato de Xicão – da TI Xukuru. Essa **retomada** se tornou modelo para as demais devido à nova metodologia empregada pelos indígenas. As lideranças se mobilizaram em torno de mil pessoas permanentes nas retomadas que faziam um esquema de rodízio, se revezando. Segundo Dona Zenilda,

A gente tem tido bons resultados, mesmo depois com a morte dele [Xicão], mas também a gente sente não só eu, o Pajé, como várias lideranças, a gente sente que ele continua ajudando a gente, orientando. Essa retomada mesmo que nós fizemos de Santana. Eu fiz um pedido a ele que a gente estava sem saber o que fazer, como fazer. E aí quando foi o povo foi chegando lá em casa para a reunião e estava assim... aí eu olhei assim para foto dele e disse a ele: ‘ajude, já que você sabe como ajudar, já que você me deixou e seus filhos nessa luta tão difícil, então você ajude!’ Quando foi, isso foi no

sábado, quando foi para feira, Toinho foi. No domingo eu estava lavando prato naquele lavadorzinho ali. E veio na minha mente assim: 'se vier alguém da FUNAI, um funcionário e a gente pegar ele como refém, a gente tinha como fazer uma retomada'. Quer dizer já foi um gesto de alerta (Entrevista com Dona Zenilda).

As lideranças marcaram uma reunião com o Administrador da FUNAI, nessa reunião as pessoas de várias aldeias também estavam presente. No meio da reunião saíram para a **retomada** levando junto o administrador. O local escolhido foi a PE-219. Dona Zenilda relata ainda que

Aí a gente já desceu para pista e já fizemos uma lista de compras e eles - os índios - já foram no supermercado com Severino. Eu sei que meia noite eu já estava fazendo o chá e fazendo café também. Aí quando foi no outro dia, nós começamos a organizar o acampamento. Agora de início eu pensava que nós ia ficar aqui, mas pensaram lá em baixo na pista. Aí eu não sei o que ocorreu alguma coisa, até que sim, o povo da cidade se mobilizar também, alguma coisa também, não seja por isso (Entrevista com Dona Zenilda).

No dia 28 de janeiro de 2000, o Povo Xukuru acampou na rodovia PE – 219, que corta área indígena, na entrada de Pesqueira – PE. A **retomada** teve início quando os índios encontraram pessoas pescando no açude que abastece a cidade de Pesqueira e se encontra dentro das terras indígenas. Os índios foram informados de que o mandante seria o fazendeiro José Cordeiro de Santana, vulgo Zé de Riva, principal fazendeiro a se opor à demarcação, pois possuía nove fazendas em território indígena. Os índios se revoltaram quando souberam que o mesmo tinha negociado ilegalmente as terras invadidas pela fábrica Peixe com a Cirio Bombril e, agora, negociava com a cerâmica São Caetano, mesmo sabendo se tratar de terra indígena.

Desde 1992, as terras foram demarcadas e, em 1999, uma comissão de índios - Xukuru, Truká e Atikum - passou três meses e 15 dias em Brasília, quando houve o julgamento de 272 fazendeiros considerados de boa-fé, faltando conseguir a assinatura do Presidente da República para a liberação do pagamento das benfeitorias para os fazendeiros: o Governo adiou para o ano de 2000 a questão Xukuru. A negligência sobre a questão Xukuru ficou explícita numa reunião com a promotoria de Pesqueira, onde estavam presentes representantes da União, dos índios, advogados dos fazendeiros, da FUNAI, do CIMI e da associação Xukuru. O advogado da Cerâmica São Caetano, empresa envolvida na compra ilegal das terras do açude, lembrou o genocídio ocorrido em Eldorado dos Carajás,

igualando este ao caso Xukuru, reforçando a idéia de que a qualquer hora poderia acontecer, nos Xukuru, uma chacina semelhante, deixando claro o teor de ameaça aos índios. Além disso, soube-se que o processo do assassinato do Cacique Xicão, ocorrido no dia 20 de maio de 1998, estava parado e a FUNAI não tomava nenhuma providência mais enérgica para a apuração deste caso.

Diante de toda a problemática, o administrador regional da FUNAI, Paulo Fernandes, só compareceu novamente ao local da **retomada** no dia 04 de fevereiro, à meia-noite, propondo que fosse uma comissão indígena até Brasília. O Cacique Marcos, junto com o vice Zé de Santa e algumas lideranças, informaram que iriam enviar quatro pessoas para resolver a questão ainda na mesma semana. Apesar de ter sido um movimento pacífico e da calma no acampamento, os índios estavam preocupados com a escassez de alimentos e o aumento do risco de morte, já que estavam sofrendo ameaças, no entanto, continuavam a lutar por seus direitos, como Dona Zenilda nos relata:

E eu penso assim: eu não digo para todo mundo, mas eu estou achando o seguinte: que nós ainda vamos fazer outra dessa porque eu sei que esse levantamento, que eles tão fazendo, a FUNAI, não vai ligar para pagar ninguém não. Vai fazer o levantamento e engavetando. Por muito que a gente cobre, eles dizem: ‘não o orçamento que veio foi pouco, foi tanto não dá e tal e pá’. Aí eu disse, numa conversa com Zé de Santa: ‘é muito simples seu Zé quando a gente descansar dessa aqui e esperar que não sair nada, nós acampa. Aí num instante a gente se mobiliza e faz’. Às vezes eu sinto cansada e tal, mas eu sinto aquela vontade dentro de mim sabe, aquilo vai e vai. Se não for assim, eles não indeniza não. Quer dizer, nós aqui, nós vamos assentar bastante família (Entrevista com Zenilda).

Os índios, mobilizados na **retomada**, estavam querendo sensibilizar também os órgãos Federais para que tomassem alguma providência contra as impunidades, porém o que se constatou foi a lentidão da FUNAI em resolver a questão. Zé de Santa exemplifica muito bem isso no trecho que segue:

Reivindicamos ao governo o processo de desintrusão, pois em dezembro foram julgados 260 fazendeiros. Então essa retomada serve para mostrar ao Governo Federal e outros órgãos como a FUNAI, a necessidade que temos de ter nossas terras. Uma das coisas que dá transtorno é a demora da FUNAI e do Governo resolver, pois já houve ameaças dos posseiros para com nós os índios (Entrevista com Zé de Santa)

No final de 2001, a **retomada** da aldeia **Guarda** e em 2002, da **fazenda São Severino, de Otavio Carneiro Leão**, em Cimbres – essas retomadas se deram por conta do turismo religioso localizado na aldeia Guarda, onde o pároco da Igreja de Pesqueira, junto com outros empresários, queriam fazer um mega projeto de turismo religioso. Em 2002, mais de sete retomadas ocorreram simultaneamente. **Fazenda de Zé de Riva, Santa Catarina, Mascarenhas, Rosário, entre outras**. No final de 2002 e início de 2003 - **Fazenda Santa Clara, Fazenda de Paulinho dos Calçados, Fazenda de Geraldo Majola, Fazenda Caetano, Fazenda Curral de Boi, entre outras** - Logo após a tentativa de assassinato sofrida pelo Cacique Marcos Xukuru. Segue, em anexo, quadro das retomadas.

Com a organização e luta e, sobretudo com as retomadas, o Povo Xukuru aos poucos, conseguiu a identificação, demarcação e homologação do seu território. “O reconhecimento dos limites do território Xukuru foi realizado com o acompanhamento dos índios que habitavam às proximidades de cada trecho percorrido” (FIALHO, 1998). A identificação da área Xukuru foi realizada em 1989; a demarcação, em 1995; a homologação, em 30 de abril de 2001.

Os Xukuru encontram-se assim, com suas terras demarcadas, mas não desintrusadas. Até o momento, o processo de reconquista territorial, por não ter sido concluído, ao invés de promover as condições favoráveis para sobrevivência desses índios, tornou a situação mais tensa e dificultou as relações de trabalho na região (FIALHO, 1999).

Com a regularização da terra, o povo Xukuru “viu a concretização do sonho tão esperado, que vem possibilitando a fartura, o vicejar da vida, a dignidade e uma nova etapa na história do povo Xukuru” (SILVA, 2008, p.20). Os Xukuru se mobilizaram e se organizaram politicamente, estabeleceram alianças e aprenderam a dialogar politicamente. Além disso, criaram estratégias de pressionar o órgão indigenista oficial – FUNAI. Vale ressaltar que, em todas as retomadas houve a participação intensa de crianças, homens, mulheres e idosos. “Tais retomadas são tentativas de travar um diálogo entre os índios e o Estado, entre os índios e a sociedade envolvente, não mais através de um tutor, mas com autonomia até mesmo para ingressar em juízo” (FIALHO, 1999). O resultado das retomadas foi o processo de territorialização e organização do povo Xukuru. Os Xukuru mostraram sua capacidade de mobilização, readquirindo grande parte de seu território, reconstruindo esse espaço territorial e reconfigurando sua organização interna, aspecto que mais importa para este trabalho.

As primeiras pessoas que iniciaram na luta era eu, Adejar, Zenilda, o Pajé, Xicão, Mecinho, Ciço Pereira, o finado Juvenal e o finado Aluizio e...eu me esqueci do nome dele agora é o pai do representante de Canabrava.[...] Só tem vivo hoje eu, Adejar, Mercinho, Zenilda e o Pajé.[...] As primeiras mulheres a participarem da luta foi só Zenilda. Depois Zenilda e dona Quiiteria...Quiiteria de Adjejar. Ora essa! Quando eu cheguei no terreiro de Pedra d'Água na retomada, foram as duas que eu vi foram essas duas. Quitéria ela é da aldeia de Canabrava, ela hoje ta morando na aldeia Pedra d'Água mais o bacurau. Ela é a irmã do bacurau. Mas depois foram surgindo mais mulheres, né. Depois foram surgindo outros. No outro dia já chegou Zé de santa mais a esposa e os menino, já chegou de Canabrava outra trouxeram os filhos e foram chegando, chegando... Foram as primeiras pessoas que chegaram e foram lá. Foram eles, depois o Argemiro... Depois foram chegando. (Entrevista com Seu Milton)

Oliveira (2006) analisa essa forma de discurso observando que a “determinação em participar de mais uma retomada não era extensa a todos os índios e que o processo não foi tão democrático quanto se pode pensar à primeira vista”. Concordo com ela quando ressalta que “de fato, há um momento de coerção física, onde as lideranças impõem a força, através dos ‘vigias’ que garantiram o maior número possível de pessoas no momento da retomada’. E que o discurso é reelaborado por outras lideranças preocupadas em desenvolver “uma história política livre de arroubos do uso da força” (OLIVEIRA, 2006, p.115). Ratificamos também “que essa atitude provém de uma avaliação do ato como justificável diante da necessidade da população que precisava das terras, mas temia a repressão a uma segunda **retomada**, visto o poder de Milton Didier na região”, bem como do poder de Zé de Riva, Leonardo Gomes, entre outros na região (OLIVEIRA, 2006, p.116). Parte da terra retomada era dividida entre as famílias que participavam dessa mobilização. Outra parte do território era destinada ao cultivo de lavouras comunitárias, “que serviriam como apoio financeiro à organização política do grupo, sendo os valores gerenciados pela Associação da Comunidade Indígena Xukuru” (OLIVEIRA, 2006, p.122).

Alongamo-nos, nos relatos sobre algumas das retomadas, pois foram estas as mencionadas mais detalhadamente nas narrativas destacadas. Esses relatos nos ajudaram na análise do próximo item e considerar as retomadas como um espaço de novas experiências que foram adquiridas e como possibilidades concretas de mudanças organizacionais e de relações de gênero.

2.2 - PARTICIPAÇÃO E MOBILIZAÇÃO

Para o povo Xukuru, ter de volta o seu território era imprescindível para sua reprodução física e cultural. As ocupações das grandes e médias propriedades estavam nas mãos dos fazendeiros e as pequenas nas mãos de alguns poucos indígenas e nas mãos de trabalhadores rurais que haviam migrado da Paraíba e de outros estados vizinhos. Em defesa de seu território, os Xukuru foram se organizando e dando início ao processo de retomadas de sua terra. Seu Milton relatou esse episódio da seguinte forma:

Para juntar esse pessoal para luta, isso quando a gente começou, pode procurar o Pajé que ele ainda fala... Nós começamos com 8 pessoas e muitos não acreditavam. Chamavam a gente de ladrão, mas depois a gente, passou a fazer em cada aldeia uma reunião, aí Xicão contava as histórias, explicava nossos direitos. Onde estava o direito e onde a gente ia buscar. Ai o povo foi acreditando no trabalho dele, trabalho das lideranças que já havia acompanhando ele. Ai foi...foi fácil... Depois que todo mundo acreditou nele, você vinha ali no terreiro no dia de domingo tinha 500 a 600 pessoas. Porque tudo, se ele fosse numa viaje ele repassava ali no terreiro, quando ele chegava de viaje ele repassa em todo acontecimento o que foi buscar, o que fez, tudo ali no terreiro. Ai o povo ficava afim de escutar e saber como é que estava andando as coisas. (Entrevista com Seu Milton)

As pessoas foram levadas a participar da **retomada** por diversos fatores: sejam eles a escassez de trabalho na terra, a religiosidade, o ser chamado por outra pessoa ou liderança. Veremos nas narrativas das entrevistadas e dos entrevistados abaixo o que os levaram a participar dessa jornada:

Segundo o relato de Lica – agente de saúde e futura Pajé -, foi o seu irmão, o Pajé seu Zequinha, e a religiosidade que a levou a participar:

Eu comecei na luta junto com o Pajé. Quando ele abriu os primeiros rituais, eu vim para a Pedra do Rei com uns 4 ou 5 índios. Nessa época eu estava casada e estava fora. Quando eu cheguei, aí voltei já e acompanhei também na Pedra do Rei. Com pouca gente, mas eu já acompanhava ele. Eu já estava casada. Eu casei em 79, em 76 por ai eu já estava com ele. Eu digo a você é um dom da natureza. Eu entrei na luta porque a gente via... Eu via que o Pajé tava de frente, seguindo uma religiosidade e que a gente deveria dá força e acompanhar ele. Então foi isso que fiz. Eu sabia que eu era índia, sabia que eu tinha força e sabia que Tupã iria me dá mais força para ajudar as pessoas que enfraquecia. Então, a minha participação na retomada era ir para retomada e fazer as orações junto com o Pajé, junto com o cacique Xicão e Zenilda também, para abrir os caminhos, né! E vencer as contrariedades. (Entrevista com Lica)

Lica, por sua vez, estimulou a Dona Maria – moradora de Cimbres - que nos descreve da seguinte forma:

Quando eu trabalhava na fabrica Peixe que Lica morava perto lá de casa ela me chamava para vir. E eu não vinha porque trabalhava na fábrica. Mas quando foi um dia, me deu na cabeça ... uma vontade de vir. Aí eu subi e gostei. [...] Isso foi em 90 mesmo. Logo no começo. Na primeira retomada. Nós passamos uns 3 meses acompanhando em Pedra d'Água. Eu participei lá. Participei da de Caípe. Agora só que eu ia mais no domingo porque eu trabalhava. Chegava tarde. Fretava carro. E na retomada, a gente ajudava a escolher feijão, lavar prato, varrer. Ajudava Dona Zenilda. Lica foi quem começou a me chamar. Eu dizia de onde era e minhas origens, né. E eu participei... Assim, nas duas primeiras eu não participei diretamente, para ficar lá porque eu trabalhava na Fábrica Peixe. Mas Tionante, Sítio do Meio, por ali eu entrei e fiquei direto. A da pista [Santana] eu também entrei e fiquei direto. Eu fiz até uma casinha para ficar. Minha casinha era uma grandona. Tinha uma casinha grandinha, assim deste tamainho? Aquela casinha era a minha (Entrevista com Dona Maria).

Já Lia – agente de saúde - foi motivada pela realidade em que vivia e pelo trabalho com a saúde indígena, além do incentivo de seu Chico Jorge - liderança político-religiosa de Cimbres. Vejamos seu relato:

O que me motivou a participar foi o meu povo, a minha realidade. [...] Participei das retomadas de: Cimbres, Lagoa das Pedras, Mascarenhas, Couro Dantas, Cural de Boi. Teve outras também que eu participei... foi umas 10. Eu sempre participei quando era pequenininha. Havia muita discriminação antigamente devido aos fazendeiros viverem dentro da área e tinha uma liderança que também não era competente, lá em Cimbres, e ele gostava muito de discriminar e botar as pessoas para baixo. Desde pequenininha eu gostava muito... porque antigamente... hoje tem Toré... todo domingo e todo sábado, mas antes não era só mais em época de evento. Só quando tinha uma necessidade ou algum movimento era que tinha um ritual. Hoje não, hoje nós temos quase toda semana o ritual. Mas antigamente não, era mais difícil! E eu lembro muito quando Xicão ia para frente da Igreja junto com outros índios e começavam a dançar o Toré e eu mesmo pequena já imitava e já ia dançando também. E fui começando assim, desde pequenininha. Sempre gostei de ir para as reuniões. Só que quando eu ia para as reuniões, Zé Alberto era a liderança e ele falava nisso: que a pessoa ficava botando a cara de pouquinho em pouquinho e que não ia para retomada e para outros movimentos mais forte. Só ficavam indo para as reuniões para ficar sabendo das coisas e ir contar para os fazendeiros. E aquilo ali eu sentia como se fosse comigo. E eu sabia que não era eu essa pessoa, mas eu não deixava de ir mesmo assim. Só que eu não me identificava como índia porque ele não reconhecia eu e minha família como índia, apesar de meus avós terem nascido aqui na beira do açude Santana. Minha família todinha é daqui do pé da serra, as raízes como diz a história. E ele não reconhecia isso, só queria me discriminar. Não fazia rituais, não fazia reuniões. A não ser quando Xicão vinha para fazer uma reunião era que ele fazia. Tinha a cestinha que vinha da FUNAI, também. Quando foi um dia eu fui pegar uma cestinha para mim e ele me viu na fila e foi e disse que a gente não podia pegar não porque a gente não era índio não. Aí eu fui para casa e foram contar para Xicão que eu tinha ido para casa chorando. Aí ele chegou lá, Xicão chamava ele de José de Oliveira: 'O que foi que aconteceu José de

Oliveira? Por que você não quis dá a cestinha a ela se os pais dela são índios e ela é índia? Isso aqui não tem negócio de discriminar ninguém, não. Isso aqui é para nós todos. Quem necessitar aqui dentro você dê, independente de quem quer que seja. Pode dar a cesta, se está necessitando'. Eu não me identificava porque eu tinha medo, porque eu sabia que alguns me via com olho diferente. Aí foi o tempo que muita gente se chateou com o trabalho dele. Então teve uma reunião na Vila para tirar ele, porque não adiantava está com uma liderança que discriminava seu próprio povo, não é? Não fazia uma reunião, não fazia um ritual. Aí botaram seu Chico Jorge. Foi a partir de seu Chico Jorge que eu me dediquei de vez ali.

Acho que foi em 1998 para 1999. Foi a partir dessa data que ele foi liderança. Eu lembro que na reunião disseram: 'Quem aceitar que seja essa liderança levante a mão, quem não aceitasse não levantasse'. E eu estava na reunião e levantei a mão. Tanto é que, não é eu me gabando de ninguém, sou fiel até hoje. Nunca cheguei a fazer nada para dizer que aquilo que você fez prejudicou alguma coisa na Vila. Gosto do ritual, gosto da reunião, gosto do movimento.

A partir da liderança de Seu Chico Jorge que eu comecei a participar e assumir a minha identidade de índia. Não só eu, mas muita gente que não participava porque não sabia que gostava. Porque não tinha ritual. A liderança que tinha antes não fazia o ritual e se a gente fosse pegar a chave com ele, ele não deixava a gente fazer. Ele só queria que a gente vivesse debaixo dos pés dele. Depois que seu Chico Jorge assumiu que começou a fazer reunião, ritual, tudo. O pessoal não sabia porque ele [Zé Alberto] não informava a gente. Antes de seu Chico eu já participava. Eu ia para o Toré. Ficava lá pelos cantinhos. Ia para reunião com Xicão. Chico Quelé eu cheguei a me reunir com eles. Mas eu tinha medo de dizer: 'eu sou índia'.

E depois da saúde aí que eu comecei a trabalhar mesmo. Mas eu sofri muito para chegar ao ponto que eu cheguei hoje. Por isso que hoje eu abraço mesmo a causa indígena essa luta. Isso é uma coisa que eu faço por mim mesma. Para assumir o que eu sou (Entrevista com Lia).

Dona Francinete – irmã de seu Milton que é liderança - foi levada pelo marido e em entrevista comenta:

Meu marido, ele já vivia assim em coisa de retomada. Então eu vi assim e disse: então eu vou também. E a gente morava em Gitó, assim apertadinho. Aí eu fui também, para arrumar a terra para trabalhar. Na retomada eu fazia renascença.

[...]Participar mesmo foi só essa. Eu fui lá em Santana, mas eu fui só olhar, mas eu não fiquei não. Eu fui só olhar. Fiquei por lá conversando. Mas eu já morava aqui e não fiquei não. Meu marido que ficou por lá direto, mas eu não. [...] Nas outras eu não fui não, fiquei em casa ajeitando as coisas e tomando conta dos meninos. Mas ele foi. Assembléia ele vai. Mas eu não vou não. Ele diz logo: 'quem vai é eu' (Entrevista com Dona Francinete).

Já seu Antônio Medalha – tocador de *Mibim* - foi levado pelas mobilizações da qual participava e também por ter sido chamado por uma liderança. Em entrevista, ele afirmou:

Olha! Retomada, eu participei no Caípe, Na Lagoa, Santana que foi duas retomadas de uma vez. Foi a lagoa e Santana. Aqui Mascarenhas. O Guarda, Paulo Pitbull. Dr. Sebastião, aqui em Courodantas. Tionante, eu participei. Pedra d'Água eu não fui. Foi a primeira foi Pedra d'Água. Porque Pedra d'Água só morava paraibano. Não tinha ninguém lá na serra. Só era fora. Então foi retomado e foi jogado eles todos para fora. Foi a primeira, mas essa eu não participei. A primeira que eu participei foi Caípe. [...] O que me motivou a entrar na luta? Olha é o seguinte... Como eu falei ainda agora sobre o nosso cacique Xicão...Eu comecei a viajar com ele as viagens. Toda viagem ele me chamava. Eu aprendi muitas coisas com ele viajando. A gente viajando... viajava para o Recife, viajava para Brasília, viajava para Garanhuns para vários lugares a gente viajava. Ele me chamava. Então quando eu fui chamado para participar da retomada eu fui. (Entrevista com Seu Antônio Medalha)

No entanto, sua esposa dona Eliete não participava por conta da saúde dela. Ela comenta na entrevista:

Eu não participava das retomadas, não. As retomadas eram difícil eu ir. Quando eu ia, assim mesmo eu ia de manhã e voltava a tarde. Porque eu sou assim: eu estou conversando com uma pessoa aqui e quando penso que não as minhas varizes estouram e eu tenho que correr para Pesqueira. Porque eu não sou uma pessoa muito confiante para andar assim, fora de casa para passar de um dia para o outro. Só se for na cidade, porque ali já tá na porta o transporte para levar pro hospital se precisar, né! (Entrevista com Dona Eliete).

A preparação para realização de uma **retomada** é elaborada em um ambiente de segredo, apenas poucas lideranças participam. Dona Zenilda afirma que “para a reunião chamamos só os representantes e contamos a história. A gente chama aqueles que nós confiamos. Porque se não quando saísse da reunião ele já espalhava”. (Entrevista com Dona Zenilda)

Segundo seu Milton, algumas retomadas tiveram suas informações vazadas, apenas uma que não foi, veja no trecho abaixo:

Só teve uma que não foi vazada aquela lá de baixo na beira da pista, aquela não foi vazada não porque já era no tempo de Marquinhos. Marquinhos mandou me chamar aqui numa quarta-feira. Eu recebi o recado 7 horas da noite, daqui já fui dizer: ‘Por que o senhor mandou me chama?’ Ai chega lá ele falou que era para fazer aquela retomada lá de baixo. Só tava na reunião

eu, finado Aloizio, ele, Zenilda, parece que Zé de Santa que morava lá perto, finado Juvenal e os outros ninguém sabia, nem Toinho Pereira que morava ali sabia. Nos reunimos numa quarta-feira e numa sexta-feira a gente retomamos, nós fizemos a retomada” (Entrevista com Seu Milton)

No relato da entrevista realizada, Seu Milton, evidencia bem a realização da **retomada**:

Nas retomadas cada um já sabia o que fazer, cada uma liderança já sabia. Saia de lá da reunião e já sabia qual era, o que ele tinha de fazer lá: uns iam para botar as pessoas no ponto, outros iam para...ficar olhando, levando as pessoas para ficar na vigia. Sempre tinha que... ficar outro coordenando as pessoas. Porque sempre uns, tinha pessoas com a cabeça quente e tinha uma pessoas que ficava esfriando a cabeça dos outros e, ai tinha que ter. Quem ficava nesse movimento era o finado Aluisio e o finado Juvenal que eles eram cabeça fria, não esquentava com nada, o finado Aluisio era tão cabeça fria que eu chamava ele de sargento mansinho [risadas de seu Milton] é cabeça bem fria e falava muito pouco... e as mulheres umas, muitos poucos participavam na cozinha... Participavam mais com a vivência de dançar o Toré, não sabe? Quem tinha a mediunidade para trabalhar na... na mediunidade para proteger aqueles que não sabiam...[...] Zenilda também ficava aconselhando as pessoas para não ficar de cabeça quente e não fazer coisas erradas, e ela sempre estava... ali ajudando as pessoas e aconselhando. E ela dava comida também, para que ninguém passasse fome.[...] Ela ..como era a esposa do Cacique quando a gente se reunia em Canabrava ela fazia a comida, mas ela começou mais a andar depois de 90 ... em 90 ela começou a andar. Mas também ela ficava mais na aldeia, sabe com ela era uma pessoa que tem a ciência e eu acredito muito na ciência e tiro o chapéu para ela. Ela ficava sempre rezando não sabe e abrindo os caminhos para que a gente fosse passando ...limpando os caminhos ..para mim ela foi...foi não, é uma grande guerreira. (Entrevista com Seu Milton)

Como se verifica, a estratégia adotada pelas lideranças Xukuru para mobilizar as famílias das diversas aldeias é o ritual. As pessoas são chamadas para participarem do ritual durante um dia inteiro e à noite que se declara o momento da **retomada**. No início do processo de **retomada** boa parte das pessoas não concordava ou tinha medo de participar; sentia-se exposta à reação do poder local, mas era convencida a participar. Com o passar do tempo e vendo os resultados efetivos da reaquisição da terra, foram aprendendo os passos a serem dados e se acostumaram a participar da luta. Além disso, participar das **retomadas** é também um critério de definição de inclusão e exclusão do grupo.

Estivemos presente na **retomada** de Santana por cerca de 10 dias. Os primeiros dias são os períodos difíceis e de apreensão de todos e todas. O local é escolhido estrategicamente,

onde são construídas as barracas por homens e mulheres. As barracas geralmente são feitas de madeira e cobertas com lonas pretas. Dentro é colocado colchão, cama de vara ou comum. Em uma barraca maior e mais visível, encontram-se a barraca da cozinha com fogão, panelas, alimentos perecíveis e não perecíveis, pratos, talheres e outros utensílios domésticos para preparação de alimentos. Em outras **retomadas** não foi necessário a construção de muitas barracas, pois os fazendeiros deram as chaves das casas para as lideranças e eles se alojaram nas casas. Geralmente, cada pessoa que vai para a **retomada** leva seu **kit retomada** que contém: colchão, coberta, prato, talher (colher), copo ou xícara de plástico e materiais de higiene pessoal – toalha, sabonete, creme dental, escova de dente.

No início, a **retomada** tem formato de um acampamento provisório, com o passar do tempo vai se tornando, cada vez mais, estruturado, representando a resistência política. Na **retomada** é preciso ter uma organização interna desde o início. É necessário pessoal para a segurança, para alimentação, para organização e montagem das barracas, limpeza, educação, saúde, rituais e etc. Essas equipes são escolhidas pelas lideranças e durante a **retomada** mantém um caráter de rodízio. As negociações internas e externas ficam a cargo das lideranças.

Percebeu-se, na **retomada** de Santana, que havia um número considerável de crianças. O Conselho de Professores Indígena Xukuru do Ororubá (COPIXO) coordenava a participação das crianças e as aulas. Um dos objetivos levantados pelo COPIXO foi que as crianças não ficassem sem aulas e também pudessem participar da **retomada**. A educação é também promotora e construtora do fortalecimento da identidade Xukuru. Nesse sentido, as **retomadas** são também consideradas espaços pedagógicos. Dentre os objetivos educacionais, observamos a formação e sensibilização das crianças para a importância de sua etnia e do seu processo de reconquista territorial. Esses valores, ao serem incorporados no *habitus* relativo ao universo das crianças, formam o todo da luta Xukuru, desde as **retomadas** até ao processo de gerenciamento territorial que vivem atualmente.

Resistir em uma **retomada** também não é tarefa fácil; após o primeiro mês fica difícil ter o necessário para se alimentar. Homens e mulheres vão se revezando na manutenção dos seus escassos roçados para poderem contribuir na alimentação do acampamento. O sol quente durante o dia sufoca as pessoas em baixo da lona; à noite, o frio é imenso e ainda há possibilidade de chuva. Fome, calor, frio, medo são acompanhados das investidas dos jagunços¹² por parte dos fazendeiros. A ameaça de processos de reintegração de posse e uma

¹² Seguranças e ou policiais contratados pelos fazendeiros para fazer a sua segurança pessoal ou a segurança da fazenda.

liminar favorável ao fazendeiro, a ameaça de despejo também é um fator de insegurança. Pois os fazendeiros entravam judicialmente com o mandato de reintegração de posse. Apesar do apoio jurídico do CIMI, através de uma liminar, o juiz poderia dar o parecer favorável aos fazendeiros. O medo da violência dos jagunços e dos policiais se expressa na narrativa de Seu Milton:

É por causa que, as primeiras retomadas, as primeiras lideranças, muita gente dizia que os Fazendeiros iam matá a gente, minha mãe e meu pai não, mas eu tinha uma tia que morava ali que morreu ai ela diz: ‘Sai dessa meu filho você vai morre. Os Fazendeiros pode manda matar você’... ela cansava de mim dizer isso. Eu dizia a ela: ‘não se eu tiver de morre na luta eu morro, mas eu não saiu, não’(Entrevista com Seu Milton).

Palitot (2003) ressalta que “Dormir embaixo da ‘lona preta’, dançar o Toré todas as noites e dividir o medo e a incerteza de uma possível repressão por parte dos fazendeiros solidificava os laços de solidariedade entre as pessoas que partilhavam dessas ações” (2003, p.122). Encarar estas carências juntos/as resultam no processo de solidariedade e reconhecimento da importância de se manterem unidos para poderem mudar a realidade em que vivem. Entretanto, não foi a carência que levou a mobilização efetiva, esta só foi possível, na medida em que houve a politização das pessoas. Os traços relacionados correspondem aos interesses coletivos. O compartilhamento desses traços pelo coletivo e a necessidade de satisfazerem, os referenciais simbólicos e políticos são importantes no processo de mobilização coletiva e construção de um movimento social.

Melucci (2004) define movimentos sociais considerando três condições: solidariedade, conflito com um adversário pelo controle dos recursos e o rompimento dos limites de compatibilidade do sistema. O movimento é entendido por ele como uma forma específica de ação coletiva entre outras formas combinadas num campo múltiplo. No movimento Xukuru, podemos considerar as **retomadas** como uma ação social como propõe Melucci. Para esse autor a ação social é resultado de relacionamentos que constituem juntos uma pluralidade de atores sociais produzindo significados para o que fazem. As **retomadas**, bem como os rituais Xukuru se caracterizam como sendo parte de uma ação coletiva se identificando com a teoria de Melucci sobre novos movimentos sociais e o paradigma da identidade. A idéia de pertencimento como definição de identidade e de reorganização, partindo da definição étnica, de seus sentimentos, crenças e valores significa que o movimento Xukuru se organiza e se estrutura partindo da solidariedade e de soluções para os problemas de interesse coletivos.

Realizar uma **retomada** é uma tarefa difícil envolve fatores como: Convencer as famílias da situação de injustiça em que vivem e da necessidade de lutar para que essa situação se modifique, vencer o medo da violência que pode vir por parte dos policiais ou dos próprios proprietários das terras e seus jagunços, além de tudo, iniciar o processo de **retomada** sem saber ao certo quais seriam os desdobramentos desta. Nesse sentido, ao passo que as lideranças foram adquirindo a legitimidade e uma maior confiança da comunidade, foram também firmando parcerias e adquirindo recursos para alimentação, plantações e construções de casas. Com isso, a **retomada** vai deixando de ter um caráter provisório e ganhando estrutura de aldeia. Nesse processo também, algumas lideranças sofreram ameaças, foram mortas e outras foram criminalizadas sendo presas ou chamadas a responder juridicamente (FIALHO, 1998; SANTOS, 2003; OLIVEIRA, 2006). Contudo, participar da **retomada** tem como possibilidade uma nova vida, o readquirir a terra dos seus antepassados, um processo de mudança.

A expropriação da terra, a valorização das práticas culturais, a falta de condições de sobrevivência, a necessidade de complementação de renda e os laços de solidariedade parecem ter sido os motivos para as mulheres Xukuru participarem das **retomadas**. Essa participação foi estratégica ao pensarmos na participação das mulheres no movimento Xukuru e como caminho de descobertas. Ao participarem das **retomadas** as mulheres começam a participar das reuniões e das organizações das **retomadas** e na mobilização e articulação dos Xukuru re-significando a mulher Xukuru enquanto sujeito político, na luta por direito e igualdade passando a adentrarem, cada vez mais, na organização política do seu povo com ou sem marido, com ou sem seus pais. Mas esse processo de voltar a ter a posse da terra, não significa que tenha realizado uma ruptura nos hábitos anteriores. As mudanças, de certa forma, contribuem para que determinados valores permaneçam, mesmo que as pessoas agentes não percebam. Apesar das mudanças algumas idéias permaneceram despercebidas. Significando que o velho e o novo se fundem implicando em continuidades e rupturas. Implicando em criar e recriar, fazer e refazer, evidenciando a dinâmica social desta etnia. A **retomada** é uma possibilidade de reenraizamento e transformação iniciado desde a decisão de participar. Segundo relato de Dona Maria, “as mulheres começaram a participar porque quando Xicão marcava para uma retomada era para mulheres, homens e crianças.” (Entrevista com Dona Maria)

2.3 ATIVIDADES DESENVOLVIDAS



Foto: Hosana Santos, 2008. Roseane Xukuru, fazendo renascença.

Como já falamos, as **retomadas** são estratégias de luta e resistências que o movimento indígena encontrou para conquistar sua terra de volta e mobilizar a própria comunidade indígena, fazendo um trabalho interno de educação, mas também buscando sensibilizar os meios de comunicação e fazer pressão sobre a FUNAI e o Governo Federal para que avancem e concluam os processos fundiários referentes aos povos Indígenas. Nas **retomadas**, uma das atividades desenvolvidas é o artesanato. A atividade do artesanato ganha espaço ocupando um lugar, também, de visibilidade. Dentre os artesanatos confeccionados estão: brincos, pulseiras, cocares, saias, bordunas, arco, flechas e da renascença – um tipo de renda. Já os artesanatos – brincos, pulseiras, colares, cocais, saias e outros. são produzidos igualmente por homens e mulheres, não há um dualismo marcado. A confecção da renascença é feita, em grande maioria, pelas mulheres e por elas comercializada. Essa atividade além de constituir em obtenção de renda familiar, também contribui para evidenciar a prática cultural da etnia, tornando-se um espaço significativo de atuação, nesse contexto, pois, aglutina grupos de mulheres Xukuru tanto para sua confecção, como para a comercialização, configurando uma redefinição do papel feminino.

Nesse sentido, o comércio dos artesanatos e da renascença serve tanto como fonte de renda, como também para expressar seus traços culturais. Essa renda é muito importante para economia interna da família. Além disso, há algumas mulheres que produzem doces, também.

As mulheres falam da dificuldade de escoar essa produção por falta de incentivo financeiro, dificuldade de transporte, baixos preços no mercado e uma falta de organização interna – da própria comunidade – para confecção e comercialização do produto. Algumas mulheres são reconhecidas pela comunidade como as melhores produtoras de renda. Algumas possuem facilidade na comercialização levando para Pesqueira, Poção, Arco-Verde, Caruaru e Recife e também participam de Feiras de Artesanatos realizadas pelo Governo do Estado e/ou por ONG's que trabalham com esse tipo de produto. Outras mulheres Xukuru, escoam sua produção, apenas em Pesqueira e outras produzem apenas sob encomenda.

Dona Paula Francinete – irmã de Seu Milton - participou da **retomada** de Caípe e relatou que enquanto estava acampada ela fazia renascença. Ela aprendeu a fazer a renascença ainda pequena e atualmente transmite para seus netos. Em entrevista, ela comenta: “Na retomada eu fazia renascença. Meu problema é fazer renascença. Onde eu estou assim mesmo velha é fazer renascença. Só fazia renascença” (Entrevista com Dona Francinete). Na **retomada**, a renascença é feita dentro dos barracos ou fora deles. As mulheres que têm filhos pequenos, os filhos ficam próximos à elas. Se tiver uma criança de colo, os parentes que estiverem próximos ou amigos ficam cuidando do bebê, todos vão ajudando.

2.4 - A ORGANIZAÇÃO DA FAMÍLIA

O modelo de família Xukuru é focalizado como unidade social. Na maioria são famílias nucleares, composta por um pai, uma mãe e seus filhos e filhas. Os filhos(as) solteiros ou casados e com netos e netas, mas também pode ter outras formas: como a mulher e os filhos; o homem e os filhos ou, ainda, um homem, a mulher e os netos/as. Essas famílias fazem parte de grupos domésticos maiores formados por pais, filhos e filhas, noras e genros, netos e netas. Não necessariamente os grupos domésticos ocupam uma mesma habitação.

As pessoas são ligadas por laços de consanguinidade e afinidade. Segundo Neves, “os laços de parentescos são muito estreitos [...] Essas relações não são apenas de sangue, mas também de compadrio” (2005, p. 88). Esses laços vão além do núcleo familiar estruturando a cooperação e a reciprocidade entre as pessoas da mesma família, mas também entre diferentes famílias. Essas características se evidenciam em trabalhos de plantações de roças comunitárias onde várias famílias trabalham em conjunto, como foi o caso de Pedra d'Água, que após a **retomada**, criou-se a roça comunitária, onde as famílias foram criando estratégias

e consolidando a formação política Xukuru, a partir do processo histórico de conflitos vivenciados. As **retomadas** são espaços onde essa solidariedade é intensificada. Nas famílias Xukuru se evidenciam a multiplicidade de formas e significados políticos e culturais que são passados de geração em geração.

A produção familiar é ligada pela produção agrícola e o artesanato. A agricultura é a principal atividade econômica. A maioria dos Xukuru pratica a agricultura da mesma maneira tradicional: fazendo a limpa (limpeza da área da plantação) com uso de enxada, retiram a madeira (esta é aproveitada para lenha e carvão ou em construções) e em seguida se coloca fogo para queimar os matos que ainda restaram. Atualmente, as lideranças procuram modificar essa prática através de cursos de capacitação em agricultura orgânica e agroecologia e ganham, cada vez mais adeptos, para uma melhor qualidade de vida e pela preocupação com o meio ambiente procurando cultivar a terra sem adubos e fertilizantes químicos. Nas partes mais altas os produtos mais cultivados são: milho, café, mandioca, fava, feijão, macaxeira, batata e das hortaliças são: tomate, coentro, cebola, alface, chuchu, beterraba, cenoura e jerimum, e na várzea – que são áreas alagadas e chamadas por eles de vargem – plantam milho, banana e feijão. Essas plantas constituem a base alimentar dos Xukuru. Embora, outros alimentos como arroz, fubá, açúcar apareçam quando lucram com o excedente e compram nas mercearias das aldeias ou nos supermercados em Pesqueira. Cultivam também algumas fruteiras que produzem: mangas, caju, goiaba, maracujá, pinha, melancia, mamão. Criam também galinha, bode, cabra, carneiro, gado e peixe. Há uma preocupação na produção de excedentes entre as aldeias. O excedente é vendido e constitui como uma renda direcionada para comprar os produtos alimentícios que não produzem, mas também outros utensílios como roupas, sapatos, materiais de limpeza e outras. O comércio desses produtos aciona redes de relações sociais que vão se alterando progressivamente ao longo do tempo como veremos mais a frente.

Nota-se a participação de homens e mulheres tanto no preparo da terra para o plantio, como também na colheita. No entanto, observa-se que, a sociedade Xukuru é fundada no poder masculino. Na família, o homem é o provedor e “é considerado como autoridade maior, cabendo aos outros membros, o respeito e a obediência” (Professores Xukuru, 1997, p.30). A divisão sexual do trabalho no universo familiar é bem definida: Aos homens cabem a “esfera pública”, as atividades agrícolas, a provisão da casa, a proteção da família. As mulheres se dedicam à “esfera doméstica”, “o privado”, cuidando da casa, dos filhos e trabalhando com o marido na roça (SOUZA, 2004, p.35).

As mulheres Xukuru têm o papel de dona de casa e quando acorda de madrugada, vai fazer o fogo de lenha para preparar o café e o almoço (...). Algumas mulheres trabalham em artesanato de palhas, sementes, madeiras, ossos e também na renascença e bordado e comercializam seus produtos. Além de trabalhar em agricultura com o marido e filhos para a plantação e o cultivo, elas participam das organizações internas Xukuru e fazem parte da religião junto com o Pajé (PROFESSORES XUKURU, 1997, p.30)

O trabalho do homem, na maioria das vezes, não é suficiente para prover todas as necessidades da família, demandou e ainda demanda um esforço extra da mulher e dos outros membros da família na realização de serviços que complementem a renda familiar. Todos os membros da família se envolvem nas atividades para auto-sustentação familiar. Mesmo todos participando, cabe às mães a carga maior de trabalho e responsabilidade. Como atividade de renda complementar é produzida o artesanato e a renascença. Outra forma de complemento da renda familiar são as aposentadorias como trabalhadores rurais dos idosos e idosas, além da bolsa-família e bolsa-escola. Esta última, segundo Souza, “incentiva as famílias a manterem suas crianças estudando nas escolas das suas respectivas aldeias” (2004, p.35).

No imaginário dos homens Xukuru, permeia o modelo de mulher sentimental, romântica, maternal, casta, destinada ao casamento e dedicada aos afazeres domésticos e ao roçado, enfim a “dona de casa”. No entanto, “além de ser agricultora e doméstica, ela é mãe e mulher dedicada. Esta sim é a mulher índia Xukuru” (PROFESSORES XUKURU, 1997, p.30). Nesse sentido, as mulheres assumem múltiplos papéis – as atividades domésticas e agrícolas, a afetividade dos filhos e do cônjuge, as redes de relações familiares e ainda o provimento e administração dos recursos alcançados. Nos Xukuru, enquanto as atividades e responsabilidades se dão de forma constante para os homens, para as mulheres essas mesmas atribuições são variáveis e crescentes, embora sejam consideradas tão somente como complementares.

O conhecimento gerado dentro da “esfera doméstica”, paralelo com os trabalhos externos vai envolvendo as mulheres e criando a necessidade e o desejo de projetar-se para fora, “o público”. Essa necessidade das mulheres Xukuru, transforma o ambiente doméstico e a ocupação dessas em papéis públicos. Essas ocupações exigem delas a conciliação de ambas as atividades. Para tanto, enfrentam resistências internas e, muitas vezes, suas atividades são consideradas ilegítimas (ROSALDO, 1979, p.54: Idem, 1995, p.23).

De fato, a dicotomia entre público e privado também parece permear as relações sociais no povo indígena Xukuru. Ao feminino se atribui a relação com o “privado”, diz respeito à “esfera doméstica”, ou seja, a mulher é responsável por cuidar dos filhos e das

tarefas domésticas e as redes de relações familiares. Já aos homens é atribuída a relação com o “público”, cabendo a este assumir o papel de trazer os recursos financeiros, de provê e proteger a família, assumir o papel de liderança e dos assuntos políticos, as relações, decisões e atividades com o povo.

O mundo político entre essas sociedades tem os homens como seus principais protagonistas (pelo menos é isso que nós não índios percebemos), em contra posição ao papel aparentemente apolítico das mulheres no cenário do movimento indígena atual. Deste modo, por muito tempo, a liderança (um caciquismo aceitável) foi deixada aos homens, o qual é conseguido devido aos laços de parentesco e certas características pessoais (SACCHI, 2005)

A **retomada** parece favorecer a essas novas formas de relações e o papel apolítico das mulheres também parece ser modificado. Nesse sentido, as novas necessidades do povo Xukuru e das mulheres ultrapassam o ambiente do “doméstico”. O novo momento vai exigir novos papéis e com isso, também, as mulheres vão para a esfera “pública”, mesmo tendo que conciliar as diversas atividades – mãe, agricultora, agente de saúde, estudante, professora e outras. No entanto, assumir esses papéis não foi fácil para as mulheres que, muitas vezes, encontraram resistências dentro de sua própria casa, incompreensão de seus maridos, das lideranças de suas aldeias e dos colegas de trabalho. Essas novas configurações surgiram, pois, ao conseguirem sua terra de volta; os Xukuru adquiriram autonomia com relação aos fazendeiros e ao poder público municipal de Pesqueira, em virtude de terem sua terra para trabalhar – no roçado, em plantações, na criação – e também para morar e locais para realizarem seus rituais saciando às necessidades básicas. Além disso, ao retomar as escolas e criar postos de saúde indígena dentro da área e implantar a educação e saúde diferenciadas as lideranças tiveram o intuito de melhorar a qualidade de vida e formar guerreiros, bem como gerar empregos para a própria população indígena. Os empregos foram ocupados por mulheres e homens Xukuru. Ao criarem esses espaços, as lideranças, parecem ter criado também uma possibilidade de mudança nas relações sociais, entre mulheres e homens.

2.5 - A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO POVO XUKURU

Como produtos desse processo de territorialização se configuraram novos arranjos sociais tais como, a organização interna Xukuru, a organização das aldeias, a organização de novos rituais e novos espaços para a realização destes, as assembléias, encontros e reuniões coletivas. O papel das mulheres dentro da organização indígena e no movimento indígena é um assunto relevante para se discutir na antropologia e movimento Xukuru, através de suas lutas, o que constitui um campo privilegiado para analisar o papel das novas instituições sociais que vão tomando expressão tanto regional, como localmente.

Eu nasci aqui em um lugar chamado de sítio campina nova... hoje é a aldeia sucupira. A aldeia sucupira veio através dessa nossa luta. No começo da luta. Na época... só existia um representante de Brejinho. Quando começou a luta... Começou nosso cacique velho que era Xicão, viajando para Brasília para lutar por nossos direitos. Assumi ele começou a lutar por nossos direitos ele então resolveu colocar em cada aldeia um representante para fazer reunião com eles. Os representantes se reuniam para conversar com cacique, o que o cacique conversava em Brasília repassava para os representantes para passar para nós. Colocou João Jorge para tomar conta como representante. Foi quando foi colocado o nome de Sucupira. (Entrevista com Seu Medalha).

Segundo Zé de Santa, atual Vice-Cacique Xukuru, Xicão conhecia as 23 aldeias, “mas não tinha condições de saber da necessidade de mais de sete mil pessoas” (Entrevista com Zé de Santa). Após a **retomada** da Aldeia Pedra d’Água, em 1990, o Cacique não poderia liderar sozinho, devido a todos os problemas por que passava o seu povo, e sabia que não iria dispor de ajuda na luta, se não pusesse todas as pessoas como agentes responsáveis pela construção da identidade Xukuru.

E foi quando ele surgiu botando em cada uma das aldeias um representante e foi colocando o representante em cada aldeia que era para ele reunir o povo. Fazia a reunião com o representante e o representante repassava para gente. E nós fomos continuando a luta, né (Entrevista com Liderança Xukuru).

Em reuniões realizadas nas aldeias os índios escolhiam uma pessoa para representar a comunidade, esses representantes formariam o Conselho de Lideranças. Então, cada aldeia passou a ter um representante para servir como intermediário entre a comunidade local, o Cacique e o Pajé. “A especialização da função política é uma questão de grau e, numa dada sociedade, a autoridade pode estar fixada em mais níveis do que em um e em mais do que uma categoria de pessoas”. (BEATTIE, 1980) Com isso, tanto a população quanto as lideranças passaram a se reconhecer melhor. Superada esta etapa, houve um segundo

momento, quando foi percebida a necessidade de uma comissão interna para a resolução de problemas mais específicos.

A Comissão Interna é formada por 12 pessoas, com o Cacique, que se encarrega de discutir, junto com os representantes, os problemas internos de cada aldeia, além de resolver formas de organizar mobilizações políticas e **retomadas**, entre outras atividades. Esta comissão discute mensalmente, junto com o Pajé, o Cacique, o Vice-Cacique e Dona Zenilda os problemas que envolvem todas as comunidades. “Isso fez com que fosse crescer o movimento Xukuru, através da coordenação do Cacique Xicão”, observa Zé de Santa.

A partir daí foi criada, em 1991, a Associação da Comunidade Indígena Xukuru, para trabalhar na elaboração de projetos de desenvolvimento, articular convênios e intermediar contratos que beneficiem todo o povo. A Associação dispõe de poder jurídico para representar e cobrar das autoridades os direitos indígenas, garantidos pela Constituição de 1988. Tem um caminhão F-4000, servindo de ligação entre as aldeias e de transporte para o Povo.

Em 1997 foi criado um Grupo de Mulheres Rendeiras Xukuru, decorrente da produção da “renascença”, um tipo de tecido - renda - que é produzido em sua quase totalidade pelas mulheres Xukuru. Esse grupo está ligado à Associação Xukuru e vem expandindo sua produção. A Organização das Mulheres Rendeiras é composta por um grupo de mulheres indígenas Xukuru, da região da Serra, principalmente da aldeia Pé de Serra dos Nogueiras. A organização possui um local, reservado, nessa aldeia onde as mulheres confeccionam o produto e também possui uma casa em Pesqueira, onde faz a ligação com estabelecimentos para onde o produto é escoado, mas também expõem as peças, no local para serem feitas as encomendas. Segundo os relatos, atualmente essa organização passa por um problema de coordenação e gestão de recursos.

Existem, ainda, dois outros Conselhos: o CISXO e o COPIXO:

Em 1995, o Centro de Cultura Luiz Freire - CCLF – ONG que atua também na área de educação popular, começou a apoiar os Xukuru, sobretudo na formação de professores para a construção de um currículo específico e diferenciado, que atendesse às necessidades e especificidade de cada povo. Como consequência desse trabalho de formação, em 1997, os Xukuru criam o COPIXO - Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá - que atua na educação. Coordena a educação específica e diferenciada, que já vinha sendo desenvolvida em diversas partes do país, mas que só em outubro de 1999 foi legalizada pela Resolução n.º 03/99 da Câmara de Educação Básica. Essa resolução veio criar a categoria Escola Indígena dentro do Ministério da Educação. No entanto, a Resolução só veio a reforçar uma prática já exercida nos Xukuru, que é o ensino específico e diferenciado. O COPIXO é formado por 16

peçoas, sendo uma delas representante da Comissão Interna, que faz a ligação entre as outras lideranças e o Conselho de Professores.

O CISXO - Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá – criado em 2000, atua na área de saúde, viabilizando a qualidade no atendimento ao povo Xukuru, junto com os agentes de saúde e cobrando da FUNASA - órgão Federal responsável pela saúde indígena. Potência necessária para garantir a saúde da população indígena o trabalho dos agentes de saúde é fundamental também para a garantia da saúde diferenciada. O CISXO é composto por dezessete integrantes exclusivamente indígenas, entre eles estão: o cacique, a coordenadora do Pólo-Base, lideranças das aldeias, auxiliares de enfermagem, AIS (Agente Indígena de Saúde), AISAM (Agente Indígena de Saneamento), e outros. Nos postos Médicos estão disponíveis, dentistas, enfermeiros/as, auxiliar de enfermeiro/a, agente indígena de saúde - AIS, AISAN - Agente Indígena de Saneamento, auxiliar de serviços gerais, entre outros. Segundo Cida, uma das AIS, as atribuições mais gerais do CISXO são acompanhar e fiscalizar ações referentes à saúde, bem como, planejar ações e discutir as políticas de melhorias nos serviços médicos diferenciado e específico, buscando melhorar a saúde desta etnia.

O objetivo do CISXO de está fiscalizando, que a obrigação do conselho é fiscalizar as ações de saúde dentro do povo Xukuru, tanto do médico, como do agente de saúde, do AISAN. A gente fica sempre observando, avaliando e discutindo as políticas e as melhorias dentro da área indígena. Quando tem algum assunto, assim caso um da gente não trabalha, a gente chama para conversar. Se teve algum erro do médico, alguma coisa, a gente senta todo mundo e discute. Se precisar conversar, se é melhor, o que é que tá tendo de errado, em que é que tem que melhorar (Entrevista com Cida)

Alguns dos membros do CISXO, segundo Souza,

participam também do Conselho Distrital de Pernambuco, representando os interesses de sua etnia, bem como do Conselho Municipal de Saúde com o intuito de fiscalizar o que é realizado com as verbas destinadas à saúde do índio e de garantir melhores atendimentos nos hospitais municipais - Lídio Paraíba e Casa de Saúde - pois são comuns as queixas de preconceito e não atendimento, por receberem serviços médicos promovidos pela FUNASA (2004, p.33).

As funções dos membros do CISXO detêm também elementos políticos, pois tanto as funções destes membros como as de AIS, AISAM e dos professores usufruem de um grande

respeito da população. Como critérios de escolhas nas seleções se observa a capacidade que essa pessoa tem de resolução dos problemas da sua comunidade e, sobretudo “por desempenharem importante papel nas mobilizações políticas promovidas pelas lideranças Xukuru”. (SOUZA, 2004, p. 33). Souza destaca ainda, em seus estudos, que o perfil dos AIS e AISAM, resume-se, “além das obrigações de seus respectivos ofícios, em participar das lutas para o bem-estar do seu povo”. O relato abaixo de Cida nos mostra como os AIS se organizam durante o mês:

Nós da saúde nos organizamos assim: Para trabalhar nas aldeias todo mês a gente faz um cronograma para saber quais são as aldeias que o médico atende. Que todo dia ele atende em uma aldeia. Só não na sexta-feira que ele não atende e sábado e domingo. Aí quando vai, vai a enfermeira, vai o medico, tudo. Trabalha até a quinta-feira a turma da gente porque na sexta é a folga do médico e dá turma também. A gente trabalha segunda, terça, quarta e quinta. Aí cada dia é em uma aldeia. Aí a dentista mesmo atende em São José. A gente passa avisando para ver quem está precisando mesmo de ir ao dentista. Aí avisa a eles e eles vão no dia. E para o médico também, a gente avisa e vê quem está mais precisado de ir ao médico. Porque ele tem que atender 30 a 40 e nunca sai direito se ele tiver que atender mais de 40 pessoas. O mínimo que ele atende são 30 pessoas. Porque assim, sempre tem febre, diarreia em criança. Os adultos hipertensos e diabético sempre têm muito dentro da área indígena, aí esses têm que acompanhar mais, não é? Gestante também. Todo mês agora é tirado 3 dias para elas fazerem prevenção que é para elas fazerem todo mês, fazer o pré natal. Ver se a criança também está desnutrida ou com desenvolvimento nutricional, baixo peso. E a maioria dessas crianças também recebem cestas de alimento. Só que assim, depois que veio estas cestas... eu mesmo só tenho 3, não tenho tanto problema. Mas quem tem 6 crianças quando a criança pega um pesinho, aí teria que sair, né? Se saiu do risco sai... aí a mãe ficou brava. Porque cortou a cesta. Queria que aquilo viesse direto. Deveria dá graças a Deus pelo filho ter aumentado o peso e não está mais correndo o risco, mas não ela não quer. Ainda bem que eu não tenho nem um. (Entrevista com Cida)

Além das instâncias mencionadas há a figura do Pajé - que desempenha a função de conselheiro nas reuniões, opinando sobre as discussões da etnia- e do Cacique - que desempenha o papel de líder do povo, organizando-o e representando-o tanto entre os povos indígenas, quanto na mediação com o Estado. Segundo Fialho (1999), “todas essas formas de organização se baseiam na etnicidade como preceito básico para as reivindicações”.

Seu Antônio Medalha diz:

Para mim era a maior satisfação. Porque eu estava conhecendo que aquilo que estava fazendo ia servir de melhora para mim. Para mim e para os meus filhos, para meus netos. Que na época eu não tinha neto, mas agora eu tenho. Eu já tenho 16 netos. Uns tão em São Paulo e outros estão aqui. Quer dizer que tudo isso eu pensando no futuro dos meus filhos. Porque acontece o seguinte: Eu já estou com 61 anos. Eu não sei se eu daqui para frente, eu duro mais 15 anos ou 20. O que eu lutei já vai ficar com meus filhos, meus netos. Para eles falarem para os outros que isso aqui foi luta do meu pai, foi luta do meu avô”. (Entrevista com Seu Medalha)

O discurso e o orgulho da união e organização Xukuru faz parte de uma ideologia dominante que é difundida internamente e externamente. Esse discurso é influenciado e reafirmado também pelas agências e atores externos que são aliados e parceiros da causa indígena. Esse discurso é amplamente difundido e internamente compartilhado e pouco contestado. Esse discurso político se manifesta consciente e inconscientemente por mulheres e homens Xukuru e é construído no campo intersocietário de forma estratégica. A idealização do povo Xukuru é um processo contínuo de formação intensamente difundido interna e externamente.

A vida nas **retomadas** intensificou a convivência social entre vizinhos e também as diversas famílias, de diferentes aldeias. As mulheres redimensionam seu papel como esposas, mães que lutam por sua sobrevivência e contribuem com a renda familiar. A educação, a saúde e a gestão do território também atingiram as relações de gênero onde os papéis das mulheres Xukuru são importantes. Nas duas primeiras esferas, as mulheres exercem posição de liderança e vão ampliando as suas participações, causando um impacto cultural forte nessas relações. Essas esferas de atuação levam a uma transformação das relações de gênero na esfera política, pois essas lideranças femininas da saúde e da educação participam das questões políticas e têm voz nos espaços públicos, ainda que tenham casos das mulheres que estão afastadas da participação nesses espaços, pois a maioria das lideranças Xukuru é formada de homens. Isso, inclusive no conselho de lideranças Xukuru onde as decisões são tomadas. No entanto, mesmo as mulheres que não estão à frente desses espaços, exercem influências sobre os homens dentro da esfera doméstica, pois o campo político Xukuru desenrola-se dentro e entre os espaços públicos e privados.

Desta forma, as mulheres participam tanto quanto os homens dos acontecimentos políticos, econômicos e sociais desta etnia. A conquista da terra e o enfrentamento da garantia dos direitos indígenas fazem parte da luta diária dos povos indígenas na construção de uma

nova sociedade. Nesse sentido, as relações dos Xukuru referentes à luta pela terra parece possibilitar modificações no espaço familiar. Os demais espaços e atividades exercidas por estas mulheres contribuíram também para observarmos o aprofundamento e percepção de um contexto mais amplo de atuação. Observa-se que, a ação das mulheres nas **retomadas** se aproxima de uma ação coletiva transformadora das relações existentes proposta por Melucci (2001) que se auto-afirmam e refletem nas vidas dos próprios Xukuru. Através dos relatos observamos também que aparecem dificuldades e desafios enfrentados por essas mulheres enquanto indígenas, trabalhadoras, mães e companheiras. A partir das **retomadas**, os Xukuru foram inserindo novas formas de trabalho feminino e masculino e novas relações de gênero nos papéis sociais, político, religioso e econômico. Os rituais também foram intensificados.

Ao passo que foram retomando seu território, os rituais que aconteciam anualmente (6 de janeiro, na pedra do rei – Aldeia Pedra d'Água, São João e Nossa Senhora das Montanhas, aldeia de Cimbres) passaram a ocorrer semanalmente nos terreiros, além disso outros terreiros foram formados.



Foto: Hosana Santos, 2008. Seu Milton, na mata da aldeia Caípe/TI-Xukuru.

Capítulo 3

3 - RITUAIS DE POLÍTICAS OU POLÍTICAS DE RITUAIS: OS XUKURU E SUAS PRÁTICAS

No capítulo anterior observamos as **retomadas** como estratégias de mobilização política que constituem um outro ambiente, poderíamos dizer mais atualizado, para compreender a organização Xukuru. Podemos entender essa nova configuração social, a partir do que foi identificado, por Trejo (2006), como a “quarta onda” dos movimentos indígenas. Os rituais Xukuru, assim como as **retomadas**, fazem parte dessa lógica. O ritual contribui para reforçar o *status quo*, sustentando as lideranças e o sistema de poder, haja vista que os rituais envolvem essas pessoas com uma aura mística e as legitimam, como vimos anteriormente. Analisar a prática ritual dos Xukuru é, também, fundamental para entendermos as mudanças em sua organização política. De fato, nos rituais, constatamos que além do poder de legitimar a liderança e constituí-la de poder para representar essa etnia internamente, como externamente, podem ser observadas mais duas características: o poder de reforçar os laços de solidariedade e a manutenção de sinais diacríticos; e o poder de modelar a concepção de vida das pessoas, ou seja, estabelecer uma determinada orientação.

Nesse capítulo, tratar-se-á as práticas rituais Xukuru e seus espaços sagrados conectados ao Toré e à pajelança, ao culto aos Encantados e a ingestão da Jurema. Essas práticas são importantes para compreendermos como se reconfigurou a organização política Xukuru. Diferentemente do que se pensa, os novos desenhos que os rituais foram assumindo, estão relacionados, sim, com as transformações que a organização social interna dos Xukuru tem se atualizado. Ou seja, não se trata de performances (NEVES, 2005) com vista a apenas uma afirmação da identidade étnica para fora do grupo, para o exterior, é, sobretudo, intra-étnica, para os de dentro. A religiosidade dessa etnia é um dos elementos fundamentais que dá a sustentabilidade a essa organização, especialmente, por reforçar a idéia de unidade. Toda essa reorganização passa, também, por uma conexão com os novos papéis sociais que vão sendo assumido pelas mulheres e homens desta etnia.

3.1 - O PODER DE REFORÇAR OS LAÇOS DE SOLIDARIEDADE E A MANUTENÇÃO DE SINAIS DIACRÍTICOS

A cultura simbólica dos Xukuru lhes dá muitos elementos para diferenciá-los da população regional. Fundamentado pelas crenças e tradições, esse povo luta pelo respeito aos seus costumes e direitos. “Os mecanismos rituais são invocados tornando a delimitação de espaço e identidade uma questão da organização social do próprio grupo” (FIALHO, 1998, p.100-101). Simultaneamente ao processo de organização política e econômica, os Xukuru vêm desenvolvendo e redimensionando suas manifestações religiosas e culturais. Dentre estas se destacam os rituais do Toré e da Pajelança, que são suas prioridades na definição da identidade étnica e no esforço da solidariedade interna da comunidade, como evidencia Souza:

A religiosidade consiste num dos principais elementos de coesão étnica do povo Xukuru. Seu universo é plural, composto por um complexo imbricamento entre a religião nativa, o catolicismo popular e cultos afro-brasileiros. A realização dos rituais, como o Toré, a pajelança, e de festas sagradas como a de Mãe Tamain, de Senhor São João, servem para atualizar, reafirmar e enriquecer a tradição do grupo, fortalecendo sua identidade (SOUZA, 2004, p. 37).

Nesse aspecto, nos aproximamos das elaborações de Barth (2000) ao pensar que a tradição é elaborada de forma diferenciada pelos atores sociais que a vivenciam e a manipulam para legitimar ou deslegitimar determinados poderes. Torna-se necessário analisar o Toré Xukuru como elemento dessa tradição em contínua transformação ampliada e modificada.

No Nordeste, vários estudiosos¹³ dirigiram a sua atenção para os estudos do Toré no processo de “emergência étnica”, a partir dos anos 1980 e 1990. Esses pesquisadores apontavam as dinâmicas da construção da identidade étnica de diversos povos do Nordeste e enfatizavam a dimensão política de sinais diacríticos, privilegiando uma abordagem teórica processualista. Grünewald (2005, p. 16), aponta o Toré como uma “manifestação indígena” já era relatado por Carlos Estevão de Oliveira (1942), Estevão Pinto (1956) e Hohental (1954 e 1960). Em estudos sobre os Xukuru (PE), Hohental, escreveu em 1950 que o Toré “é a ‘dança’ mais comum e mais difundida entre os caboclos do Nordeste do Brasil” (1954, p.132). José Maurício Arruti, em estudos sobre os Pankararu, afirma que o Toré para esta etnia é descrito como “brincadeira de índio” ou de “caboclo” e “consiste basicamente em uma dança coletiva de um número indefinido de participantes” (2004, p.247). Nascimento (2005) apresenta o toré Kiriri da Bahia como ritual étnico-religioso. Para essa etnia o Toré é descrito

¹³ Ricas contribuições foram feitas por João Pacheco de Oliveira (2004), Rodrigo de Azeredo Grünewald (2005).

como “brincadeira”, embora trata-se de um conjunto de crenças que simboliza sua indianidade, na qual a Jurema se encontra no centro. Martins afirma que para os Xukuru-Kariri de Alagoas “dançar”, “fazer brincadeira” é “termo utilizado para se referir ao Toré” (2004, p.223). Batista, em estudos sobre os Truká (PE) afirma que “o Toré entre os Truká é também chamado de ‘folgado’, ‘brincadeira dos caboclos’, tendo o ritual um caráter de “diversão ou festejo típico de ‘caboclo’” (2005, p.76). Para os Atikum, segundo Grünewald, o Toré “é uma festa ritual onde se dança em círculos espiralados, ao som de maracás e cantigas (toantes) e há intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres do catimbó e ancestrais míticos” (2004, p.145; 2005, p.112). Já Pinto afirma que “entre os Atikum, o ritual do toré caracteriza-se por ser uma festa pública e trabalho espiritual, não sendo permitido beber durante o ritual” (2006, p.135). Barbosa afirma que para os Kapinawá e Pipipã o Toré “designa uma dança, um folgado, uma brincadeira” (2003 e 2005, p.157). Mota diz que o Toré para os Xocó e Kariri-Xocó (Al) é uma “dança” e cântico ou ainda uma “brincadeira” (2005, p.173). Para os Xukuru, o Toré é considerado ora como uma dança, brincadeira e ora como um ritual, como ciência (FIALHO, 1998; NEVES, 2006).

O Toré Xukuru vem sendo amplamente estudado nas suas manifestações públicas e particulares¹⁴. Esse ritual é elevado por esses estudiosos como sinal de diferenciação étnica. Grünewald (2005) e Neves (2005) acrescentam que Câmara Cascudo (1980) apresenta dois significados para a expressão Toré: o primeiro associado a “uma espécie de flauta” feita de casca de taquara e o segundo uma “dança indígena, ainda em voga em princípio do século XX, em Cimbres (atualmente território Xukuru)”. Segundo Neves (2005), os Xukuru foram reconhecidos como índios por conta da luta deles próprios, mas também por conta dos relatos etnográficos de Hohental, na década de 1950.

No processo de fortalecimento étnico Xukuru, os rituais funcionaram como sinais diacríticos. O Toré começou a ser estimulado pelas lideranças como forma de unir e mobilizar as pessoas. Paralelo ao processo de expropriação da terra, os Xukuru sofreram repressões contra a prática cotidiana dos seus rituais. Segundo Fialho (1998), ao longo do tempo, os índios foram proibidos de realizarem abertamente seus rituais, passando estes a serem praticados escondidos na mata e por um grupo pequeno de pessoas. Apenas o ritual de São João - Caô e de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim - continuaram a ser realizados abertamente em Cimbres. Mesmo assim, as pessoas que participavam desses rituais eram vistas de forma discriminada. Por conta dos conflitos existentes na área, Neves (2005, p.118)

¹⁴ Ver estudos de FIALHO, 1998; SANTOS, 2003; NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006.

ressalta que, antes de 1988, os Xukuru não podiam dançar o Toré publicamente, só dançavam escondidos na mata e poucos índios participavam. Oliveira (2006) também confirma, o que foi dito anteriormente, mostrando que “a prática do Toré foi duramente combatida até o início da década de 1990, sendo discriminada pelos não índios como ‘catimbó’, o que levava à repressão até mesmo por parte da polícia de Pesqueira”. (2006, p. 142). Segundo Fialho (1998), o Toré nesse período era considerado como Xangô.

O medo dos fazendeiros e a prática oculta dos rituais são confirmados no relato abaixo:

Naquela época não existia os terreiros dos rituais. Mas a gente não fazia por quê? Porque a gente tinha medo. Sabíamos que esse território era nosso. Mas quem era que ia abrir um terreiro dentro das terras dos fazendeiros. Era fazer e eles botarem para correr. Era. Depois que nós começamos a luta, que começou a retomada começamos a fazer nossos terreiros. Pedra d'Água mesmo ia muito oculto. Os mais velhos iam, mas iam muito oculto. Hoje nós temos a festa do dia 6 de janeiro, do mestre Rei do Ororubá. Todo dia 6 nós vamos. Todo Xukuru pode ir. E antigamente para ir era muito oculto, escondido. Eram algumas pessoas daqueles mais velhos que iam. Porque a terra era do branco. Porque se fosse e eles vissem era arriscado até matar. Então, eles iam mais era muito oculto. E hoje não, nós vamos libertos. Mas antigamente não ia. Ia só escondido. (Entrevista com Mulher Xukuru)

De fato, o ritual do Toré foi proibido aos indígenas, embora estes a praticassem às escondidas. Entretanto, segundo Grunewald, quando o “Serviço de Proteção do Índio (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foram reconhecer os índios do Nordeste acabaram por selecionar o Toré como tradição a ser exibida para atestação da indianidade” (2006, p.103). Os Xukuru exibem o Toré como sinal diacrítico para manutenção de sua indianidade (FIALHO, 1998).

Os elementos do catolicismo estão presentes no cotidiano dos Xukuru de maneira muito forte. No entanto, realizam cultos diferentes da maneira cristã para as suas divindades de devoção e lhes “atribuem características próprias a essas divindades afinadas com o ser Xukuru”. (SOUZA, 2004, p.36). No que diz respeito às manifestações culturais-políticas-religiosas do povo Xukuru, as comemorações e datas ritualísticas mais importantes são: a Festa do Rei de Orubá, a Festa de São João Batista, Nossa Senhora das Montanhas - Tamaim - a Festa do dia das crianças e a Manifestação do dia 20 de maio - esta última recentemente incorporada ao calendário Xukuru. Embora, nas narrativas de homens e mulheres estejam presentes também a realização de novenas, onde se dançava o coco de roda e as bandas de

pífano tocavam. Além disso, há o culto a numerosos santos, tais como: Iemanjá, São Jorge, pretos velhos, Padre Cícero, Frei Damião e ao próprio cacique Xicão (NEVES, 1999; SOUZA, 2004). Essa devoção é expressa através de imagens pregadas nas paredes das casas, ou em altar que ficam na sala ou em um quarto, sobre uma mesinha.

Souza destaca que além dessas expressões “um grupo de romeiros parte anualmente da Vila de Cimbres para Juazeiro do Norte, na época de final de ano, a fim de fazer promessas, inclusive para cura de doenças e lazer” (2004, p.37). Existem igrejas ou capelas, em muitas aldeias: Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, na Vila de Cimbres (considerada a mais importante); Igreja de Nossa Senhora das Dores, na aldeias Lagoa; Capelinha de São José, na aldeia São José; santuário de Nossa Senhora das Graças, na aldeia Guarda e outras. (SOUZA, 2004; NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006).

Para entendermos o cenário político nessas datas, os índios dançam em três ambientes: Aldeia Pedra d'Água, Pesqueira e Cimbres. No caso de Cimbres e Pesqueira, os dois marcados pela presença de seus vizinhos “brancos”, ou seja, não-índios, a dança do povo Xukuru e os “pontos” assumem um claro contexto político, que é o de afirmar a sua indianidade frente àqueles que, constantemente, a estão negando, por terem interesse em suas terras. Em outro momento, os rituais são realizados no terreiro sagrado em meio à mata da aldeia Pedra d'Água. Ali o Toré é dançado pelos índios e para os índios, havendo geralmente a presença de “brancos” aliados, que são convidados por eles, ocasião em que são trabalhadas a coesão interna do grupo e a necessidade de união frente às ameaças externas, ou até mesmo às dissensões internas (SOUZA, 2004; NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006). Duas festas são realizadas no terreiro da Pedra d'Água, uma em homenagem aos Reis do Orubá, no dia 06 de janeiro - Dia de Reis no calendário Católico - e outra em homenagens as crianças - *xenupre*¹⁵ – no dia 12 de outubro. Na aldeia de Cimbres, ocorrem duas festas maiores a de São João Batista e a de Nossa Senhora das Montanhas e uma menor que é a de São Pedro. Em Pesqueira, ocorre a manifestação do dia 20 de maio (SANTOS, 2003; SOUZA, 2004; NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006).

Para os Xukuru, as matas, os olhos D'água, os lajedos e pedras são locais sagrados, moradas dos encantados e dos caboclos e são nesses locais que eles realizam seus rituais, pois acreditam na **mãe natureza** (NEVES, 2005, p. 101). O universo simbólico, a rede de relações entre as pessoas e a relação com a terra fazem parte da forma de organização política Xukuru. Para Neves, a forma como se relacionam com o **sagrado** é destacado dentro da cosmologia

¹⁵ Xenupre significa índio pequeno, ou criança, na língua Xukuru.

Xukuru. “Os Xukuru estão subordinados a um poder simbólico que se expressa, através da *natureza sagrada*, dos *encantados de luz*, de *Mãe Tamaim* e de *Pai Tupã* consubstanciados no Toré” (NEVES, 2005, p.101). A cosmologia Xukuru é representada, nas palavras de Neves, por uma mistura de símbolos: “a natureza sagrada, a presença dos ‘encantos de luz’, também chamados de ‘encantados’, que frequentemente se apresentam durante o transe nos rituais, juntamente com a evocação a santos do catolicismo popular e influências de elementos afrobrasileiros” (NEVES, 2005, p.115). O Toré é parte fundamental dessa cosmologia. Segundo Nascimento (2005), o toré não é apenas um sinal diacrítico, mas é uma “linguagem étnico religiosa” tanto externa, para os de fora, como intra-étnica, para os próprios Xukuru.

Devido à repressão e à situação conflituosa entre índios e não-índios, o Toré passou a ser dançado publicamente apenas nos rituais do São João, realizado no dia 23 de junho e no dia de Nossa Senhora das Montanhas, comemorado em 2 de julho (FIALHO, 1998; NEVES, 2005; Oliveira, 2006). Segundo Fialho (1998), somente a partir da **retomada** de Pedra d’Água é que começaram a dar visibilidade aos terreiros, onde faziam os rituais de forma sigilosa e com poucos participantes. Fialho acrescenta ainda que, antes desse período, “havia modificação quando alguma mulher assistia ao ritual”, referindo-se aos cultos que aconteciam às escondidas e à noite no terreiro de Pedra d’Água (FIALHO, 1998, p.62). Seu Antônio Medalha afirma que o Toré era dançado anualmente; só após as **retomadas** é que passam a ter uma intensificação dos rituais:

A gente dançava o nosso Toré de ano em ano. Aí quando nós começamos na luta das nossas terras. Aí já começamos a fazer terreiros e dançar o ritual aos sábados e domingos. Continuamos. Hoje temos ritual na sucupira, no sábado e aqui em Cimbres, no domingo. Mas não para no sábado na sucupira e no domingo aqui. Sábado na sucupira e no domingo aqui. E temos aqui em Mascarenhas também. Lá tem terreiro também. Aqui de vez em quando nós vamos também. É no domingo também. Mas nunca mais teve porque o bacurau de lá, não está morando mais lá. Aquele menino o Ita está morando aqui. Quando eles querem fazer o ritual lá, eles mandam chamar a gente e a gente vai (Entrevista com Seu Medalha)

A criação dos terreiros serviu como espaços para a realização dos rituais, mas também para fortalecer os laços de solidariedade entre os indígenas e como espaço político. Como mencionado no capítulo anterior, as lideranças iam de aldeia em aldeia fazendo novenas e dançando o Toré, após a realização do ritual, as lideranças repassavam informações para os participantes e discutiam sobre os assuntos relativos à aldeia e ao povo como um todo. Como ressalta Oliveira, o político e o simbólico fortalecem a identidade étnica equilibrando os

“objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens” (1998, p.66). Para Fialho, vale enfatizar que “Toré é outro meio por onde os Xukuru tentam mostrar que a terra além de um meio de produção é também a carteira de identidade de um povo” (1998, p.56). O pajé, Seu Zequinha, nos fala bem sobre o sentido do Toré:

O Toré é a religião da gente mesmo, dos índios. Sem o Toré não tem índio, não pode pedir, não pode ter força para fazer as coisas que o caba quer. E principalmente eu vou lhe dizer uma coisa, o Toré tem que ter pajelança, porque na pajelança é a donde... os Pajés e as Tuxás¹⁶, aí vai se juntar àquela força e vai pedir, tipo uma oração, uma oração que a gente tem para fazer, tipo vocês branco. Vocês brancos, quando fazem um pedido fazem uma oração, vai pedir a Tupã. Que eu falo assim Tupã porque é o direito da gente, vocês já pede a Deus, que é a mesma coisa, que só muda somente o idioma: Tupã para Deus (Entrevista com Seu Zequinha –Pajé Xukuru)

Dentre os locais sagrados da área indígena Xukuru destacam-se alguns lajedos ou pedras sagradas - Pedra do Rei, em Pedra d'Água; Pedra do Gentio; Pedra do Conselho, localizada em Cimbres, onde é realizado o ritual à meia noite durante a festa do São João; Laje do Patreká, em Cimbres onde os índios faziam o ritual no São João, pois foram construídas casas no local; Laje do Crajeú, localizada na entrada de Cimbres, onde iniciavam o Toré e antigamente os índios surravam os mortos para afastar os maus espíritos, Pedra do Vento, na aldeia Gitó, Pedra do Acauã e Pedra do Dinheiro, na aldeia cajueiro. Essas pedras foram bem catalogadas por Neves (2005). Para os Xukuru essas Pedras e Lajedos são locais de presença dos espíritos encantados. Além desses locais, possuem seis terreiros - um na aldeia Sucupira, outro na aldeia de Cimbres, um na aldeia Pedra d'Água, um na aldeia Mascarenhas e dois na aldeia Pé-de-serra, locais onde realizam rituais. No trecho abaixo Seu Antônio Medalha fala a respeito da construção dos terreiros:

Eu entrei na luta que a luta começou em 83. Mas que a gente já vivia no Toré. A gente já vivia na tradição... mas que na época a gente não sabia dos nossos direitos que o Toré aqui era de ano em ano. Era dia de São João e dia de Nossa Senhoras das Montanhas [...] Eu sempre brincava. Eu sempre dançava o Toré. Mas antes era de ano e ano. Porque não existia os terreiros. Hoje nós temos Pedra d'Água que foi o primeiro a ser fundado, em 1990. Segundo esse daqui [Sucupira] que foi 14 de novembro de 1991 ou 92. Quando foi fundada a aldeia de sucupira, nós fundamos o terreiro de lá. Quando foi colocado o nome da aldeia de Sucupira, já tinha o de Pedra d'Água e 1 ano e pouco depois fizemos o de Sucupira e depois nós fizemos o daqui de Cimbres. Está com... fez 4 anos. Foi no dia 9 de março de 2004 que fundamos o terreiro aqui (Entrevista com Seu Medalha).

¹⁶ Ajudam o Pajé na religiosidade, principalmente nos rituais de pajelança.

Os terreiros são construídos dentro das matas próximas a aldeia. As pedras, lajedos e os terreiros são todos locais sagrados. Souza confirma que, “nesses locais sagrados, principalmente nas matas, os Xukuru cumprem suas "obrigações" oferecendo fumo, rapadura e velas, às "caboquinhas" e "cabocos".” Embora, apenas nos terreiros são constantemente realizados rituais (2004, p.38).

De fato, os rituais do Toré e da pajelança são primordiais na definição da identidade étnica destes e no reforço da solidariedade interna da comunidade e fazem parte dos principais rituais ligados à religiosidade Xukuru. O Toré também vem sendo utilizado, pelos índios, em manifestações fora das aldeias celebrando o ritual de luta, quando o Toré é dançado para pedir proteção, força, coragem e discernimento a Tupã, Tamaim, aos encantados de luz e aos espíritos dos seus antepassados. O Toré e a pajelança estão juntos nos rituais. Percebemos a distinção entre eles ao presenciarmos os momentos em que são realizados apenas a dança do Toré e os momentos em que são realizados os rituais do Toré com a pajelança. Distingui-los não é tarefa fácil para quem não os conhece. Para Nascimento, “o Toré, enquanto ritual religioso, caracteriza-se pelo transe mediúnico, nele ocorrendo a possessão. [...] É através dessa possessão que os *encantos* se ‘manifestam’. A comunicação com os encantos, ou encantados, é o objetivo do ritual” (2005, p.40, grifo do autor). Já a *pajelança*, segundo Neves, “pode ser feita por vários motivos, desde a cura de algumas enfermidades, até a confirmação, pelas próprias forças da natureza, de alguma liderança” (2005, p.102).

Nos Xukuru, o ritual do Toré é realizado em diferentes momentos e assume assim significados também distintos. O Toré pode variar também na intensidade do ritmo que é dançado conforme o momento e o puxador. Algumas funções no Toré são determinadas, tais como: o tocador de *Mibim*, o *bacurau*, quem faz a reza, o preparo e a distribuição da Jurema, a defumação, a utilização do *jupago*, os cantores que puxam, os médiuns responsáveis pelos terreiros, os de frente ou os cabeças. Neves (2005) afirma que os Xukuru passaram a usar os maracás com frequência nos rituais depois do cacique Xicão, já o ritual com o *Mibim* (flauta) é o mais antigo dos Xukuru. Os próprios Xukuru afirmam que "desde sempre nós tivemos o ritual tocando o *Mibim*".

O Toré do Povo Xukuru é dançado em fila, em forma de espiral, não só por lideranças, mas por todo o povo, seja homem, mulher, velho ou criança, todos participam, vestidos com a *barrentina* - chapéu de palha - e o *tacó* – denominado por eles também de farda, é um traje típico, feito de palha, os mais velhos fazem de palha de milho. Na frente vem o Bacurau ou

puxador do Toré¹⁷, o tocador de *Mibim* - flauta – o cacique e outras lideranças, formando um grupo de mais ou menos 6 pessoas. O restante segue em duas filas ou mais - dependendo da intensidade do Toré- dando o ritmo ao Toré, aos cânticos tradicionais, com seus maracás e os jupagos¹⁸. Na forma tradicional após as lideranças, a fila segue formada por homens, em seguida as mulheres e por fim crianças e idosos, Atualmente, os jovens - moças e rapazes - não seguem essa ordem e dançam na frente juntamente com as lideranças.

Alguns elementos são destacados durante o ritual do Toré e da pajelança: o maracá, o jupago, a borduna, a ingestão da Jurema e o chanduré.

O *maracá* é um tipo de chocalho e o *jupago* é um pau comprido como um bastão com extremidade inferior abaulada que os Xukuru utilizam no Toré batendo no chão para dar o ritmo da música, junto com o maracá e a pisada forte em um dos pés. O pau é tirado de uma árvore chamada de candeeiro, difícil de ser encontrada na atualidade:

Essa madeira é uma madeira que não tem mais na mata. Essa madeira é uma madeira é do agreste. Aqui antigamente tinha uma mata na época de Dr. Otavio chamavas-se o Agrestão que a madeira que tinha era essa. Não tinha outra madeira. As outras eram poucas a madeira que tinha era essa chamada candeeiro. Fez pena que se fosse nessa época ninguém tinha deixado acabar. E tinha eu cansei de ver dá uns 2 km daqui. Agora está com uns 5 anos que eu fui lá. (...) Essa mata aqui lá no Barro vermelho, lá em curral de boi eu encontrava. Mas na mata mesmo é difícil de encontrar. Porque ele dá mais em capoeirão. Tem canto que quando ele se dá. Ali madeira é só essa. Eu encontrei uma e disse: Agora esse daqui é meu e fiz esse (Entrevista com Seu Medalha)

Segundo observações de Neves, “só os homens Xukuru portavam os jupagos durante o Toré” (2005, p.121). Já o maracá é tocado por homens e mulheres. A borduna é uma madeira esculpida em formato de escamas de peixe muito utilizada pelos índios do Nordeste e que vêm tendo uma grande aderência por parte dos jovens Xukuru que, algumas vezes, a utilizam em lugar do jupago durante o Toré. De fato, nos rituais que eu presenciei apenas homens portavam jupago.

¹⁷ No caso do Xukuru do Ororubá, o puxador acabou sendo apelidado bacurau por causa da função que exerce de iniciar os cantos do Toré e com o maracá dando o ritmo, ou então indo à frente com o jupago em rituais específicos, como a Avena – dança do Toré, em frente a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas que encerra o ritual do São João.

¹⁸ O maracá é um tipo de chocalho e o Jupago é um pau comprido como um bastão com extremidade inferior abaulada que os Xukuru utilizam no Toré batendo no chão para dar o ritmo da música, junto com o maracá e a pisada forte em um dos pés.

No Toré, não há um número delimitado de pessoas para poder ser realizado. As pessoas, além de dançar, tocam o maracá, batem com o jupago no chão e cantam os cânticos da tradição indígena, “canções denominadas ‘linhas’ ou ‘pontos’, ritmadas ao som dos maracás e do jupago” (SOUZA, 2004, p.37). Entre um cântico e outro, os índios dão uns gritos de vez em quando e fazem saudações aos santos, aos *Encantados de Luz*. Os Encantados, Encantos, Caboquinhos, guias, mestres encantados, gentios são os espíritos dos antepassados dos Xukuru que se comunicam através da incorporação ou transe mediúnico durante os rituais do Toré e da pajelança (Souza, 2004). Segundo Grunewald, “alguns deles tiveram existência humana, foram antepassados que se teriam *encantado*, ido para o ‘reino encantado’ ou ‘reino da Jurema’ ou ‘juremá’” (2005, p.43, grifo do autor).

No Toré, com a *pajelança*, o ritual é iniciado com o Mestre gaiteiro – atualmente Seu Antônio Medalha – que toca o *Mibim*. Ouve-se o som do *Mibim* e começa a pajelança. O Pajé sauda aos Encantados de Luz, ao Mestre Rei do Orubá, a Pai Tupã, Mãe Tamaim, ao Cacique Xicão, os antepassados e outros Santos. O Mestre gaiteiro toca a primeira peça¹⁹ – música:

Porque a gente é o seguinte: a gente faz primeiro o ritual do *Mibim* e depois que faz o ritual do *Mibim* aí já faz... já é cantando. Aí quem puxa é eu mais Zé Silva. Da Sucupira faço parte também do bacurau, na sucupira. Lá também é a mesma coisa. Faz a abertura no *Mibim* e depois cantamos os pontos. Faz o Toré no *Mibim* e depois faz o ritual cantando. Lá sou eu, Zé Silva e Zezinho que é irmão de João Jorge (Entrevista com Seu Antônio Medalha).

Enquanto isso, o Pajé fuma um cachimbo, que os Xukuru chama de chanduré ou chanduca e solta a fumaça sobre o Peji²⁰ e sobre as pessoas que estão a frente deste. O Pajé e o grupo de pessoas que o acompanha no ritual, em frente ao Peji, começam suas orações, acendem velas no interior do altar e falam com os Encantados e espíritos incorporados. Durante o ritual do Toré, é servida a Jurema sagrada.

Em toda a tradição ritual, destaca-se também como elemento fundamental a Jurema preta (*Mimos Hostilis Benth*, atualmente classificada por Mimosa Teniflora (MATOS e BARROS, 2006). A Jurema é uma planta sagrada utilizada nos rituais de Toré e pajelança que, de domínio exclusivamente indígena, promove também uma separação entre índios e

¹⁹ Os Xukuru chamam a música entoada pelo Memby de peça. Ao todo são quatro peças diferentes, ou seja, quatro músicas tocadas apenas pelo Mestre Gaiteiro com o Memby.

²⁰ Local sagrado em forma de uma pequena cabana que fica no meio dos terreiros e também na Pedra do Rei, nesta o Peji e o altar é feito de pedra, ornado por flores. Nos outros terreiros é feito de palha de coco e também ornada por flores.

brancos. A bebida da Jurema é feita pelo Pajé com casca do tronco e da raiz. Segundo Mota e Barros (2006,), em seus estudos sobre os Kiriri-Xokó (Alagoas) e (Sergipe) essa planta faz parte do “complexo da Jurema”. Para eles, o “complexo da Jurema” é definido como “um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas Jurema e as concepções que sobre elas recaem. Este complexo é uma demonstração da mescla e troca entre sistemas de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia”. (MOTA e BARROS, 2006, p. 19). Também Nascimento (2005), em estudos sobre os ritos Kiriri (Bahia), confirma que Toré faz parte desse conjunto de crenças chamado ‘complexo ritual da Jurema’. Esse conjunto está presente nos povos indígenas do Nordeste, incluindo os Xukuru. O vinho da Jurema é consumido pelos participantes do Toré e liga o mundo terreno ao mundo espiritual, ao além, permitindo a pessoa que o beber entrar em contato com esse mundo espiritual, com os encantados (SOUZA, 2004; NEVES, 2005). Esse conhecimento faz parte da “ciência do índio”, como é denominado pelos Xukuru. Souza (2004), define a “ciência do índio” como um “conjunto de saberes sagrados e médicos do grupo que alicerçam sua cosmologia”. O antropólogo Rodrigo Grünewald chama de “regime de índio” e define este regime como “o sentido de suas práticas religiosos [...] marcadores da oposição índio Vs. Branco, excluindo o branco de seus mistérios” (2006, p.106). Para Grünewald ainda, cada etnia do Nordeste “estabeleceu um regime próprio” (2005, p.18).

Durante o ritual, algumas pessoas médiuns incorporam²¹ os “Encantados”. Essas pessoas – homens ou mulheres - são colocadas no centro do Toré, onde giram e dançam ao som da gaita, cantam e emitem mensagens aos participantes (SOUZA, 2004). Após ouvir as mensagens dos Encantados e espíritos incorporados, o Pajé e/ou seus/as acompanhantes coloca a mão na testa da pessoa incorporada, faz uma oração, sopra o ouvido desta e o espírito incorporado sai. Homens e mulheres que possuem mediunidade e não participam frequentemente dos rituais semanais, no terreiro ou que não se cuidam²², podem passar por situações desagradáveis. Durante o ritual, por exemplo, os guias podem incorporar levando a pessoa a se machucar, caindo ou indo para dentro das matas. Segundo alguns médiuns, “o médium bom é aquele que já nasce feito. Que é médium de nascença” ou “curandeiro fino”, como nos relata Dona Maria a respeito da sua mediunidade:

²¹ Incorporar seria um estado de transe. Para os Xukuru, é nessa hora que os Encantados mandam as suas mensagens.

²² Se cuidar, para os Xukuru, significa “firmam seu ponto”, ou seja, tomam os banhos e fazem suas defumações, conforme seus guias o aconselham a acender velas pedindo luz para si e para seus guias.

Quando eu fui nascer minha mãe estava sofrendo muito. Ela não tinha experiência que era o primeiro filho. Eu sou a mais velha. Aí ela chamou um índio velho que era curandeiro para dá uma forcinha para ver se eu nascia em oração. Aí quando ele veio abaixou uma cabocla velha que o nome dela era Dandara. Aí ele fez as orações dele e eu nasci. Quem me tirou foi minha mãe e quem me pegou foi um espírita. Um espírito me pegou e eu fiquei 8 dias sem fazer coco. Aí vieram me batizar em casa. Esse mesmo homem foi meu padrinho. Com 6 meses eu comecei a me virar uma coisa anormal na rede. Aí mãe correu e chamou ele e disse que eu tava com problema de criança. E ele disse: ‘não comadre essa menina é corrente que ela tem e é de nascença. Esse homem era um curandeiro fino’. Ele era espírita. Ele disse: ‘Deixa ela comigo que a senhora não vai pagar nada e eu vou cuidar dela que essa menina é uma médium fina’. Seu Geneci disse para mãe. Mas mãe não quis deixar eu com ele. Com 7 anos eu comecei a trabalhar (Entrevista com Dona Maria).

Lica também nos relata sobre a sua religiosidade:

Eu já nasci com esse dom, dado por Deus. Quando eu tinha 10 anos eu já recebi o primeiro guia. Aí o Pajé cuidou. Já o Pajé cuidou de mim. Aí me ensinou banho de limpeza, aí eu já comecei a saber dos encantados. Eu já tinha aquele dom que eu já zelava das matas, eu zelava dos pássaros, eu criava muitos passarinhos, em casa também eu já zelava de tudo. E nesse meio veio essa religiosidade que é dos encantos. Aí eu comecei a acreditar nos parentes. Meus pais não gostavam muito, mas tinha que ser. Aquele dom da família só quem tem sou eu e o Pajé, só. Só nós dois que temos esse dom. Antes da gente tinha minha bisavó. A minha mãe e o meu pai não (Entrevista com Lica).

Contudo, alguns médiuns têm suas “correntes” ou “guias” “desenvolvidas ao longo do tempo”, servindo para a pessoa saber controlar seu dom, saber se proteger, mas também “fortalecer as suas correntes”. Como foi o caso de Lia:

Eu sempre gostei de participar do ritual. Sempre quando eu ouvia a zoada da maracá é como se aquilo me chamasse. É como se eu escutasse o som, Eu já escutava lá na frente. É o tipo de história, aquelas pessoas que estavam lá que recebiam os Encantados. Eu sentava assim no canto e quando pensava que não eles me chamavam como se tivessem me visto. Só que era um Santo que estava me vendo. E eu não acreditava e diz: - ‘Oxente! Fulana não me viu, como é que ela está me chamando’. Desde que era um santo ali. É que aquelas pessoas já trabalhavam, já recebia no ritual. E aí quando eles estavam incorporados, o encanto que estava neles, o espírito que estava neles me chamavam para onde eles estavam. E eu ia para lá quando eles me chamavam e quando eles me chamava eles diziam que eu tinha corrente e que ia demorar muito, só que um dia eu também pudesse ajudar ...

Eu sempre gostava de me defender tomando banho das ervas. Não esperava que ninguém me desse não, a que me desse vontade eu pegava e tomava um

banho. E tomava o banho e daí eu sentia uma energia saindo de mim. E aí quando o pessoal incorporava dizia que era o lado espiritual meu que vinham com muita vontade e que não ia demorar e eu estaria trabalhando. E aí eu ia para o ritual e quando ouvia alguns pontos, não eram todos os pontos, apenas alguns pontos quando eu escutava, eu me sentia mal com uma vontade de chorar muito forte e ficava tremendo. Eu não me segurava em pé e meu coração parecia que ia pular pela boca, mas aí eu ficava com medo de chegar mais perto e mandar alguém rezar em mim, para tirar aquilo de mim, né? E fui sofrendo. Quando eu dormia à noite, eu mesmo me via manifestada, trabalhando, incorporada. Eu via uma pessoa diferente em mim, mas eu via que era eu que estava ali rodando. É muito ruim, sabe... eu sofri muito. (Entrevista com Lia)

Segundo as narrativas dos médiuns, há dois tipos de correntes: há corrente da direita e há corrente da esquerda: As correntes da direita – são as entidades mais elevadas e de muita luz, são os mestres, os caboclos, os encantados de luz. As correntes da esquerda são compostas por qualquer espírito para o bem ou para o mal. Dona Maria nos explica:

A corrente da direita. Que nem essa que a gente trabalha, que trabalha mais para o bem. E esquerda trabalha mais pro mal. Agora você tem dois lados e você tem que usar as duas mãos, agora uma mão só deve usar na hora da precisão que é a esquerda, né? E eu sei que eu tenho esse lado, minha esquerda é muito forte. Ninguém faz nada comigo e eu não faço nada com ninguém. Se a pessoa fizer alguma coisa comigo, me judiar e me maltratar eu vejo a resposta. Eu vejo. E eu não entrego nas mãos dos espíritos ruins, eu entrego só na mão de Deus e na mão dos encantos dos Xukuru. No lugar de eu jogar um incêndio em cima daquela pessoa... eu jogo na direita e eu vejo, pá! E eu vejo resultado. Eu vejo na hora. Mas eu acho ruim eu ser assim. (Entrevista com Dona Maria)

O *bacurau* tem um papel importante no ritual, ele puxa o Toré tocado pelo *Mibim* e no Toré com maracá e cânticos é ele quem puxa também. Para os Xukuru, o *bacurau* é a liderança dos mortos, dos antepassados, dos Encantados. Segundo Seu Antônio Medalha, “o papel do *bacurau* é o seguinte. O papel do *bacurau* é uma coisa muito importante. Porque nós consideramos ele, o *bacurau* como a liderança dos mortos. Como a liderança dos mortos.” Conforme seu Antônio Medalha, atualmente existe entre os mais velhos, quatro *bacurau*: “O *bacurau* da serra é Adejar. O de Sucupira é Zezinho. O *bacurau* daqui é Zé Silva. Eu sou mestre do *Mibim* e também puxo o *bacurau*”. (Entrevista com Seu Antônio Medalha) Vale salientar que todos os *Bacurau* são homens.

3.1.1 - O MIBIM E O MESTRE DA GAITA



Foto: Hosana Santos, 2008. Antônio Medalha, tocando o mibim.

O *Mibim* – gaita – é um objeto sagrado para os Xukuru e é o instrumento mais importante do ritual. O *Mibim* antes era feito de taboca, um tipo de bambu. Mas, atualmente, é feito de cano plástico PVC com tamanho de 60 cm. Seu Antonio Medalha faz algumas de 45 cm, mas é para as crianças que ele dá aula, pois a outra fica muito grande para elas. A gaita tem um buraco na frente próximo ao bico - a cera do bico da flauta é de cera de abelha de arapuá - e quatro buracos no final. Nenhum buraco atrás.

Para os Xukuru o mestre de gaita é muito importante por ser considerado da tradição. Seu Antônio Medalha nos fala sobre isso:

Olha! O mestre gaiteiro também é muito importante. Muito importante também porque o mestre gaiteiro já vem. O *Mibim* já vem de muitos anos. Desde o começo. Desde o começo que já vem. Porque quando encontraram nossa mãe que foi achada pelos nossos parentes velhos, nossos antepassados, ela foi festejada com o *Mibim*. Aí por isso que ficou a tradição do *Mibim*. Aí é uma tradição que a gente tem que levantar e não pode deixar ela cair.” (Entrevista com Seu Antônio Medalha)

Seu Antônio Medalha nos relata que tinha muita vontade de aprender a tocar o *Mibim*:

Eu comecei a tocar *Mibim* eu estava com uns 35 anos de idade mais ou menos. Agora quando eu comecei. Eu tinha muita vontade de aprender. Eu via e ficava ansioso para aprender. Eu ficava ali olhando. Porque nessa época tinham muitos. Ali na região da serra mesmo tinha muitos mestres de gaita. Ali eu conheci muitos mestres de gaita ali da serra [...] seu Ventura tinha muita vontade que eu aprendesse. E como de fato. Que quando foi uma noite de São João que ele vinha para cá com seu Romão. Aí ele disse: ‘Você tem vontade de aprender a tocar gaita’. Eu disse: ‘Tenho seu Ventura. Eu tenho muita vontade de aprender’. A primeira gaita que eu peguei foi na gaita de seu Ventura. Aí comecei soprando e lá vai. Ai ele foi e disse: ‘Você leva jeito de aprender’[...] Então eu comecei né. Ele mandou uma gaita para mim era de taboca. Porque antigamente as gaitas eram de taboca. Hoje não existe taboca é de plástico, mas que a origem é de taboca. Eu comecei treinando e lá vai. [...] Aí eu continuei, né. E fui aprendendo e aprendendo e lá vai e lá vai. Seu Ventura e seu Romão sempre dizendo assim: ‘olha se interesse de aprender. Que mais na frente nós vamos embora e você quem vai ficar’. E eu indo assim devagarzinho eu dizia: ‘Eu vou aprender se Deus quiser’.E fui aprendendo e aprendi. Hoje o que eu aprendi eu estou repassando. (Entrevista com Seu Antônio Medalha)

Entre os Xukuru, antes, havia outros mestre gaiteiros. Na região da serra, na aldeia de Canabrava tinha três irmãos que eram mestre da gaita: “Era... Pedro Zezinho, João Zezinho, Zé Zezinho isso eram três irmãos. Todos três mestres de gaita. Esses foram os que eu conheci que eram de Canabrava” (Entrevista com Seu Antônio Medalha). Além desses, existiam muitos outros mestres da gaita:

Pedro de Lucena esse... faz muitos anos... esse foi um dos primeiros. Tá com muitos anos. Eu não alcancei ele não. Ainda alcancei Zé Romão. Machado que a gente chamava Machadinho e os outros sim. Eu alcancei tudinho e eu já dançava o Toré. Machado e Zé Romão era daqui da região do Agreste. Tinha o finado Chico Rodrigues que era daqui também. E também é da família de minha curuê. Chico Rodrigues era mestre de gaita e eu não alcancei. Tinha Sebastião Rodrigues, Zé Rodrigues que era tio da minha Curuê (Curuê quer dizer esposa). Seu Ventura, tio da minha curuê também. Todos três eram da Serra, da aldeia Gitó. Sebastião Rodrigues morava em arco verde, mas ele vinha todo ano que ele era da serra, do Gitó onde mora compadre Milton. Ele morava em Arco Verde e vinha todo ano. Seu Rodolfo era da serra. Não sei se era de Cana Brava, sei que era dali daquela Região (Entrevista com Seu Antônio Medalha).

Seu Antônio Medalha é o único Mestre gaiteiro atualmente e toca há mais ou menos 35 anos. Cada mestre foi repassando seu conhecimento ao longo do tempo. Mestre finado Zé Boiadeiro que ensinou para Zé Trovão e teve Mestre Antônio Ventura que ensinou ao atual Mestre gaiteiro Antonio Medalha. Atualmente, o único mestre de gaita é seu Antônio Medalha. Ele nos relata bem isso, no trecho abaixo:

Do meu tempo pra cá, só tem eu. Hoje você vê as coisas como são. Sou eu em todos os terreiros. Como você vê antigamente quando eu começava o Toré na frente da Igreja cada um que quisesse tocar. Cada um queria tocar. E hoje só existe um. Tem um menino também, Zé Trovão que a gente chama ele gringo. Se se interessasse também seria um bom mestre. Mas o caso também é a tuvinca [que quer dizer Bebida]. A tuvinca também desmantela tudo (Entrevista com Seu Medalha).

Seu Antônio Medalha ensinou para dois jovens, Welison e outro rapaz, esse outro foi embora para São Paulo. Contudo, de mestre gaiteiro oficial só tem seu Antônio Medalha. Ele também dá aula nas escolas para as crianças.

Aí hoje eu sempre digo e falo: ‘Vocês se interessem de aprender. Porque eu já estou na idade. Já estou com 61 anos e não sei se duro mais uns 20 ou 30 anos quem sabe’. Você vê já vai para quatro anos que eu ensino e só aprendeu um. E foi se embora para São Paulo. E quer dizer que não aprendeu de tudo. Estava começando bem.

[...]Agora tem aquele menino de Lia. Aqui e acolá eu dou uma explicação para ele. Welison. Mas pode ser também... mas não presta a pessoa está bebendo porque é uma coisa de muita responsabilidade e não presta está bebendo. E eu sei que é. Hoje tem esse tempo todinho que eu aprendi e é um prazer para mim tão grande. Eu queria que pelo menos quando eu me passasse (Morrer) ficassem pelo menos uns três ou quatro. [...] Eu falo para eles que se interessem para aprender também para não deixar a tradição morrer (Entrevista com Seu Antônio Medalha).

A gaita invoca tanto os antigos mestres de gaita, como serve para invocar todos os encantados de luz... é como se abrisse os caminhos e os chamassem para vir ao ritual. Segundo Seu Milton (liderança mais antiga e sobrinho de Seu Ventura), quando o Mestre gaiteiro toca, seu mestre (aquele que lhe ensinou a tocar) está perto dele lhe dando força e lhe instruindo. Dona Maria também nos fala sobre a importância da gaita:

A gaita invoca os Xukuru dos antepassados. Porque os antepassados tá na gaita. Aquela gaita chama os espíritos. Aí dá a força e fala para gente o que a gente tem que fazer para se defender da maldade do mundo. A maldade que tem gente maldosa, né? Você vai fazer uma coisa e muitas vezes outra pessoa maldou o que você está fazendo. Nós temos o trabalho de mediunidade é separado do dia do Toré, do ritual. Porque tem gente que vai não é para participar do Toré. É para curiar (observar) o que está se passando (Entrevista com Dona Maria).

Antes do ritual, às vezes, o mestre da gaita faz toda uma preparação. Em sua casa, o mestre da gaita faz defumação e deixa o *Mibim* no altar com outras imagens: “Não é banho, é defumador. Mas a gente não pode explicar. Isso não é toda vez. Tem imagem que a gente coloca ela(a gaita) aos pés para ela (a imagem) dá força. Aqui as vezes eu faço. Só quando está precisando”(Entrevista com Seu Antônio Medalha). Conforme observamos, os tocadores de gaita são exclusivamente homens. As mulheres não podem tocar e nem se quer pegar na gaita. Seu Antônio Medalha explica:

Olha! Porque é o seguinte a gaita que é o *Mibim* mulher não pode aprender. Porque já vem já dos antigos. Dos nossos antepassados velhos que já foram há muitos anos. Que sempre falavam que mulher não podia tocar o *Mibim*. Já para puxar na maracá a mulher pode tocar e pode puxar o bacurau. Pode ser o bacurau do ritual. Já na gaita não pode. É a experiência. Porque já vem desde os nossos antepassados velhos. O finando seu Ventura me disse: ‘não deixe mulher pegar nesse *Mibim*. Não deixe não, não pode.’ Nem pegar, não pode. Agora pelo dizer dele a gente entendia porque era, né? Porque acontece às vezes as mulheres não estão em condições de pegar. Aí não pode (com relação à menstruação). Dançar o ritual ela pode. Pegar na maracá, fazer o ritual, puxar uns pontos. Aí pode. Porque na escola mesmo uma menina mesmo perguntou: ‘Seu Medalha porque é que a gente não pode aprender?’

Eu disse: ‘Minha filha não é discriminando você. É que não pode’. Se acontecesse e se pudesse ensinar para mulheres, elas aprenderiam muito mais ligeiro do que muitos homens. Porque a gente conhece que elas têm aquela força de vontade de aprender muito mais do que os homens. Mas a gente não pode. Sinto muito, mas a gente não pode ensinar.(...) Eu digo não é discriminando vocês. Minha filha não pode não. Já é costume dos nossos antepassados.(Entrevista com Seu Antônio Medalha)

No entanto, essa afirmação não é consenso dentro da própria religiosidade. Quando perguntamos à dona Lica sobre o *Mibim*., por que, mulher não pode pegar ou tocar? ela me responde que pode: - “Mas pode. Sabe por que pode? Porque todos nós somos filhos de um só pai, um só tupã. Nós somos mulher, mas nós podemos dependendo do nosso interesse, a nossa fé que a gente tem”.

Questionamos então, se ela já ouviu alguma tocadora de *Mibim* e ela responde dizendo:

Não, não. Falta de interesse também. Puxa se eu me empenhar e chegar para ele: ‘Seu Medalha, eu quero aprender a tocar a gaita’. Ele vai me ensinar. E eu vou aprender a tocar. É falta, eu diria, de você se interessar. De interesse, às vezes as pessoas, principalmente nossos guias daqui não têm... partem mais para vaidade.(Entrevista com Lica)

Questionando também sobre o bacurau, o tocador de maracá e dos cânticos, bem como dos responsáveis pelos terreiros serem homens, seu Antônio fala que essas funções podem ser assumidas por mulheres, mas nos Xukuru não tem uma mulher que seja preparada para isso:

Agora a maracá, já para puxar o ritual pode. Pode puxar o bacurau na maracá, na frente qualquer uma mulher pode. Tomar conta do terreiro também. Aqui a gente não vê não, é difícil. Aqui não tem uma mulher para dizer assim: “vou puxar o bacurau”.

Sei não. Talvez porque se sinta assim com vergonha. Mas dessas outras aldeias tem mulher que puxa. E tem mulher que puxa divinamente. Mas aqui não tem quem puxe. Se sabe, não querem puxar, né!(...) Humhum. Mas se quisesse puxar, puxava. Não tinha problema. Se quisesse puxar, puxava. (Entrevista com Seu Antônio Medalha)

Já essa fala de seu Antônio vai de encontro à fala de Dona Maria que se irrita ao falar do assunto:

Aqui já tem alguns bacurau que canta e que fica lhe discriminando. E começam a dizer que o ritual fica sem força porque é a mulher que está puxando. Acho que é discriminação contra a mulher aqui. Nessa tribo da gente aqui é. A mulher não pode puxar um Toré. A mulher não pode ser uma liderança. A mulher ela não pode nem dançar ali na pedra do conselho no dia que vai todo mundo para lá. Porque vai ver vai tudo impura e os homens tudo puro... vai ver. A mulher também não pode nem participar. Então é discriminada nisso, e por que?

Aí deixa só o homem para fazer o ritual, só homem para liderar sozinho, só ele e mulher nem uma vão ver. Porque se uma mulher tiver um monte de bode aqui ou gado quando é na reunião se alguém viu um bode ou gado solto por aí ela vai ter que pagar por aquilo que tem, o ato. Ela não deveria pagar, porque não participa. Não pode participar também. Então não deveria pagar, né?

Só isso quando tem uma coisa errada de alguma mulher aqui. Tem um bicho, tem um roçado, tem uma coisa ou tem outra, ou colheu um pé de feijão. A mulher tem que pagar e poderia não pagar. Porque a mulher não participa de nada. Eu acho isso errado. Você já falou com alguém sobre isso assim? (Entrevista com Dona Maria)

Hosana – Não, estou começando a falar sobre isso agora. Nesse trabalho.

DONA MARIA – Porque eu acho isso errado. Pois é minha filha, nós somos mulheres e somos pessoas discriminadas.

Olha a gente não participa de um conselho. Tudo é embutido e mulher não participa de nada. Você não participa de comissão interna, que são só as lideranças. Aqui tem esse negócio do conselho de mulheres que tem 3

mulheres daqui, mas é fraco. Lia, Doca e Almira e mais outras mulheres de outras regiões. (Entrevista com Dona Maria)

Como nos lembra Leach (1995), as relações e os papéis sociais não estão em equilíbrio. “As sociedades reais nunca estão em equilíbrio”, estão repletas de inconsistências. Nesse sentido, ao verificarmos os rituais dos Xukuru, podemos fazer essa análise das forças em movimento, das mudanças sociais, suas unidades e sua ação, discutindo o comportamento das relações de gênero.

3.1.2 - OS TERREIROS

Nos terreiros são realizados festas e rituais do Toré e da pajelança. Neste local que é uma espécie de clareira, dentro da mata e com cercas ao redor, têm um Peji – altar religioso - construído aos pés do tronco de uma árvore geralmente o jucá ou juazeiro.

Na mata todo domingo tem ritual. E aos domingos, quando a gente viaja... quando a gente viaja a gente sempre repassa algumas coisas para pessoas que vão lá participando do Toré... E todo final de mês a gente tem reunião (Entrevista com Cacique Marcos)

Durante o trabalho de campo tive a oportunidade de conhecer um pouco mais os rituais Xukuru. Particpei dos rituais semanais no terreiro da aldeia de Cimbres e apenas um no terreiro da aldeia Sucupira, embora em outras oportunidades eu já tivesse participado de rituais nesse último terreiro. Em Cimbres, o ritual acontece na quinta-feira e no domingo, sendo o ritual da quinta-feira apenas para alguns médiuns. Em Sucupira, o ritual é realizado aos sábados. Ambos os rituais o horário estabelecido para o início é 15 horas. Embora, ao logo da tarde as pessoas continuem chegando ao local.

Ao chegarem à entrada do terreiro para o ritual, as pessoas ajoelham-se e fazem o sinal da cruz. Ao entrarem vão ao Peji, se ajoelham, fazem o sinal da cruz e acendem velas pedindo luz aos encantados. Outras pessoas ainda trazem bombons e flores e deixam no Peji. O ritual é

iniciado com o toque do *Mibim*. O responsável pelo terreiro - em Cimbres é Seu Chico Jorge - e o mestre de gaita ficam em frente ao Peji. Toca-se uma peça ou música e louva-se gritando: “Viva a mãe Tamaim! Viva ao nosso pai Tupã! Viva ao mestre rei do Orubá! Viva a Caô! Viva ao cacique Xicão! Viva ao nosso cacique!” E todos respondem: “viva!” a cada uma das evocações. Enquanto isso, seu Chico Jorge faz a defumação no Peji, no mestre de gaita e nas pessoas que estão na frente do altar. Em seguida, o tocador do *Mibim* toca a peça seguinte e o bacurau puxa o Toré. Ao final das quatro peças, o mestre da gaita guarda a gaita dentro do Peji e junto com o bacurau iniciam o outro Toré com o maracá e as músicas, “linha” ou “ponto” que são cantadas.

No terreiro, o ritual foi gerido por três pessoas (Seu Chico Jorge, Seu Antônio Medalha e Seu Zé Silva) que são lideranças político/religiosas, o responsável pelo terreiro, o tocador do *Mibim* e o bacurau, respectivamente. Em outra visita quando teve mais de um bacurau ou algum responsável de outros terreiros, eles também ficaram à frente. Essas pessoas organizaram as oferendas, puxaram os cânticos do Toré e a fileira da dança, auxiliaram na distribuição da Jurema, falaram com os espíritos incorporados e auxiliam os médiuns incorporados. Todos eles homens.

Enquanto o Toré é dançado, algumas pessoas se revezam descansando nas pedras, chamadas de “lajes” ou nas cercas do terreiro. Sentam-se durante um tempo, bebem água e comem o lanche que levaram, conversam entre si, depois retornam à fila do Toré. Após um tempo dançando ao redor do Peji, param e ficam dançando e cantando em frente a este. Algumas pessoas tomam a Jurema que é distribuída pelo responsável pelo terreiro. Durante o ritual cantam-se vários “pontos”. Quando se canta a música de uma entidade que é o guia da pessoa, o *médium* homem ou mulher incorpora a entidade ou o encantado, entre elas: Zé Vaqueiro, Yemanjá, Petro Velho, Caboclinhos, Caboclinhas, Erês, etc.

No momento que uma pessoa incorporou, outras pessoas se aproximaram soltando o cabelo da pessoa incorporada e tiram os colares e outros objetos que pudessem machucá-las. Os *médiuns* dançavam fora da roda, entre as pessoas ou em frente ao Peji, geralmente com o corpo curvado, os cabelos soltos na frente do rosto. Seu Chico Jorge auxiliava para que as pessoas incorporadas fiquem dentro da roda. Cada *médium* incorporava uma entidade ou encantado; aconteceu de um *médium* incorporar mais de uma vez a mesma entidade ou mais de uma entidade. Algumas entidades pediram mel ou Jurema para beberem e também para acenderem uma vela pedindo luz. Seu Chico Jorge prontamente atendeu ao pedido. Algumas pessoas que participavam do ritual foram até ao *médium* incorporado, fizeram uma saudação apertando a mão com os braços erguidos. Quando sai de lá perguntei a algumas pessoas sobre

esse momento e elas me responderam que nesse momento as pessoas faziam perguntas ou pedidos de diversos assuntos familiares, saúde, doença, emprego, relações amorosas. para a entidade ou encantado. Estas através do *médium* davam conselhos de perseverança e receitavam banhos e defumações. Outras vezes as próprias entidades chamaram a pessoa e a aconselhava algumas vezes com palavras bondosas e de compaixão e outras vezes com palavras irônicas. Quando passa um certo tempo e o *médium* ainda se encontra incorporado, seu Chico Jorge ía até ele ou ela e colocava a mão na testa, soprava o ouvido para a entidade sair ou como os Xukuru se referem “subir”. Ao final, foi cantada mais uma música e terminou o ritual.

Nos rituais do domingo, seu Chico Jorge, ao final, fez o repasse para os participantes de assuntos relativos à aldeia ou do povo Xukuru como um todo. Durante os rituais do qual participava, o discurso proferido baseava-se na idéia de que era necessário que todos se mantivessem unidos para vencer as “demandas”, isto é, as questões contrárias a eles. A necessidade de contribuição para conseguirem o recurso financeiro para o pagamento dos honorários do advogado de defesa das lideranças que se encontram com processos judiciais foi outro assunto abordado. Além disso, foram falados assuntos referentes a alguns problemas específicos de Cimbres, tais como: animais que as pessoas estavam criando soltos na aldeia e o problema com a hepatite A e formas de prevenção. Após ter repassado os assuntos e abrir também para os participantes falarem, seu Chico Jorge finalizou, dizendo: “Que Nossa Mãe Tamaim e Nosso Pai Tupã nos acompanhem!” e as pessoas responderam: “Assim seja!” e foram saindo. Ao saírem as pessoas foram até o Peji e se ajoelharam fazendo o sinal da cruz. Faziam o mesmo na porteira que dá acesso ao terreiro.

3.2 - O PODER DE MODELAR A CONCEPÇÃO DE VIDA DAS PESSOAS.

Nos Xukuru, embora os rituais sejam dirigidos em sua maioria pelo Pajé ou lideranças religiosas do sexo masculino, podemos observa que Dona Zenilda, por diversas vezes, esteve à frente dos rituais religiosos. Além dela, Lica também algumas vezes dirigiu as orações. Observei que nos rituais religiosos desta etnia tanto os homens, quanto as mulheres participam ativamente durante todo o evento religioso. No entanto, a organização social dos rituais e os principais papéis refletem uma assimetria na participação de homens e mulheres. Ao se mobilizarem em torno da luta pela terra os Xukuru reforçaram esses rituais. Ao passo que se reuniam para discutir sobre os direitos indígenas as lideranças incentivavam a realização do Toré.

No processo de **retomada** de terra, os rituais são considerados como pilares de união e solidariedade, servindo de agregação das pessoas e como sinal diacrítico entre índios e não índios, na defesa de serem reconhecidos como povos indígenas e na defesa de seus direitos constitucionais. Durante a **retomada**, o “Toré” e a “pajelança” são realizados diariamente, havendo uma intensificação dessas práticas religiosas. As mudanças que ocorrem são parte do processo de continuidade da ordem formal; e as transformações que fazem, provocam modificações na estrutura formal, como nos lembra Leach (1995). Leach chama de estrutura social em situações práticas, as observações em nível de relações humanas. Essa estrutura social consiste em um jogo de idéias sobre a distribuição de poder entre pessoas e grupos. Nos rituais são expressas as incongruências e revelam a roupagem dada a esse modelo normativo que conduz a vida do povo Xukuru, demarcando o sentimento de descendência comum e reafirmando sua indianidade. Sua identidade indígena é realizada nas **retomadas** e no Toré. Nascimento enfoca que:

De fato, somente em um plano ritual, isto é, religioso, é que poderia vivenciar plenamente sua condição indígena, pois é nesse plano que demarcam com maior riqueza e elaboração sua especificidade cultural. E, uma vez isso assentado, ou seja, continuamente reafirmado ali, encontrar razões e sentido para um empreendimento étnico comum (NASCIMENTO, 2005, p.65).

Algumas mulheres e homens realizam rezas durante o ritual, essas mulheres e homens são chamados de Tuxá, ou seja, ajudantes do Pajé. São *médiuns* preparados e preparadas que puxam algumas rezas em determinados rituais, tais como: dia de Reis, São João. Durante o Toré homens e mulheres incorporam. Nos Xukuru homens e mulheres participam coletivamente dos rituais. No entanto, em alguns papéis desempenhados durante os rituais se percebe que a diferença de gênero é marcada. O tocador de *Mibim*, o bacurau, quem faz a reza, o preparo e a distribuição da Jurema, a defumação, a utilização do jupago, os cantores que puxam, os *médiuns* responsáveis pelos terreiros, os de frente ou os cabeças e outros. são exclusivamente homens. Já os papéis de tocador de maracá e os *médiuns* que incorporam, os dançadores do Toré, podem ser homens e mulheres de todas as idades. Nesse sentido, não há, ou pelo menos, não foi observado qualquer papel desempenhado exclusivamente por mulheres.

Nas entrevistas, questioneei sobre os motivos que levam os papéis principais dos rituais serem desempenhados exclusivamente por homens e as respostas são variadas:

H –Por que todos os de frente são homens.

Mulher Xukuru1 – Muitas mulheres são índias, mas não sabem, elas não tem o dom. Elas não sabem nem cantar um ritual, uma música, um ponto de um ritual tem muitas mulheres que não sabem. Porque isso, porque talvez faltasse incentivo das pessoas, de nós aqui de dentro e delas. Ou delas, um descuido delas que não vão para o ritual.

Mulher Xukuru2 - Porque dizem... Vai ver que as mulheres não deveria ter no mundo né. Vai ver só era para ter homem. É porque eu fico revoltada com isso. Com essas coisas. Eu mesma sabia que antes do tempo de Xicão primeiro não entrava mulher não, depois que ele liberou.

Doca - Só aqui na nossa aldeia. Porque nos outros lugares, outras etnias do nordeste e até fora mesmo tem cacica, tem liderança mulher. Só aqui nessa da gente que é homem.

Mulher Xukuru3 - Eu acho que aqui eles têm um pouco de desconfiança contra a mulher. Eles acham que sabem resolver mais do que as mulheres. Mas que não é isso. Que acho tem mulher aqui que se colocar a cabeça no lugar aqui dentro da aldeia mesmo que tem mulher que dá para dirigir a comunidade. Só que eles tão acreditando mais nos jovens né. Na grande força que eles têm. Tão aí fazendo os cursos e os encontros.

DONA MARIA - Porque aqui eles acham que os homens lideram mais do que as mulheres. Eu acho que as mulheres têm a cabeça mais feita do que os homens. Mas só que aqui nessa aldeia da gente eu acho um pouco difícil, porque tem muita discriminação com a gente. (...) Até eu já ouvi falar aqui que mulher não pode tirar o Toré porque fica sem força. Por que fica sem força? Se mulher tem força na garganta também para cantar. Porque se eu for abrir mesmo minha boca para cantar alto eu tomo a voz do bacurau. Já viu como eu canto? Aquela voz fina e alta.

LICA – Boa pergunta. Não sei, não sei. Eu acho que talvez o povo Xukuru tenha dado mais oportunidade a esse pessoal masculino. Porque são encontradas pessoas mais velhas: homens, do que mulheres. Eu acho que tem mais homens de idade e que respeitem, do que muitas mulheres. Porque tem muitas mulheres que tem idade para ser, mas não respeitam, não valorizam né! Não tem aquela fé viva em Deus, nem nas matas.

Hosana– Dona Lica a Senhora já puxou algum Toré, assim na fila do Toré?

LICA – Não, eu não puxo o Toré. Eu sou mais da religiosidade do dia de Reis. Sou eu e o Pajé que ficamos puxando o ritual. Ele abre a mesa e entrega a Zenilda e a mim. Nesse momento que ele está abrindo a mesa, eu estou defumando o pessoal. Aquela fumaça é para tirar o mal, daquelas

peçoas que vem trazendo o mal de lá de fora para aquele ritual. Aí aquela fumaça que a gente dá, aí chama de descarrego. Aí retira aquele mal daquela peçoosa que veio para o nosso ritual. Então, aí ele abre a mesa e me entrega. Sou eu e Zenilda quem puxa os pontos do ritual todinho do dia de Reis na pedra. (...) Porque nós se envolve. Porque cada uma de nós que se envolve, se empenha até porque acredita.

Embora haja algumas contestações, durante as entrevistas, de algumas mulheres sobre essa exclusividade, durante os rituais, ao contrário, homens e mulheres desempenham suas funções sem maiores questionamentos. No final, as respostas das entrevistadas vão ser unânimes afirmando que essas peçoas que desempenham tais papéis na religiosidade são detentoras de um conhecimento específico dado pela “mãe natureza” e esse conhecimento é a “ciência do índio”. Outra explicação dada pelas lideranças político-religiosas para os papéis desempenhados e que é aceita e ratificada pela sociedade Xukuru, é a questão de que a mulher não pode assumir esses papéis por conta do período que passa menstruada, pois ela fica com o corpo aberto, e isso atrapalha as correntes do ritual. Já o homem, para participar dos rituais, não poderá ter relações sexuais nos dias que o antecedem. Como confirmam nos trechos transcritos, abaixo:

Eu acho que, no final, homens e mulheres são iguais na religiosidade. A divisão é uma só. Porque quando tem um ritual. Eu acho assim que o índio quando vai pro ritual. São casados, os dois, né. Então se você quiser uma força da natureza, tem que guardar castidade. Amanhã você vai pro ritual, então você não tem relação sexual hoje. Guarda castidade para você alcançar aquilo que você quiser. Você está pura e ele está puro também. E dia de banho também. Dia de banho da natureza sagrada tem que guardar castidade. Acho que isso aí é o que dá força a gente tanto homem quanto mulher para gente ter o que quer (Entrevista com Dona Maria).

Eu acho que é a mesma coisa, acho que é igual. Depende de respeitar. Só é diferente naquela época que a mulher menstrua. Se for mulher ainda nova que ainda menstrua ela não pode chegar no Peji e abrir o ritual. Se ela tiver menstruada aí não pode. E o homem é toda vida ele está podendo fazer aquilo. E para ele ser bem sucedido, para que Deus dê mais força a ele, ele tem que se resguardar também. A gente é a menstruação que atrapalha. A gente durante os 3 dias de menstruação a gente tem que se afastar e não abrir ritual sagrado, nem tão pouco botar a mão em ninguém para rezar. Mesmo assim é o homem ele não pode ter relação talvez até 3 dias antes. Ele não pode porque se ele for abrir o ritual sábado, 3 dias antes ele não pode ter relação sexuais com a mulher (Entrevista com Lica).

Hosana – Por que a mulher não pode participar menstruada?

LICA – Porque ela corta a corrente. Ela não tem força. Naquele momento ela ta pensando que tem força. Veja eu tava menstruada e me deu aquela vontade de rezar. Eu to pensando que eu to me curando, mas eu to mais atrapalhando. Naquele momento eu posso receber um guia do mal que penetre no meu corpo. Eu posso até ou ficar doente ou atrapalhar você. Porque aquilo ali não vai valer para te curar. É como se a pessoa ficasse com o corpo aberto. (...) E o homem não pode ter relação porque ele fica com o corpo aberto também. Já por causa da mulher. No momento que ele se envolve com ela, ele está abrindo o corpo (Entrevista com Lica).

SEU MEDALHA - Olha! É o seguinte... terá os tempos. Porque terá o tempo que a mulher se ela evitasse nem ir no ritual, ela não ia. Quando ela está de regra (Menstruada). (...) Isso mesmo. Porque atrapalha. Estando em condições, não tem problema. Mas se ela não estiver em condições melhor nem ir. Porque atrapalha muito. Agora eu vou dizer. O ritual sagrado ele tem muito sigilo. O nosso ritual é o que uma religião. Pelo respeito é igualmente, nós considera a mata, aquele Peji, ali nós consideramos como uma Igreja viva. O respeito que a gente tem na Igreja nós temos que ter ali. Se nós estamos ali estamos pedindo força a natureza, né? E se tiver com brincadeira, com folias essas coisas assim aí a natureza se afasta e os espíritos não vêm. Tem que ser uma coisa séria (Entrevista com Seu Antônio Medalha).

A menstruação da mulher é considerada como impureza. No período que ela está menstruada é como se ela estivesse impura. De acordo com Douglas, nossas percepções sobre os riscos são condicionadas e definidas culturalmente. A autora apresenta o papel ambíguo da desordem que ao mesmo tempo representa a ameaça de destruição, mas também o potencial criativo, ou seja, simbolizando perigo e poder. O perigo, a higiene/poluição e a pureza/impureza são noções construídas socialmente. As fronteiras entre pureza e impureza não são rígidas e podem mudar, uma vez que, cada cultura impõe sua própria noção de sujeira e de contaminação, estabelecendo sua noção de ordem e desordem.

Segundo Douglas, estamos todos sujeitos às mesmas regras, todas as sociedade tendem a manter um ‘padrão’. A menstruação pode ser vista como uma forma de sujeira (Douglas, 1966). No entanto, como alerta a autora, a impureza é fruto de um sistema de ordenação e classificação do mundo que separa e demarca condutas, locais e objetos. A impureza não existe no sentido absoluto, ela representa uma inapropriação de tempo e lugar, expressando uma ordenação e classificação das coisas, ou seja, hierarquias. A impureza ou poluição simbólica, para Mary Douglas (1966) está ligada ao descumprimento das regras religiosas de uma cultura. É o que evidencia o relato abaixo:

O ritual é uma coisa séria, seriíssima. Tem que ter um grande respeito. Entrar no ritual bêbado desmantela. Entrar no ritual de brincadeira desmantela. Porque se a gente não tiver aquele respeito naquilo que a gente está fazendo ali não está vogando (valendo) de nada. Ali não está vogando de nada, né? De maneira alguma. E quando a gente está com aquele respeito a gente está com aquela força, a gente está sentindo aquela energia forte, entendeu? Se não tiver grande sigilo e respeito, não vale de nada. É mesmo que for uma brincadeira. É por isso que às vezes eu sou exigente no ritual. Eu já reclamei muitas vezes. Quando eu estou tocando *Mibim* e alguém fica conversando e lá vai e lá vai. Aquilo aperreia e eu me aperreio. Eu falo na hora. Eu falo e reclamo mesmo. Reclamo

(...) É justamente e desmantela muita gente. Aí não... Ali está uma coisa que a gente sabe que tem força. Já aconteceu de eu está em um ritual e está cantando um ponto e entrar em outro. Outro ponto que eu nem sei. E eu parar assim e dizer: 'meu Deus o que é que está acontecendo?' Às vezes acontece o seguinte: É que às vezes meu coração está em um pensamento o daquele dali está em outro, o do outro está em outro. Os pensamentos não estão iguais. Porque para um ritual a gente tem que está com os pensamentos devem está com os pensamentos tudo firme, tudo igual. Porque a gente está fazendo uma coisa eu estou com um pensamento firme, aquele está com o pensamento firme, mas aquele outro não está. Aquilo ali desmantela você. Desmantela você, desmantela eu, desmantela qualquer um. Qualquer um desmantela. A gente quando começa um ritual que a gente tá sentindo que aquelas energias ali estão todas positivas. A gente reconhece que aquilo ali está forte. E a gente está forte. Mas quando a gente está vendo quando um está com o pensamento ao contrario. Aquilo ali Ah! Meu Deus! Aquilo ali está sem força (Entrevista com Antônio Medalha).

O estudo do que é considerado impuro numa cultura funciona como uma análise pormenorizada dos padrões ordenados que essa cultura tenta impor e permite uma compreensão universal das regras de pureza, que se aplicam à vida dessa sociedade. "Estamos separando, demarcando fronteiras". A impureza faz parte de um sistema que rejeita elementos inapropriados, na tentativa de criar ordem em algo inerentemente desorganizado. O corpo, ao ser entendido como receptáculo da santidade, expressa seu sistema social (DOUGLAS, 1976, p.68). O corpo é uma fronteira entre o individual e o coletivo, e a poluição ocorre pelo desrespeito as fronteiras. Quando os Xukuru afirmam que essas lideranças religiosas são poderosas e eficazes intermediadores sociais isto significa reconhecer que eles aproximam, unem e separam planos e pessoas distintas. Nesse sentido, estão negociando simbolicamente, situações sociais contraditórias. Nesse processo de negociação os rituais são expressões e atualização simbólica de suas estruturas sociais.

Turner (1976) e Douglas(1976) traçaram discussões acerca dos processos rituais. Ambos discutiam que esses processos procuram superar conflitos sociais estruturais e sempre

emergem na vida coletiva de qualquer sociedade. Essa capacidade é inerente ao universo religioso Xukuru. Ao tratar dos rituais faz-se necessária a própria compreensão do conceito de Cultura como um processo social. Douglas entende cultura como os valores padronizados de uma comunidade que tenderia a criar mecanismos para os elementos que não se enquadram em seus sistemas classificatórios. Dessa forma, eventos fora desses padrões de ordem seriam regulados socialmente. A noção de sagrado e profano foi especificada por Leach, Turner e Douglas. Leach especificou os conceitos de sagrado e profano através das ações éticas ou estéticas; Douglas abordou a temática através da noção de ordem e desordem e Turner utilizou a fase “liminar” dos ritos de passagem para demonstrar as contradições, conflitos e oscilações entre ordem e mudança social, nos situando dentro e fora do sagrado e do profano. Os três autores apontam ainda que, a sociedade não é algo imóvel, mas algo que está em constante mudança e indicam que os conflitos existentes na comunidade servem positivamente para a compreensão do todo, além disso cabe ao antropólogo desvendar os símbolos e significados dos rituais na comunidade estudada, tema para outra dissertação.

Podemos considerar que o papel do homem no ritual é tido como estruturante. Já o papel da mulher é considerado como flexível e qualquer um pode desempenhá-lo, embora em algumas narrativas afirmem que qualquer pessoa mulher ou homem pode desempenhar tais funções centrais. No que diz respeito aos rituais, podemos chegar a algumas considerações: o Toré e a pajelança são sinais diacríticos que reforçam a identidade étnica Xukuru e que são acionados também para reforçar os laços de solidariedade e de sentimentos de pertença e origem em comum (MOTA e BARROS, 2005; GRÜNEWALD, 2005). Além disso, observa-se que, homens e mulheres possuem papéis diferenciados, mas complementares. Mesmo os papéis principais sendo exclusivamente masculinos, as narrativas apontam que a participação feminina nos rituais é superior à dos homens. As ações simbólicas e políticas Xukuru servem para entender as normas sociais. Sobre isso, Leach lembra que, qualquer tipo de ação possui aspectos técnicos e rituais, profanos e sagrados. Para ele, o ritual “é uma declaração simbólica que ‘diz’ alguma coisa sobre o indivíduo envolvido na ação”. O ritual pode ser entendido como um ato ou uma sucessão de atos prescritos. No caso estudado por ele, os Kachins e Chans utilizam os rituais simbólicos e políticos como fronteiras de aproximação e oposição tanto dentro do grupo, como fora dele. Nos Xukuru, podemos observar a utilização do Toré como ritual simbólico e político, além de ser evidenciado como sinal diacrítico. Leach ratificar o uso político dos mitos e seu poder de construir a realidade de acordo com interesses coletivos ou individuais.

Concorda-se também com Mary Douglas (1966), quando afirma que o símbolo é o meio pelo qual os ritos se utilizam para canalizar e orientar sentimentos, organizar experiência, focalizar e selecionar o que é relevante para resolver determinados problemas. A autora reforça a relação entre o social e o simbólico: “Os ritos sociais criam uma realidade que sem eles nada seria. Não é exagero dizer que o rito é mais importante para a sociedade do que as palavras para o pensamento”. Nesse sentido, reforça então a nossa idéia de que os rituais Xukuru impõem, também, uma ordem nessa sociedade e modelando as vidas dessas pessoas.

Ao explorar as práticas rituais Xukuru, parece se evidenciar também um campo de transformação das relações sociais. Haja vista que, na função ritual, para quem assiste, aparentemente, homens e mulheres exerciam a mesma posição. No entanto, mesmo parecendo haver uma menor visibilidade da participação feminina com relação a algumas funções ritualística, percebe-se a multiplicidade de papéis que as mulheres Xukuru desempenham. De fato, a religiosidade Xukuru parece influenciar e modelar, ou seja, orientar as relações sociais, uma vez que, existe o tabu da poluição referente ao sangue feminino – o significado e o papel da menstruação – além de existir a execução e distribuição de papéis nos rituais. A religiosidade para os Xukuru se configuram com um histórico de luta, valorização, construção de sua identidade cultural frente a dominação. Na análise das narrativas, verificamos também os aspectos subjetivos no exercício do poder e a conciliação de sua vida cotidiana e o sagrado. Contudo, também aí há uma mudança nessas relações. Com as **retomadas**, há uma intensificação desses rituais e as mulheres e os jovens vão atuando nesses espaços ampliando suas participações e sendo vizibilizados ao observamos que existem várias mulheres *médiuns*. Além disso, o pajé -que possui um papel político religioso determinante na organização política Xukuru – que até o momento é um homem, indicou através das “forças da natureza”, sua irmã Lica – uma mulher para dar seguimento e substituí-lo quando ele falecer.

3.3 - POSSIBILIDADES DE MUDANÇAS



Foto: Hosana Santos, 2008. Winny Xukuru, apresentação da peça de teatro *Mandaru*.

Nos Xukuru, quando os homens se organizam na luta pela terra, as mulheres também se aliam com eles. ora dando suporte no ambiente doméstico, ora indo na frente junto com as crianças nas **retomadas**. Pois, frente ao perigo e medo dos jagunços armados era necessário que as pessoas se mantivessem unidas e essa sabedoria e astúcia era advinda dessas relações de rede de solidariedade. Nesse momento, lideranças mulheres emergem, tais como Dona Zenilda, Lica, Dona Quitéria, Dona Maria de Romão (falecida) e outras mais jovens como Neide, Néa, Lia, Doca, entre outras.

A inserção dessas mulheres indígenas no movimento regional foram incentivando e chamando as outras mulheres a participarem também. Como ressalta Ceíça Pitaguary,

Essas mulheres durante muitos anos conduziram o movimento indígena e seus povos. Não podemos afirmar que o movimento indígena de mulheres é uma coisa recente, muito antes de se começar a pensar a organizar o movimento, essas mulheres já andavam pelo Brasil e também pelo exterior divulgando a luta do povo indígena brasileiro reivindicando o território e melhorias para seus povos. O que se tem hoje é fruto da caminhada e da luta dessas bravas guerreiras

Essas mulheres ganharam visibilidade não só a nível regional, mas a nível nacional e internacional. Nesse sentido, outras mulheres foram despertando e começando a participar também emergindo novas lideranças, como Pretinha Truká, Neide, Néa, Doca e Lia Xukuru, Pankara, Francisca Kapinawá, Ceixa Pitaguary, Cida Aranã, entre outras. Essas lideranças foram se inserindo e participando cada vez mais das retomadas, bem como, das práticas rituais e na organização política. Essas mulheres foram incentivando a participação de outras mulheres dentro de suas etnias, mas também nas organizações estaduais e regionais. A participação destas em Assembléias, Fóruns e Encontros foram cruciais para disseminar e intensificar a participação feminina.

O I Encontro Regional das Guerreiras Mulheres Indígenas do Nordeste e Leste, realizada nos dias 21 e 22 de novembro de 2006, na Casa Betânia, Itapuã, Salvador – Bahia. Esse Encontro foi realizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), com o apoio do DED – Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social, OXFAM e INESC. O objetivo do Encontro foi criar um espaço de diálogo entre essas mulheres para que elas possam construir um mecanismo de organização permanente entre si. Além disso, o encontro visou definir estratégias para ação das mulheres indígenas, em conjunto com a APOINME, no enfrentamento de questões da atual conjuntura política; além de dar maior visibilidade e mostrar a importância delas nas lutas travadas nos diferentes níveis de atuação do movimento indígena, no âmbito local, regional e nacional.

Na abertura do evento foi realizada uma homenagem a Maninha Xukuru-Kariri, uma das fundadoras e coordenadora durante 15 anos da APOINME, que faleceu em outubro, em Palmeira dos Índios (AL) vítima, segundo as lideranças indígenas, da ineficiência de uma política nacional de saúde para o atendimento aos povos indígenas. Dona Zenilda participou desse primeiro encontro representando o povo Xukuru. Sua contribuição é ressaltada no artigo impresso pelas mulheres.

Quando a gente se encontra, se fortalece, se conhece, troca informações. Vou levar o que discuti aqui para a minha base, comentou Zenilda Xucuru – viúva do Cacique Xicão, assassinado em 1998 por causa da luta pela terra. Nas palavras, ela lembra o papel que cumpriu, enquanto mulher, durante a atuação do seu marido como líder Xucuru: “Eu fortalecia a luta dele. Fazia reuniões nas comunidades, mostrava às mulheres a importância da nossa união”, e completa a história: “Depois que ele morreu, entreguei meu filho a essa luta. Aprendi a conviver sem deixar o medo me dominar. Quando perdi meu marido, eu sofri, fui ameaçada, mas não desisti. (Texto Guerreiras indígenas definem estratégias de participação nos espaços políticos. Escrito por Ana Célia Floriano, do DED. Impresso)

O Encontro seguinte foi a *I ASSEMBLÉIA DE MULHERES INDÍGENAS DE PERNAMBUCO*, realizada na aldeia Vila de Cimbres, em 18 a 20 de junho de 2007, com o apoio do CCLF. O objetivo principal do encontro foi a escolha de duas representantes para o encontro do LENE e realizar um diagnóstico (em anexo) sobre as mulheres indígenas de Pernambuco a partir de 4 eixos: Terra, sustentabilidade e meio ambiente; Mulher e saúde indígena; Mulheres indígenas e educação; e Mulheres dentro do movimento indígena e outros espaços políticos

Apesar do espaço de diálogo e aprendizado das mulheres e de proporcionar que elas possam discutir assuntos do cotidiano, mas também se capacitarem sobre políticas públicas e direitos indígenas e direitos das mulheres. As mulheres Xukuru reclamam da falta de um projeto político interno de incentivo às atividades relacionadas e realizadas por elas. O desafio das seis representantes Xukuru, bem como das lideranças desta etnia é propor formas políticas que atingem ao menos algumas dessas reivindicações e criar condições objetivas para atingi-las. Uma das propostas pensadas pelas lideranças Xukuru é um projeto de incentivo ao artesanato e a renascença.

Para Angela Sacchi (2006),

as demandas reivindicadas pelas mulheres indígenas demonstram que elas têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, por um lado, mas também desenvolvendo um discurso e uma prática política a partir de uma perspectiva de gênero. Explicitam igualmente um conjunto de restrições ao processo organizativo: as dificuldades em participar de processos de decisão e dos encontros, que são advindas da resistência das próprias comunidades, das lideranças masculinas, do Estado e da sociedade não indígena, e também da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa.

Apesar do estímulo e exigência das agências de financiamento estimularem a participação das mulheres, nem sempre acontece. A necessidade dessa participação das mulheres indígenas, leva ao próprio movimento a incentivar os debates não só regionais, mas estaduais também. Esses debates e encontros incentivaram a criação de organizações estaduais de mulheres indígenas, entre elas: A AMICE (Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará), em Pernambuco, a Organização de Guerreiras Indígenas Kambiwá (OGIK), além do departamento de mulheres, na APOINME. Esses estímulos levaram a promover paulatinamente uma transformação nas relações de gênero. O movimento de mulheres indígenas em Pernambuco, no Nordeste e no Brasil é fruto da mobilização de vários movimentos de mulheres indígenas de todo o País que vinha se organizando desde a década de 1980,

contando com a contribuição e apoio do CCLF. Dentre as principais pautas destaca-se a luta pela terra, a saúde e educação diferenciadas, a violência contra as lideranças e criminalização das lideranças, a violência contra a mulher e o alcoolismo. Segundo Sacchi,

As propostas das mulheres evocam um desafio ao movimento indígena e aos organismos estatais e não governamentais devido às suas especificidades étnicas e de gênero, e são os compromissos e alianças entre indígenas e não indígenas que estabelecem um processo político complexo de autonomia das mulheres indígenas. (Sacchi, 2006)

Nossa perspectiva é de que as lutas dos movimentos de mulheres indígenas também são socialmente construídas e deve ser estudadas como fenômenos heterogêneos. Conforme os relatos, a participação das mulheres nas lutas sociais não é um fato novo. No entanto, não era dada a visibilidade dessa ação. As narrativas configuram que as mulheres indígenas vão ganhando visibilidade política por meio das participações nas retomadas, nos rituais, em encontros, fóruns, assembléias e etc. Na emergência de organizações, departamentos de mulheres indígenas e também assumindo e participando de debates sobre políticas públicas voltadas para a questão indígena, mas, sobretudo, políticas públicas voltadas para as mulheres. Como afirma Sacchi (2006),

Igualmente, houve alterações na divisão do trabalho que têm sido resultadas da ida de homens e mulheres aos centros urbanos, da importância atribuída agora ao trabalho assalariado e do exercício de atividades como professores e agentes de saúde indígena, que exigem qualificação e apenas uma minoria é capaz de exercê-las. E, recentemente, a experiência política tem exigido que homens e mulheres indígenas residam nas cidades, e as novas posições assumidas na coordenação das organizações têm por vezes entrado em conflito com os papéis tradicionais de gênero, bem como sinalizado a ausência de políticas públicas voltadas às populações indígenas em contextos urbanos.”

Contudo, se observa que na estrutura oficial e formal dos movimentos indígenas ainda hoje poucas mulheres assumem posições de lideranças. Algumas mulheres que participam como lideranças se sentem frustradas, pois o movimento indígena ainda não tem a prática de evidenciar a importância das reivindicações específicas de gênero. Porém, essas mulheres também se utilizam de estratégias para conseguirem evidenciar essa importância e também para alcançar outras posições de lideranças e ampliar esses espaços de participação. Percebemos a participação das mulheres indígenas na mobilização e articulação do movimento indígena e assinalamos os espaços diferenciados desta presença feminina,

destacando-se: a presença nas **retomadas** e práticas rituais, posteriormente o trânsito entre a esfera privada e a esfera pública, a atuação na organização política de sua etnia e por fim, a organização das mulheres indígenas, tema para um outro trabalho.

Em Pernambuco a Organização das mulheres indígenas é recente e aconteceu após o encontro de 2006, em Salvador. Nos Xukuru, essa organização ainda em processo, não foi efetivada. Até o momento apenas foram escolhidas as mulheres, sendo duas de cada região – agreste, serra, e ribeira – que ficaram responsáveis de fazer a articulação e mobilização das mulheres, para posterior criação dessa organização. Os encontros e assembléias têm proporcionado uma discussão, ainda que inicial, sobre as relações de gênero, bem como a politização das mulheres indígenas.

Cabe aqui questionar como os Xukuru vêm se posicionando frente a esses debates? Como as mulheres Xukuru participam desses debates e da organização Xukuru? As limitações para responder a essas questões são muitas. No entanto, sabemos que as lutas dos movimentos de mulheres indígenas são indissociáveis da luta dos movimentos indígenas no geral. Além disso, também sabemos que as participações das mulheres nas **retomadas**, nos rituais e em outros espaços também são indissociáveis da luta política que vem sendo formulada nos movimentos indígenas. Nesse sentido, abordamos a participação e inserção das mulheres na mobilização Xukuru também nos ajuda a pensar sobre esse debate. Essa participação nos Xukuru vem crescendo desde os anos 1990 com a **retomada** de Pedra D'Água

Durante o período da **retomada**, existem vários tipos de participação: os que ficam apenas nos finais de semana; os que ficam durante o dia e vão para casa dormir; os que aparecem apenas para conversar ou para os rituais e reuniões. A frequência da participação na **retomada** é motivo de conflitos internos. A permanência e a participação efetiva é importante para coesão e solidariedade interna. Segundo relato de uma liderança,

Muitas pessoas não dão para a luta. Porque não querem se comprometer, mostrar a cara. Quando você participa da luta, quando você vai para a **retomada** de qualquer forma você fica visada. Você mostra que está ali para o que der e vier. Tem gente que tem medo, mas tem gente também que se acomoda e pega bigu [carona] em cima dos outros (Entrevista com liderança Xukuru).

A partir das **retomadas** os Xukuru foram, progressivamente, criando uma organização política centralizada e hierarquizada. No entanto, através do universo mágico e religioso criam, também, os fundamentos de uma solidariedade interna em torno da religiosidade e da luta pela terra. Essa solidariedade política é ampliada e acionada também entre diversas etnias

que se unem para ajudar na luta pela terra. Com a expropriação sofrida e a intensificação com os conflitos entre índios e não índios os Xukuru se viram obrigados a se organizarem progressivamente na luta por seu território. Os conflitos foram elementos importantes para acionar a solidariedade interna e externa em prol da luta pela terra. Com isso, várias famílias de diferentes aldeias Xukuru se concentraram numa mesma área. Com a **retomada** há uma reorganização territorial dos Xukuru. A vida nas **retomadas** vai acionando os mecanismos de solidariedade como trabalhos em comum e tarefas de interesse coletivo como a construção e manutenção das barracas, o preparo e a distribuição de alimentos, fazer a segurança, limpar os caminhos, realizar os rituais e outros:

Nas retomadas homens e mulheres dançavam o Toré, outras mulheres cozinhavam, outras varriam os terreiros e ia ver se lá tinha casa para arrumar, ou então organizar os barracos dentro dos matos, debaixo de pé de pau. E aí ia amanhecendo o dia e iam chegando tudo, outras cozinhando e ficavam lá o dia todinho. Outras levavam a renda e iam fazendo renascença. Os homens uns iam tirar lenha para fazer a comida que é no tacho grande. Outros iam pescar e caçar. Outros iam fazendo a segurança (Entrevista com LIA).

O trabalho dos homens era cortar lenha, juntar mato para fazer roçado para já ir plantando por ali mesmo suas rocinhas, não é? Muitos já ficavam morando por ali mesmo na retomada. Sem ser essa aqui da estrada, a de lá do sítio do meio, que foi Tionante e das outras. E eu como não fiz ali porque eu morava muito longe, o trabalho das mulheres era ajudar Dona Zenilda. Das mulheres era escolher e preparar a comida. Era varrer. Fazer renascença, aquelas que faziam renascença porque eram muitas mulheres. Fazia renascença. Fazia colar (Entrevista com Dona Maria).

Na retomada a gente ajudava a escolher feijão, lavar prato, varrer. Ajudava Dona Zenilda (Entrevista com mulher Xukuru)

As exigências da reciprocidade também trazem pequenas reclamações, mas nesse momento nenhuma pessoa faz contestações abertamente. A reorganização através das **retomadas** foi uma estratégia imposta pelo contexto histórico dos Xukuru e tem hoje uma valorização intra e interétnica importante. Mulheres e homens Xukuru se orgulham ao falar da luta pela terra e ao dizerem que participaram das **retomadas** e dos processos de mobilização e organização. Orgulham-se por terem reconquistado seu território e construído sua comunidade. “Os sistemas simbólicos devem a sua força ao fato de as relações de forças que neles se exprimem, só se manifestam neles em forma irreconhecível de relações de sentidos”

(BOURDIER, 2004). Deste modo, as músicas, atividades, o lugar de cada um, quem falou e como falou nos rituais como nos discursos públicos, têm significado e determinam um sentido, reforça as estruturas e formas de organização, revelam a ação do controle social.

As festas e rituais do dia de Reis, dia 20 de maio, São João, Nossa Senhora das Montanhas, os rituais no terreiro exerceram funções na estrutura da organização Xukuru. As funções vão desvelar, à medida que estudamos seus sentidos, estruturas e significados que tudo isso tem para os Xukuru. Essas funções servem para a manutenção da ordem social, da identidade étnica e o poder legitimados e de coesão como um grupo étnico. Os rituais possuem mecanismos de transmissões de valores, crenças, modo de pensar para a manutenção do sentido étnico. Os elementos dos rituais são transformado, pois, em elementos de ação política. As **retomadas** e os rituais são considerados como símbolos de união entre mulheres e homens de todas as aldeias do povo Xukuru. São símbolos de luta em benefício de um coletivo e servem também como símbolo de afirmação étnica enquanto povo organizado e que demonstra a sua eficiência na política interétnica. No entanto, essa solidariedade e união na luta pela terra não significa um pensamento homogêneo, ao contrário, o processo de territorialização Xukuru também é marcado por rivalidades e conflitos internos e divisões o que dificultaram a defesa dos interesses coletivos.

Participar das **retomadas** é identificar nessa pessoa seu interesse em lutar junto, é identificar os opositores e chamar homens e mulheres Xukuru para participarem da luta. Nas narrativas de homens e mulheres se afirma a prioridade pela coletividade e o compromisso dado pela “Natureza” principalmente pelas lideranças. “É a natureza quem manda. É a natureza quem diz e por isso eu trabalho pelo povo”. (Entrevista com Seu Zequinha)

“Eu dou meu peito a própria morte. Dou minha vida pelo meu povo” (Entrevista com Cacique Marcos)

Essas falas são constantemente reafirmadas e a maioria dos homens e mulheres Xukuru testemunham e garantem essa autenticidade.

“Meu cacique foi dado pela ‘Natureza’ para trabalhar por nós” (Entrevista com mulher Xukuru)

Para Bourdieu (2004), “O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem ou de subverter é a crença na legitimidade daqueles que a pronunciam, crenças cuja produção não é da competência das palavras”. Assim, as palavras ditas pelas lideranças possuem um caráter simbólico e exercem poder pelo reconhecimento subjetivo alocado no indivíduo. As palavras são aceitas porque existe um sentimento de pertença na luta territorial. O carisma da liderança também contribui para efetividade das palavras pronunciadas. Elas passam de falas com

conteúdo simbólico à capital simbólico apropriados pelas lideranças. Os discursos identitários, como enfatiza Wolf (2003), chamam à atenção para o fato de que o poder que sustenta a normalidade estabelecida nas relações pode estar inconsciente ou invisível.

A luta territorial, sobre o prisma da **retomada**, exige uma linguagem utilizada pelas lideranças que tende a contribuir para o fortalecimento do movimento ligado ao cotidiano de cada um. O processo de territorialização faz parte de uma formação simbólica baseada numa luta simbólica.

Através da frequência dos rituais unidos aos discursos políticos, os homens e mulheres Xukuru interiorizam e reproduzem as idéias e incorporam à sua subjetividade o movimento Xukuru de mobilização pela terra. A **retomada** é um referencial que legitima esse processo de luta e mostra a possibilidade de alcançar e ter de volta a terra ancestral. Esta referência faz parte do cotidiano nas **retomadas** demonstrando, efetivamente, a possibilidade da construção de uma nova sociedade e da conquista territorial. As **retomadas** são valorizadas por mulheres e homens Xukuru que sempre falam dos benefícios que tiveram com essa luta, mesmo diante das dificuldades e do sofrimento com a perda de várias lideranças:

Da minha infância para o que é hoje mudou demais. Quando eu recorro a minha vida de antes para a pessoa que eu sou hoje... as vezes eu digo a Welison (marido dela), se eu morrer hoje, eu morro satisfeita. Porque tudo o que eu queria e não tive quando criança eu tenho agora depois de velha. Melhorou muito a minha vida, eu me sentia muito presa. Eu era muito reprimida. Hoje eu não bato em meu filho. Quando eu dou uma tapinha assim nele eu já fico com aquele peso na consciência (Entrevista com Lia).

A vida da gente melhorou muito. A gente hoje tem a casinha de gente, hoje a gente tem onde criar. A gente morava numa casa pequenininha e não tinha onde criar, hoje a gente vive nas campinas da gente, tem onde criar, onde plantar. Crio gado, galinha, cabra (Entrevista com Dona Francinete).

Eles tinham dinheiro tinha poder, mas a gente tinha Deus e como ganhar deles no documento, não foi na bala, nem no tiro não. No documento que Inácio morreu (risadas de seu Milton). Graças a Deus, nós temos uma grande vitória e hoje eu to satisfeito não tenho nada na luta mas, empreguei dois filhos, tô ganhando um salário meu né, nunca quis terra também ,já tinha essa terra, para que eu dizer sou dono de tantos hectares de terra se eu não posso trabalhar, se eu não posso tratar? Uma vez uma pessoa me disse: ‘Milton, saiu tantas casas boa aí, tanta terra por que tu não foi simhora dali?’ E eu disse: ‘Eu não, para que eu pegar uma casa grande se eu não tenho nada para bota dentro?’ Pegar um terreno se eu não tenho nada para bota dentro? Só para dizer que é meu, não quero não. Nunca tive essa ganância aí...eu fora pro luxo... Graças a Deus. Espero que daqui a 50 anos eu ainda esteja vivo! (Entrevista com Seu Milton).

A luta pela terra passou a ser símbolo de liberdade. Segundo Palitot (2003, p.119), “a garantia de liberdade associativa e religiosa impulsiona a organização étnica e política assentada na **retomada** dos rituais do Toré e da pajelança, que passaram a congregar, cada vez mais, índio”. Percebemos nas falas abaixo:

Depois das retomadas mudou muito mais a minha vida. Porque hoje a gente tem a liberdade de chegar a qualquer canto. Pegar uma fruta, plantar, criar bicho que antes não tinha onde criar. Você pode pegar aí qualquer planta, sem ter ninguém lhe vigiando ali e impedir que você entre. (Entrevista com Lia)

Hoje em dia nós somos libertos e botamos um roçado aqui e acolá. Faz uma casa em qualquer lugar (Entrevista com Dona Paula Francinete).

Para os Xukuru, os pilares da suas vitórias na luta pela terra foram a união, a organização, a religiosidade e a fé em Mãe Tamim e Pai Tupã. Destacam-se ainda no processo de mobilização e organização: a Associação Xukuru, a COPIXO e a CISXO. Outro aspecto que foi trabalhado ainda, no contexto das **retomadas**, foi a valorização da educação diferenciada como forma de promover a autonomia Xukuru e formar uma consciência voltada para o movimento indígena através de um modelo educativo. Essa ação tem um valor simbólico que ultrapassa o povo Xukuru, pois a educação diferenciada é uma discussão realizada a nível local, regional e nacional. A implementação desta educação já foi efetivada. A prática cotidiana vem sendo paulatinamente estruturada. Outras demandas sociais também são buscadas pelas lideranças Xukuru, tais como, a saúde diferenciada e o meio-ambiente, além do incentivo à participação das mulheres, jovens e crianças.

Hoje os Xukuru vivem um novo cenário com 95% de suas terras. Pessoas trabalhando na educação, saúde e subsistência. No entanto, novos problemas e dificuldades também estão presentes. Os principais problemas descritos são: falta de união, conflitos internos, criminalização das lideranças, projeto de subsistência, perspectivas para a juventude – é necessário pensar, pois os jovens hoje concluem os estudos e a comunidade não tem como absorver todos/as o que aumenta e reforça o “êxodo” Pesqueira/Recife, Pesqueira/São Paulo e outras capitais como São Luíz do Maranhão. Problemas com a saúde e educação diferenciada de tirar do papel e colocar na prática o projeto político pedagógico elaborado pelos Xukuru.

No caso dos Xukuru observamos uma falta de perspectiva por parte das mulheres e dos jovens. Segundo eles, encontros e reuniões são feitos, “são realizados pré-encontros maravilhosos, mas fica só nisso, nada sai do papel é assim para os jovens, para as mulheres, na educação, por exemplo” consideram que há dificuldades e falta de oportunidades e de reconhecimento. As mulheres reivindicam também a melhoria para os seus trabalhos de doces, rendas e artesanatos. Algumas das alternativas e soluções apontadas para os jovens foram: O teatro e o áudio visual, além do grupo de piscicultura - O investimento na cultura como patrimônio é uma das alternativas que o povo vem desenvolvendo. Mas outras ações emergências precisam ser feitas, pois muitos jovens, homens e mulheres que participam da luta e mobilização desta etnia. Elas estão ficando cansada e começando a desacreditar e se afastando do movimento e das articulações.

Observa-se que as mulheres sustentam e dão a estrutura na vida das lideranças e isso reflete também nas mobilizações. As conquistas aos poucos vão sendo construídas. Elas têm clareza de que não precisam necessariamente ser lideranças e ocupar grandes cargos, pois possuem um papel fundamental e estratégico para a organização do seu povo. No final, elas estão a frente possibilitando toda uma estrutura emocional e familiar em casa. As mulheres se vêm como protagonistas de seus processos de produção e reprodução, bem como sabem da importância da sua participação nas diversas áreas de atuação que muitas vezes são desconsideradas ou vista de forma pejorativa. Além disso, reconhecem as conquistas que já tiveram. Os desafios são muitos, mas busca-se avançar a cada dia no processo de conscientização e organização dos Xukuru.



Foto: Hosana Santos, 2008.. Grupo de teatro dos jovens Xukuru da peça Mandaru

Capítulo 4

4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho se destinou à compreensão de como as lutas políticas, as dinâmicas sociais e as práticas organizacionais Xukuru, conceberam a emergência de novas configurações de sua organização, tendo como ponto de partida as retomadas e a intensificação das práticas rituais dessa etnia.

Discutimos, a princípio, o contexto de emergência do movimento indígena que ocorreram a partir de mudanças políticas, no Brasil, sucedidas nos anos de 1970 e 1980. Dentre os acontecimentos, destacou-se a promulgação da Constituição Federal de 1988 e as modificações nas formas de organização política dos indígenas. Esses episódios configuraram uma nova fase destacada por Trejo (2006) como a “quarta onda” de mobilizações indígenas que vem ocorrendo na América Latina e, conseqüentemente, no Brasil. Verificamos que, os fatores que influenciaram as mobilizações do povo Xukuru foram: A inserção do CIMI como agência parceira; a instalação da Constituinte; o Projeto Vale do Ipojuca e a possibilidade da perda iminente da sua terra; a entrada do cacique Xicão; a valorização da “tradição” Xukuru, suas práticas rituais e os espaços de atuação das mulheres nesse processo de mobilização.

Observou-se que, os movimentos sociais ganharam visibilidade, no país, a partir da década de 1980 com o apoio de sindicatos, partidos políticos e da Igreja. Os movimentos indígenas, também, foram apoiados por essas agências. Os Xukuru, a princípio, receberam o apoio financeiro de partidos políticos, bem como, do CIMI. Esta última, além disso, viabilizou formações e discussões sobre direitos indígenas e ocupações de terras.

O movimento indígena, especialmente o movimento Xukuru, se tornou mais visível com as mobilizações para a Constituinte. Foi analisado que, a ampliação da participação política foi imposta a todos os segmentos sociais a necessidade de se organizar para defender seus interesses e lutar por políticas públicas frente ao Governo neoliberal. Esse contexto levou diversos segmentos da sociedade a se organizarem em diversas partes do país e a firmarem movimentos autônomos. Esta, como foi verificado, só foi possível por conta do reestabelecimento étnico ocorrido posteriormente.

Através dessas mobilizações e articulações ocorridas nos anos 1980, foi observado que, os povos indígenas também contribuíram para a conquista da promulgação da

Constituição Federal de 1988, constituindo um marco na mudança da orientação do Estado brasileiro a respeito dos povos indígenas, garantindo o respeito à sua cultura, com base nos Artigos 231 e 232.

Nesse mesmo ano de 1988, o Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca tinha como pleito a Terra Indígena Xukuru. Como constatamos, a possibilidade da perda iminente da terra deflagrou mudanças de atitudes dessa etnia que desencadeou na mobilização efetiva dos Xukuru intensificando os conflitos entre índios e fazendeiros. Já em 1989, outra mudança ocorreu, nos Xukuru, a escolha de uma nova liderança para cacique dessa etnia, Xicão. Este, como averiguamos, teve sua escolha legitimada pela religiosidade.

Nesse mesmo período, no povo Xukuru, foi configurada uma redefinição do papel de cacique, devido a necessidade do momento histórico de se ter lideranças com perfis mobilizador e que também pudessem estabelecer o diálogo entre os povos indígenas e o Estado.

Constatamos, ao longo do trabalho, que a Constituinte, a inserção das agências parceiras, a entrada de Xicão, a expropriação da terra e a intensificação dos conflitos existentes entre índios e não índios desencadearam o processo de territorialização dos Xukuru. Esses fatores como foi notado impuseram, a essa etnia, a necessidade de se reordenar e reagir com uma nova forma de mobilização.

Como foi descrito, no trabalho, a estratégia utilizada pelos Xukuru para solucionar os conflitos relativos à posse da terra foi a **retomada**. Nesse processo de retomada, como foi observada, a etnicidade teve papel fundamental como elemento ordenador. Para tanto, também foi importante a intensificação das práticas rituais, destacando-se o Toré, anteriormente proibido. Como foi apresentado, o Toré, foi utilizado não só como sinal diacrítico, entre os de dentro e os de fora, mas também foi utilizado para possibilitar, aos Xukuru, o desenvolvimento e o reforço dos laços de solidariedade, do sentimento de pertença a uma terra de origem. Em virtude disso, os Xukuru, foram motivados a participarem das mobilizações políticas, a qual modificou a vida desta etnia.

Como dissemos no início do trabalho, a modernidade, cobra cada vez mais, que os indivíduos sejam agentes ativos, obrigando-os a reelaborarem suas relações sociais e suas identidades, definindo quais suas formas de ação e mobilização e quem são seus aliados, forçando-os a uma politização da identidade étnica. A solidariedade é um ponto motivador dessa reelaboração cultural, esta contribui para a noção de pertencimento. No povo Xukuru esse sentimento, aliado à valorização das práticas rituais e a luta pela terra serve como base para a solidariedade interna. Foi mencionado anteriormente, também, que o ritual foi

pesquisado como expressão política que marcam as fronteiras étnicas dos Xukuru. Os rituais realizados por essa etnia atuaram no sentido de reforçar os sentimentos de pertença e destinação comum aos membros do grupo. Os significados religiosos foram descritos como elementos dinamizadores da identidade Xukuru, mas, sobretudo como ações eminentemente políticas. Nesse sentido, foi ressaltado que, os rituais Xukuru, assim como as **retomadas** proporcionaram modificações nessa etnia. O ritual contribuiu para reforçar o *status quo*, sustentando as lideranças e o sistema de poder, envolvendo essas pessoas com uma aura mística e as legitimando. Foi analisado que, a prática ritual dos Xukuru foi fundamental para entendermos as mudanças em sua organização política. Foi constatado, ainda, que os rituais, além do poder de legitimar a liderança e constituí-la de poder para representar essa etnia tanto internamente, como externamente, os rituais tiveram o poder de reforçar os laços de solidariedade e a manutenção de sinais diacríticos, bem como, o poder de modelar a concepção de vida das pessoas.

Foi observado, também, que no primeiro momento das **retomadas** as mulheres participaram ativamente. A princípio, estas eram motivadas no intuito de acompanhar seus maridos. Pois as presenças das mulheres e das crianças seguravam os homens por mais tempo na **retomada**. Posteriormente, com foi verificado, outras necessidades e demandas advindas do próprio processo de **retomada** dinamizaram a atuação das mulheres. A **retomada** criou espaços que facilitaram a participação das mulheres dentro da esfera pública. Possibilitou às mulheres a participarem das discussões e contribuiu para a participação das mulheres em diversas atividades fora do espaço doméstico. Além de inserir a mulher no debate e construção da educação e saúde diferenciadas, a confecção e comercialização da renascença. Essa participação contribuiu também possibilitando o acesso a cursos e capacitações gerando uma melhor qualificação da participação de homens e mulheres. As **retomadas** tiveram como resultados as novas atividades proporcionadas por ela que provocaram novas relações não só para as mulheres, mas proporcionou tarefas que envolveram homens e mulheres.

Na organização Xukuru, tornou-se cada vez mais evidente a participação das mulheres nas mobilizações, bem como, no CISXO, no COPIXO e nos rituais, onde mesmo não sendo as lideranças principais as mulheres, cada vez mais, vão se destacando. Como vimos, ao longo do trabalho, a organização Xukuru surgiu da necessidade de mobilização e estratégias de enfrentamento na reconquista territorial e também da necessidade de articulação e mobilização entre as aldeias. Mesmo sem um debate específico com relações as mulheres, a presença e participação dessas foram notórias ao longo do processo de territorialização.

Constatamos que a intensidade da mobilização das mulheres Xukuru esteve relacionada com as relações sociais, cultura, religiosidade, relações de poder e o meio que viviam. Ao relatar a ação política das **retomadas**, as mulheres contavam sobre os motivos que as levaram a participar, demonstravam os sentimentos de medo e perigo e o desejo de participarem e estarem junto com seus maridos, algumas chegaram a demonstrar o gosto pelo perigo. A participação cada vez maior das mulheres nas **retomadas**, nas discussões em assembleias e encontros possibilitou o acesso, mesmo que limitado, aos canais formais, através dos cargos ocupados nas áreas de educação e saúde pode tornar possível o acesso ao poder.

Como observamos, ao terem progressivamente suas terras de volta, os Xukuru, foram reestruturando e reformulando sua organização social, suas aldeias e os espaços físicos e simbólicos, além das relações de gênero, novas estruturas foram sendo pensadas e estruturadas e ocupando lugar central na vida dos Xukuru, tais como: a educação, a saúde e a subsistência. Boa parte dos Xukuru aprendeu nesse processo de mobilização seus direitos enquanto indígenas. O direito a terra, a educação e saúde diferenciadas. O direito a realizar seus rituais e as suas práticas culturais. Contudo, nota-se que, apesar da influência das agências, ainda há uma invisibilidade do discurso feminino e uma restrita participação das mulheres nacional, regional, estadual e localmente.

As mulheres, durante as **retomadas**, estavam presentes em todos os momentos e principalmente no confronto. O movimento indígena e por consequência, o movimento Xukuru teve como uma de suas prioridades a luta pela garantia do direito a terra. Nessa luta a participação de mulheres, homens, idosos e crianças foi de fundamental importância. As lideranças do movimento indígena reconheceram a importância das mulheres participarem, mas na prática, nem todos contribuíram para essa participação. A inserção das mulheres nas mobilizações política, ainda é um processo complexo que está em andamento. O movimento indígena e o movimento Xukuru, ainda, não pautam as questões de gênero nas suas discussões.

Diante do quadro destacado, foi analisamos que, para uma ação efetiva e mais ampla das mulheres ainda tem-se muito que avançar, percebemos que as mulheres cada vez mais estão ocupando os espaços e dialogando com as lideranças homens. No entanto, temos que ter um olhar diferenciado para cada situação, visto que, cada povo tem uma forma própria de se organizar. As lideranças femininas enfatizaram que as mulheres com sua maneira e seu próprio jeito de organizar foram se inserindo nos espaços e se fazendo presente nas instâncias de decisão. Foi verificado que, mesmo com todas as dificuldades as mulheres vêm utilizando

estratégias para conseguirem dar visibilidade às questões debatidas por elas. Entre essas estratégias, as mulheres adotaram os vários encontros, assembleias e fóruns de discussões das mulheres indígenas. Não se pode negar a contribuição que as mulheres dão nas atividades realizadas dentro e fora das aldeias. Cabem as mulheres a tarefa de administrar o bem estar da aldeia, pois são elas que estão contribuindo no cotidiano, seja participando de reuniões, organizando assembleias, trabalhando na roça junto com os maridos e cuidando da família.

Por fim, esclarecemos que este trabalho não apresentou a intenção de ter um caráter conclusivo. As lacunas não preenchidas deixam a necessidade de dar continuidade ao mesmo, assim, contribuindo nessas relações sociais do processo de emergência das novas configurações da organização política dos Xukuru tão importantes na vida desta etnia. Verificamos apenas que as mulheres começaram um processo de diálogo com as lideranças contribuindo na mobilização pela regularização dos Territórios, educação diferenciada, saúde digna e de qualidade, meio ambiente e proteção dos recursos naturais. As mulheres indígenas trouxeram para o debate interno o olhar diferenciado sob essas questões. Esse processo, segundo Ceiza Pitaguary, é um “trabalho de formiguinha, começando por uma mulher e sendo irradiado para as outras. Essa participação consideravelmente vertiginosa demonstra que as decisões tomadas coletivamente têm mais chances de serem colocadas em prática”. Esse também é o desejo das lideranças Xukuru.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de. (org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. 2.ed. Recife: Nupeea, 2006. pp.19-60.

ALMEIDA, Luiz S. de et alii. **Índios do nordeste: temas e problemas**. Maceió: EDUFAL, 1999.

ARRUTI, José M. “Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In: **Revista Estudos Históricos**. V. 8. n. 15. pp. 57-94, jan./jun. 1995.

BALANDIER, George. O poder em algum lugar. In: **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. pp.89-114.

BARBOSA, Wallace de Deus. O Toré (e o praia) entre os Kambiwá e os Pipipã: performance, improvisação e disputas culturais. In:GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005. pp.155-170.

_____.**Pedra de encanto, Dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: Contra capa/LACED, 2003.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciado e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. pp.25-68. Tradução: John Cunha Comerford.

BATISTA, Mércia R. R. O Toré e a ciência Truká. . In:GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005. pp.71-98.

BEATTIE, John. Controle social: organização política. In: **Introdução à Antropologia**. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1980.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CASCUDO, Luís Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5.ed. Edições Melhoramentos, 1980.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. **Memórias do povo Xukuru**. Olinda: CCLF digitado, 1997.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) **História dos índios no Brasil**. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.
- DALTON, Margarita. Zapotecas, chinantecas y mestizas: mujeres presidentas municipales em Oaxaca. In: **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 7. v.14 (1 e 2). Recife: UFPE, 2003. pp. 83-104.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1966.
- ECO, Humberto. **Como se faz uma Tese**. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 1997. 16ª ed. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza.
- FRANCHETTO, Bruna. “Mulheres indígenas”. **Revista Estudos Feministas**. Vol.7, nº1 e 2. IFCS/UFRJ CFH/UFSC, 1999. pp.141e142.
- GLUKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. pp. 227-344.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005.
- _____. A Jurema no “Regime de Índio”: o caso Atikum. In: MOTA, Clarice Novaes e ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de (org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. 2.ed. Recife: Nupeea, 2006. pp.125-150.
- FIALHO, Vânia. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: Massangana/ Fundação Joaquim Nabuco, 1998.
- _____. **Territorialização e etnicidade: os Xukuru e a reorganização agrário**. Texto apresentado no Encontro da CLACSO. Recife, dezembro/1999.
- _____. **Parecer Antropológico - Terra Indígena Xukuru**. Recife: digitado, 2002.
- _____. **Desenvolvimento e Associativismo indígena no Nordeste brasileiro: Mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural**. Tese de Doutorado em Sociologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologia qualitativa na sociologia**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Editora OBJETIVA, 2004.
- LASMAR, Cristiane. “Mulheres indígenas: representações”. **Revista Estudos Feministas**. Vol.7, nº1 e 2. IFCS/UFRJ CFH/UFSC, 1999. pp. 143-156.
- LEACH, Edmun. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1995. Introdução, Apresentação, capítulos 8,9 e conclusão)
- LITTLE Paul.E. (2002) **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade**. Série antropologia Nº. 322: UNB (Digital).
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Ed. Hucitec,1993.

MAUSS, Marcel. **A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2006. 2ª impressão da 4ªed., 2000.

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. Tradução: Maria do Carmo Alves de Bonfim.

MOTA, Clarice Novaes da. Performance e significações do Toré: O caso dos Xocó e Kariri-Xocó. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005. pp.173-186.

MOTA, Clarice Novaes; BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da Jurema: Representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes e ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de. (org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. 2.ed. Recife: Nupeea, 2006. pp.19-60.

NASCIMENTO, Marcos Tromboni de S. Toré Kiriri: O sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. . In:GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005. pp.39-70.

NEVES, Rita de Cássia. **Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis; UFSC, 2005.

_____. Identidade, rito e performance no Toré Xukuru. . In:GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005. pp.129-153.

_____. **Festas e Mitos: Identidades na Vila de Cimbres-PE**. Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. In: **Revista Estudos Feministas**, v.8, n.2. Florianópolis; UFSC, fev. 2000. pp.9-41.

OLIVEIRA F.º, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. vol.4, n.º.1, Mana, abr. 1998. pp.47-77.

_____. **"Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito"**. texto digitado por Sérgio Luiz Simonato, http://geocities.yahoo.com.br/esp_cultural_indigena/texto2.htm. Acesso em 25 de julho de 2007.

_____. **“O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

_____. **Ensaio em antropologia histórica**. 1999

OLIVEIRA Fº, João Pacheco e LEITE, Jurandir C. F. (orgs.) **ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Mandaru: uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru (PE)**. Trabalho de Conclusão de Curso em Jornalismo, UFPB. João Pessoa: digitado, 2001.

_____. **Guerreiros do Ororubá. O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Orientador: Carlos Guilherme Octaviano do Valle. João Pessoa: digitado, 2006.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. & SANTOS, Hosana Celi Oliveira e. **Índios Xukuru do Ororubá – além de um movimento social**. Trabalho apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa: digitado, fev. 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.

_____. **O trabalho do antropólogo**. 2ed. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora Unesp, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. & BAINES, Stephen Grant Braines. (orgs.) **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. 1ª. ed. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2005. pp.9-20.

PALITOT, Estevão Martins. **Fotografia, medo e sociedade: o cacique Xicão e a luta política dos Xukuru do Ororubá - PE**. Relatório de Pesquisa PIBIC/CNPq/UFPB. João Pessoa, 2001.

_____. **Tamain chamou nosso cacique: A morte do cacique Xicão e a (Re)Construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá**. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2003.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. “Do indizível ao dizível”. In: VON SIMSON, Olga de Moraes (org.) **Experiências com história de vida** (Itália- Brasil). São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

_____. O antropólogo como cidadão. In: **Uma antropologia do plural: três experiências comparadas**. 2000.

PROFESSORES XUKURU. **Xukuru filhos da mãe natureza – uma história de resistência e luta**. Recife: Centro de Cultura Luiz Freire, 1998.

PROFESSORES INDÍGENAS DE PERNAMBUCO. **Meu povo conta**. Belo Horizonte: Centro de Cultura Luiz Freire, 2006.

PROFESSORES INDÍGENAS DE PERNAMBUCO. **Caderno do tempo**. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire, 2002.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Constituição da republica federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: vozes, 5ª Ed, 1986.

ROSALDO, Michelle & ATKINSON, J. A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica. In: ROSALDO, M & L. LAMPHERE (eds). *Mulher, Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979. pp.33-64.

ROSALDO, Michele. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. In: **Revista Horizontes Antropológicos**. vol.1, nº 1, 1995. Porto Alegre: Editora da UFRGS. Disponível no site:

<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/HorizontesAntropologicos/article/viewFile/2579/1881>>

RUBIN, Gayle; DABAT, Christiane Rufino; ROCHA, Edileusa Oliveira; Corrêa, Sônia. **O tráfico de mulheres: Notas sobre a “economia política” do sexo**. trad. Recife: S.O.S. Corpo, 1993.

SACCHI, Ângela. Mulheres Indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígena. In: **Revista ANTHROPOLÓGICA**. ano 7, vol.14, nº 1 e 2, 2003. UFPE/PPGA. Recife: Editora da UFPE, 2004.

_____. **Mulheres, movimento indígena e participação política**. Recife: digitado, 2004.

_____. Mulheres Indígenas: O processo organizativo e as demandas de gênero In: Verdum, Ricardo (org.). **Assistência técnica e financeira para o desenvolvimento indígena: possibilidades e desafios para políticas públicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. pp.141-161.

_____. **União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira**. Dissertação de mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: digitado, 2006.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Em cima de medo, coragem: A dor e a luta da liderança Dona Zenilda e do seu povo Xukuru do Ororubá (PE)**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação do professor Marcos Ayala. João Pessoa: digitado, maio/2003.

SCOTT, Joan Wallach; DABAT, Christiane Rufino; ÁVILAN, Maria Betânia. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. trad. 2ªed. Recife: S.O.S. Corpo, 1995.

SILVA, Edson. **Povos Indígenas e ensino de História**. João Pessoa: digitado, 2001.

_____. “Resistência indígena nos 500 anos de colonização”. In: BRANDÃO, Sylvana.(Org.). **Brasil 500 anos: reflexões**. Recife: Ed. da UFPE, 2000. pp. 99-129.

_____. **Notas para uma história Xukuru**. Recife: digitado, 1998.

_____. "Nossa Mãe Tumain". **Religião, reelaboração cultural e resistência: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE)**. Comunicação apresentada no III Simpósio Nacional de História das Religiões. Recife: digitado, 20-22/06/2001.

SILVA, Edson Hely. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História

IFCH/UNICAMP. Orientador: Prof. Dr. John Manuel Monteiro. CAMPINAS: Digitado, 2008.

SIQUEIRA, Francisco de Assis. **O povo Xukuru na Serra do Ororubá e suas várias formas organizacionais**. Recife: digitado, 1994.

SOUZA, Liliane Cunha de. **“Doença que rezador cura” e “doença que médico cura”:** **Modelo etiológico Xukuru a partir de seus especialistas de cura** . Dissertação de mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco. Recife: digitado, 2004.

STOLKE, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura de gênero. In: **Revista Estudos Feministas**, v.7, n.12(2). Florianópolis: UFSC, maio-agosto 2004. pp. 77-102.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TREJO, Guillermo. Etnia e mobilização: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina. In: DOMINGUES, José Maurício; Maneiro, María (org.). **América Latina hoje: conceitos e interpretações**. Tradução Silva de Souza Costa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. pp.225-275.

TURNER Victor. “Liminaridade e communitas”. In: **O processo ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

WOLF, Eric; FELDMAN-Bianco, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia e poder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

ACESSO A INTERNET

www.cimi.org.br último acesso abril/2009.

www.oficinainforma.com.br/semana/leituras-20000108/3.htm último acesso abril/2009.

www.xukuru.de/03.htm último acesso abril/2009.

www.povoxukuru.org.br/xukuru/asp/principal.asp último acesso janeiro/2008.

www.cfch.ufsc.br/fazendogenero/grupos/grupos19.htm último acesso junho/2009

www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/cf-2002.html último acesso junho/2009

www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3308&eid=245 último acesso março/2009

www.oficinainforma.com.br/semana/leituras-20000108/3.htm último acesso março/2009

VÍDEO

XICÃO Xukuru – Vídeo, maio de 1998.TV Viva/CCLF

Anexo 1

Retomadas realizadas:

1. Pedra d'Água (5/11/1990)
2. Caípe (1992)
3. Fazenda Queimada - Canabrava (13/09/1992)
4. 4.1 Caldeirão (Faz. Nelson) e 4.2. Pé de Serra de São Sebastião (1994)
5. 5.1.Tionante e 5.2 Sítio do Meio(1997) Faz. Leonardo
6. Fazenda de Abel (1999)
7. Fazenda Peixe (28/01/2000)
 - Açude de Santana
8. Fazenda Arnaldo Chalegre – Fazenda São José (2001)
9. 9.1.Fazenda Santa Rita – Fazenda Paulo Meira e 9.2 fazenda de Letícia (2001)
10. Retomada do Santuário – Guarda (90 dias) (final de 2001)
11. Retomada Otávio Carneiro Leão (2002) (120 dias para desocupar - prazo)
 - São Severino (2002)
 - Retomada da Escola de Cimbres (final de 2002)
12. Fazenda Zé De Riva (05/05/2002):Todas as Fazendas:
 - 12.1 Canabrava
 - 12.2 Caetano
 - 12.3 Mascarenhas (5/05/2002)
 - 12.4 Rosário
 - 12.5 Sta Catarina
 - 12.6 Brejinho
13. 13.1 São Francisco (final de 2002) – ponto de apoio: Escola de Couro Dantas
 - 13.2 Santa Clara
 - 13.3 Caetano
 - 13.4 Paulinho dos Calçados
 - 13.5 Massaranduba
 - 13.6 Curral de Boi - Faz. Batista (hoje: Celio)
 - 13.7 Jatobá
 - 13.8 Martins/Aldeia Lagoa
 - 13.9 São Braz – Geraldo Magela
 - 13.10 Petribu (Lagoa da Pedra) (2002)
 - 13.11Fazenda de Raimundo de Zé Nono (aldeia Passagem)
14. Retomada das Fazendas de Antonio Carlos – Expulsão do gado (2002)
 - 14.1 São José
 - 14.2 Afetos
 - 14.3 Tionante
 - 14.4 Santa Catarina
 - 14.5 Boa Vista

Atentado de Marcos (07 fev 2003) – pós-retomada

15. Fazenda de Lulu Neto/Sucupira (27 de maio de 2003)
16. Minas (Mascarenhas) Rinaldo Leite (março de 2004)
17. Fazenda de Marcelo de Rafael (abril de 2004)
18. Fazenda Rancho Alegre (maio de 2005)
19. Faz. Tambor (maio de 2005)
20. Fazenda dos Sabinos (2005)
21. Fazenda de Cosme, em Caetano – Faz. Pororoca (2006)
22. Fazenda de Martins/Aldeia Santana
23. Mulungu - Marcos Didier/ Aldeia Caldeirão (2007)
24. Fazenda de Josa - Aldeia Cimbres - (julho de 2009)

*Todas as retomadas em azul ocorreram no mesmo dia. (Quadro elaborado pelas lideranças, na oficina Nova cartografia Xukuru, 2009.)

Anexo 2

Texto tirado do relatório de atividade da I ASSEMBLÉIA DAS GUERREIRAS MULHERES INDÍGENAS DO LESTE E NORDESTE, realizado de 13 a 16 de agosto de 2007, no Espaço Remar – Ribeirão das Neves – Minas Gerais pp.8-18.

Dia 14 DE AGOSTO

APRESENTAÇÃO DOS DIAGNÓSTICOS (POR MICRORREGIÃO)

PARAÍBA – Iolanda Potiguara

Inicia falando dos desafios em realizar o encontro de mulheres Potiguara (financeiro político municipal, etc). Contexto das conferências estaduais de mulheres como um todo. “A princípio juntamos oito mulheres e na reunião da Funai expusemos os nossos projetos de realizar três encontros (um em cada município: Rio Tinto, Baía da Traição e Monte Mor). Nesse momento decidiram fazer, mesmo sem apoio e fomos andar em todas as aldeias. Dividiram por comissões: uma turma para articular os transportes, outra o material que iríamos precisar.” Fizeram também uma lista de parceiros, “muitos que se diziam parceiros se negaram a nos ajudar, chegou o dia não tinha nada pronto. De repente apareceram as coisas e assim fizemos nosso encontro de três dias”. Coloca várias questões políticas locais.

Sobre a participação das mulheres, estas debateram muito, puderam falar.

1. **TERRA** - sobre esse primeiro tema terra colocaram que a terra é o sustentáculo da vida dos Potiguara, apresenta os problemas enfrentados com o avanço da monocultura (queimadas, envenenamento do solo, plantação da cana, desmatamento, poluição dos rios, turismo, etc.). “A reprodução humana no nosso povo devido a todos esses problemas complica, exemplo é o casamento com não-índios que levam pra nós drogas, bebidas e se casam com nossos (as) índios (as) e querem mandar na aldeia. Boa parte das pessoas faz artesanato só que tem um problema: a escassez da matéria-prima”.
Matéria-prima. Outros sobrevivem da pesca e da agricultura mesmo com esses problemas que a terra enfrenta. Muitos sobrevivem da venda do carvão na cidade. Sobre a atividade das mulheres, essas também pescam em seus balaios, já tendo pessoas certas para venda. Os programas e projetos são os mesmos para todos (as), não somente as mulheres: bolsa-família, salário-maternidade (algumas pagam para outros fazerem valer esse direito). *Como as mulheres indígenas podem contribuir para melhorar a relação entre índios e meio ambiente no sentido de uma maior preservação?* Fazendo articulação, conscientização, campanha educativa e colocar na mídia.
2. **SAÚDE** – Desrespeito da Funasa, concepção de saúde diferente da Funasa, para as Potiguara saúde é bem-estar social, cultural. Ausência da utilização de costumes tradicionais que é o sustentáculo da cultura. “Fazendo o bom uso da terra não teremos tantos problemas de saúde”.
3. **EDUCAÇÃO** – Ser Potiguara não se aprende na escola, ela é um reforço. Os filhos acompanham as mães na roça, nos trabalhos, a tv influencia muito. “Estamos fazendo um resgate da cultura”. As mulheres são conselheiras, participam das decisões da escola.
4. **MOVIMENTO DE MULHERES** – Os problemas maiores são: a questão territorial e o desrespeito com as mulheres e o terceiro o tratamento dos próprios homens da aldeia. As mulheres a maioria se resume ao trabalho doméstico. Para contribuir as mulheres podem debater mais e participar de tudo. Todas as discussões são importantes para discussão ou nessa assembléia ou em outros espaços.

PERNAMBUCO – Anny Kapinawá e Francisca Kambiwa

Ver relatório no anexo A

Pretinha acrescenta falando da experiência de três encontros Truká. Lá elas decidiram que o tema alcoolismo seria um tema muito importante pelos problemas causados na família, gerando violência. “O segundo encontro não conseguimos um especialista no tema, então resolvemos ouvir os casos de cada uma e como poderiam se ajudar.”

CEARÁ – Ceíça e Rosa Pitaguary

Ver relatório no anexo B

ALAGOAS/SERGIPE – Cremilda Wassu Cocal

1. **TERRA** – A terra tradicional nos garante sobrevivência, resistência, como também a realização da prática do nosso ritual sagrado, ou seja, o cultivo de toda cultura indígena do povo local. Nos dá vida, alimento, reprodução, garantia de sobrevivência das presentes e futuras gerações. As condições para a reprodução são mínimas devido à falta de terra, apresentam um alto potencial cultural e produtivo, porém, não está nas mãos dos indígenas e sim dos posseiros. As mulheres são artesãs; há projetos para algumas famílias. Há desmatamentos, queimadas provocadas por não-índios e até pelos próprios índios, não existe coleta de lixo favorecendo a poluição da água, não há educação ambiental. “Também nos preocupamos com a transposição do Rio São Francisco.” A mulher pode contribuir promovendo discussões que levem a uma reflexão da conscientização das próprias mulheres e sua família, organizar também um tipo de coleta de lixo.
2. **SAÚDE** – falta equipe médica, remédios, transportes, palestras educativas e programas específicos para saúde da mulher. Quanto aos exames e encaminhamentos a FUNASA é péssima.
3. **EDUCAÇÃO** – Nossas avós foram educadas pra ser mães e donas de casa, nossas mães nos educaram e trabalham para sustentabilidade da família, já a nossa educação teve mais abertura para participar das lutas, falar o que quer, ter liberdade, direito a voz e voto. Estudando, ajudando no trabalho com o artesanato e na agricultura. Dentro da aldeia recebem a influência do seu povo: valores culturais, tradicionais e religiosos. Fora da aldeia absorvem uma cultura distorcida, ambiciosa, viçosa, desrespeitosa, onde muitos passam a não valorizar a sua própria cultura. Incentivar para uma educação voltada para o conhecimento de seus direitos e deveres de sua cultura apresentando a sensibilidade de amar seu povo. Ensinar a valorização da cultura, como produção e utilização da medicina tradicional.
4. **MOVIMENTO INDÍGENA E OUTROS ESPAÇOS** - Falta estímulo para participação e desenvolvimento de suas atividades, tempo útil, de recurso, de conhecimentos de seus direitos e deveres. Discriminação, falta de apoio de algumas lideranças e de alguns homens. Artesanatos leves, serviços domésticos e contribuição na agricultura. Orientação de mãe para filhos. Homens artesanatos mais pesados, trabalho na agricultura e determinados trabalhos nos rituais. Organizando-se participando das discussões e decisões na luta dos povos indígenas. “Na maioria, nós mulheres indígenas não participamos diretamente das discussões, mas sim, indiretamente aconselhando, incentivando, apoiando os nossos filhos, maridos e lideranças. Queremos discutir Terra, saúde, educação, sustentabilidade, gênero, e meio ambiente e espaços garantindo em todos os eventos.”

Você acha que uma organização das mulheres no seu povo, na microrregião ou na própria APOINME contribuiria para a luta para garantir os direitos indígenas e das mulheres? Porquê? Sim, porque através do espaço político de uma organização de mulheres indígenas e da própria APOINME que se abre o caminho para as conquistas de seus direitos em benefício do povo e principalmente dos que estão articulados e organizados na luta por esses direitos e, com isso, facilitaria a comunicação e a articulação das mulheres indígenas. Convidam toda a coordenação da APOINME para participar num encontro das mulheres Potiguara na Paraíba para as mulheres conhecerem outros coordenadores à parte do coordenador da micro da Paraíba.

ESPÍRITO SANTO – Benilda Tupiniquim

1. **TERRA:** A terra é tida pelas mulheres como essencial para a sobrevivência do povo, como se fosse a mãe de todas. Também tem significado de liberdade. Nas áreas indígenas do Espírito Santo, a terra está degradada e não oferece condições de reprodução humana, produção cultural e desenvolvimento sustentável. As mulheres indígenas afirmam que existem algumas iniciativas autônomas das mulheres na produção de artesanatos e no trabalho da roça. Em relação aos projetos e programas governamentais, ressaltam que embora existam projetos para os povos indígenas, como é o caso da Carteira Indígena, Vigisus e o Bolsa Família, estes não atingem toda a população. Além disso, não existem programas específicos para as mulheres. As populações enfrentam problemas como o desmatamento, a seca dos rios e nascentes, além da poluição decorrente do uso excessivo de agrotóxicos, consequência da presença da Aracruz Celulose. As mulheres acreditam que podem contribuir conscientizando os familiares e amigos sobre a importância do meio ambiente para o povo e para o mundo.
2. **SAÚDE:** As mulheres afirmam que enfrentam muitos problemas no âmbito da saúde, dentre os quais destacam a falta de medicamentos, exames e consultas de alta complexidade. Além disso, ressaltam que as populações indígenas usam pouco os recursos naturais para a produção de medicamentos alternativos porque muitas das plantas utilizadas não existem mais nas terras indígenas em função do desmatamento. Em sua concepção, o cuidado à saúde indígena é de responsabilidade da FUNASA e das prefeituras onde se localizam as terras indígenas. Acreditam que o povo tem que utilizar os conhecimentos próprios na produção de remédios alternativos, bem como utilizar mais as consultas com o pajé. Ter saúde, para elas é ter terra demarcada, água limpa e alimentos saudáveis. É ter condições de plantar e colher com fartura. Além disso, ter saúde é ter liberdade.
3. **EDUCAÇÃO:** No que diz respeito à educação, as mulheres indígenas do Espírito Santo afirmam que existem diferenças nas formas de educação das suas avós, mães e delas mesmas. A criação das avós e das mães, apesar das muitas dificuldades, é considerada mais saudável do que das gerações contemporâneas porque elas tinham mais liberdade e contato direto com a natureza. Atualmente, a criação é mais complicada em função do contato com “pessoas de fora”, com costumes diferentes, doenças e vícios, que antes não existiam na terra indígena. Consideram que criar uma criança hoje é começar ensinando os costumes tradicionais e culturais. A educação acontece em casa e a escola apenas ajuda. A educação é influenciada por fatores dentro da aldeia, como a necessidade de trabalhar para ajudar os pais na renda familiar, e fora da aldeia, com a influência de agentes externos. As mulheres podem contribuir para a educação começando em casa e continuando nas escolas e na comunidade, através da participação em reuniões no conselho escolar.
4. **MOVIMENTO INDÍGENA E OUTROS ESPAÇOS POLÍTICOS:** As mulheres consideram que os principais problemas enfrentados dizem respeito à violência doméstica, desemprego, gravidez precoce, alcoolismo e algumas sofrem com o preconceito. Acreditam que nas comunidades do Espírito Santo não existe divisão do trabalho em termos de gênero. As atividades são as mesmas para homens e mulheres. Afirmam que as mulheres podem ajudar a superar as dificuldades das comunidades através da participação mais frequente em grupos de lideranças. Isso porque, as mulheres se vêem na luta do movimento indígena com os mesmos valores que os homens. Além disso, elas querem discutir na assembléia sobre políticas públicas para as mulheres e direitos das mulheres. Por fim, afirmam que a organização de mulheres seja ela interior aos povos, em microrregiões ou no interior da APOINME, poderia contribuir para garantir os direitos indígenas e mais especificamente das mulheres, isso porque uma organização fortalece muito qualquer povo e é uma forma de articulação entre as mulheres de povos diferentes.

1. **TERRA:** A terra é tudo de bom. A nossa vida está na terra porque dela tiramos nosso sustento e nossa força. A nossa existência depende da terra. Uma vez que nós, povos indígenas de Minas Gerais, enfrentamos vários problemas para conquistar as nossas terras.
Para citar as aldeias e seus problemas: Krenak: demarcação da terra dos Sete Salões; Xucuru-Kariri: revisão dos limites das terras; Maxakali: revisão dos limites das terras; Pataxó: revisão dos limites das terras; Aranã: demarcação das terras; Kaxixó: demarcação das terras; Mucuriñ: identificação e demarcação das terras; Xakriabá: revisão dos limites das terras; Pankararu e Pataxó Araçuaí: transferência das terras.
Para as mulheres dos povos de Minas, a terra tem significado histórico, pois é na terra que se concentra todas as forças dos ancestrais e onde se concentra toda a cultura. As condições de sobrevivência não são boas, pois faltam recursos ambientais para a reprodução humana, sendo que as terras, em sua maioria, tornaram-se terras para a produção de agropecuária, especialmente monoculturas, que afetam o meio ambiente. Afirmam que existem iniciativas autônomas das mulheres na produção agrícola, dentre as quais encontram-se tear, artesanato, hortas medicinais e tanques de peixes. Dentre os programas governamentais existentes nas terras indígenas, citam bolsa família, bolsa escola, PRONAF indígena, leite para a vida e luz para todos, mas ressaltam a necessidade de que esses programas passem por reformulações para atender às populações indígenas. Dentre os problemas ambientais existentes nas terras indígenas, ressaltam a utilização de muitos agrotóxicos nas plantações, o desmatamento das regiões, queimadas, construção de hidrelétricas e turismo descontrolado. As mulheres podem contribuir para melhorar a relação entre índios e meio ambiente manifestando suas idéias, com o intuito de revitalizar os movimentos indígenas, imaginando novas formas e caminhos para ação.
2. **SAÚDE INDÍGENA:** Dentre os problemas enfrentados no que diz respeito ao atendimento à saúde, as mulheres ressaltam o mau atendimento nas questões preventivas, por exemplo, prevenção de doenças transmissíveis, falta de tratamento odontológico, falta de postos de saúde nas aldeias, falta de atendimento de primeiros socorros, falta de tratamento das águas nas comunidades, assistência social (em função de drogas, alcoolismo e desestruturação familiar), falta de medicamentos e atendimento especializado. Elas acreditam que a resolução e discussão dessas questões são de competência da FUNASA. Acreditam também que nem todos os problemas de saúde devam ser tratados com as medicinas tradicionais, porque algumas doenças requerem tratamento especializado. Saúde, em sua concepção, é ter um bom tratamento, boa alimentação, boa qualidade de vida, é ter terra e, como diz D. Josefa, ter alegria e prazeres.
3. **EDUCAÇÃO:** No que tange à educação, as mulheres falam sobre as diferenças entre a educação das gerações anteriores e das gerações contemporâneas. Suas mães e avós tiveram uma criação voltada para a questão da natureza, onde todos os alimentos eram produzidos dentro das comunidades, tudo tradicionalmente. Hoje, devido a todo processo de colonização, ressaltam que precisam se adequar a outro estilo de vida, muitas vezes, não favorável às suas culturas tradicionais. A educação é influenciada no interior das aldeias, pelo conhecimento e sabedoria dos mais velhos e pela experiência das lideranças em movimentos indígenas; e externamente, pelos meios de comunicação, mais especificamente a TV, e pela globalização, que tenta colocar todo mundo igual. Apesar disso, afirmam que a criança indígena de hoje tem uma educação voltada para a tradição, onde o conhecimento dos antepassados é passado pelas mulheres indígenas para os filhos, fazendo um círculo que nunca se acaba, mas que sempre se renova. As mulheres podem contribuir para as questões educacionais fortalecendo a educação de seus filhos dentro de suas culturas, participando ativamente de todos os processos educativos, ensinando as pessoas a respeitar a cultura dos outros povos indígenas e assim por diante.
4. **MOVIMENTO INDÍGENA E OUTROS ESPAÇOS:** As mulheres ressaltam que não tem oportunidade de participar das instâncias decisórias e na formulação, aplicação e avaliação de políticas públicas. No que tange à divisão sexual do trabalho, ressaltam que não existem divisões de tarefas, todos trabalham juntos. As mulheres podem ajudar nas dificuldades do movimento indígena introduzindo transformações profundas na totalidade da vida de suas respectivas comunidades de origem, divulgando o respeito e o direito das mulheres. As

mulheres se vêem como protagonistas do movimento indígena, protagonismo alcançado com muita luta e dedicação. Afirmam que querem discutir na assembléia sobre a questão do respeito, do espaço político dentro e fora da nossa comunidade, o fortalecimento do movimento indígena e questões relativas aos seus próprios direitos. Acreditam também que a organização das mulheres é importante devido à renovação de idéias que são formuladas e propostas no intuito de garantir os direitos e a igualdade social.

BAHIA – SUL E EXTREMO SUL (Pataxó de Coroa Vermelha e Tupinambá da Serra do Padeiro)

1. **TERRA:** Afirmam que a terra é a vida, a existência, a nossa base que quer dizer tudo. Para elas, a terra significa o direito de planejar o futuro dos filhos, ensinando a plantar e cultivar a terra. Na aldeia Coroa Vermelha, a terra oferece condições para a reprodução humana bem limitada porque muitas famílias não têm espaço para suas moradias e muitas famílias sobrevivem em áreas retomadas. No que diz respeito à produção cultural, elas afirmam que estão trabalhando no sentido de envolver toda a comunidade na reafirmação cultural e grupos de alunos estão até gravando CDs. Em relação ao desenvolvimento sustentável, ressaltam que estão sempre em busca de projetos e parcerias para o sustento da comunidade e afirmam que já está em funcionamento o trabalho do eco-turismo na reserva da Jaqueira com visitas diárias às mais de 90 famílias que trabalham na agricultura (plantio de feijão, mandioca, milho, abóbora, frutas e verduras). Existem iniciativas autônomas das mulheres, dentre as quais destaca-se a produção de artesanato em madeira, cimentos e penas. Há também atividades agrícolas, sendo a mais importante a produção de mandioca para a confecção de farinha e biju. Quanto a projetos e programas governamentais, ressaltam que não existem projetos específicos para as mulheres. No que diz respeito ao povo, existe apenas um projeto realizado pela Secretaria de Combate à Pobreza e Desigualdade Social em parceria com outros órgãos e com a associação comunitária local para 100 famílias residentes numa área considerada de risco. O povo enfrenta problemas ambientais como a poluição dos rios, excesso de lixo, falta de saneamento básico, falta de matéria prima e de terra para moradia. As mulheres podem contribuir para a preservação do meio ambiente buscando apoio junto a órgãos competentes no sentido de continuar o trabalho de preservação ambiental tanto na Jaqueira como nas escolas indígenas.
2. **SAÚDE:** No que diz respeito à saúde chamam atenção para problemas como a falta de medicamentos, a demora na realização de exames, a falta de transporte, a falta de compromisso da FUNASA, de planejamento familiar, o alcoolismo e a dependência química. Acreditam que a resolução desses problemas seja de competência da FUNASA e argumentam que se a FUNASA comparecesse com o que rege a constituição, haveria benefícios não só em termos de promoção de saúde, mas no sentido dos indígenas sentirem-se cidadãos. Os conhecimentos tradicionais são importantes e podem contribuir no sentido de valorizar o conhecimento dos pajés, das parteiras e dos idosos. Além disso, as mulheres ressaltam a importância de se apoiar projetos de ervas medicinais nas aldeias, trabalhando educação e saúde nas comunidades e nas escolas, usando todos os elementos da natureza. Ter uma boa alimentação, nesse sentido é fundamental. Tendo por base esses aspectos, ressaltam que ter saúde é ter terra, moradia, escola, alimentação e ter direito de escolher e planejar os filhos, ter renda para o sustento e atendimento da saúde com qualidade.
3. **EDUCAÇÃO:** Em relação à educação, ressaltam as mudanças ocorridas ao longo do tempo. Afirmam que os avós não tiveram estudos, mas foram criados com liberdade da natureza, se alimentando de caça, tomando banho nos rios de águas limpas, trabalhando com os pais na pesca, na tira da canoa e na roça. As gerações atuais são criadas de forma diferente, normalmente os jovens se inserem desde cedo no trabalho do artesanato (por volta dos 12 anos) e no cuidado dos irmãos mais jovens (desde os sete anos). Atualmente, a maioria das crianças sobrevive da venda de artesanato, não dando importância à escola, nem tendo expectativas quanto ao futuro. Ressaltam que faltam locais para o escoamento do artesanato. Quanto aos fatores que influenciam na educação das crianças, argumentam que o fato de ser

índio já é um dos fatores para a construção de uma outra forma de educação nas escolas do lado da aldeia. Outros fatores, como a falta de acesso à informática, a falta de cotas nas universidades, a falta de renda para concorrer e a falta de mercado nas aldeias são fatores que desfavorecem a formação de indígenas. As mulheres podem contribuir para as questões educacionais orientando seus filhos sobre a importância da educação, da preservação do lixo e da cultura, fazendo palestras e ensinando os mais jovens a plantar e cuidar.

4. **MOVIMENTO INDÍGENA E OUTROS ESPAÇOS:** As mulheres não se sentem incluídas no movimento indígena e nos espaços políticos. Ressaltam a falta de inclusão social, intensamente falada, mas que não sai do papel. No que tange à divisão sexual do trabalho, a maioria ainda acha que o papel da mulher está ligado à obrigação de cuidar da casa e dos filhos, além de trabalhar na roça e no artesanato. O homem, por outro lado, tem empregos em outros lugares, estuda e faz cursos. As mulheres podem contribuir no sentido de trabalhar oficiais para melhorar o relacionamento familiar, conquistando a “tão falada igualdade de gênero, tendo autonomia ou emprego”. Em relação à participação no movimento indígena, afirmam que poucas mulheres atuam na luta, por falta de oportunidade. No entanto, as que estão presentes têm contribuído muito com a sua participação. Ressaltam que sentem necessidade de reativar o movimento de mulheres indígenas. Afirmam que desejam discutir na assembléia tudo que é do interesse delas. Observam que estamos à véspera da II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres e que o governo federal regulamenta as atribuições das competências de saúde indígena, nas 3 esferas: estadual, municipal e federal. Enumeram algumas questões:

- que as mulheres indígenas tenham o direito de fazer o planejamento familiar de forma criada;
- que seja incentivado através de organizações e as comunidades que as mulheres ocupem espaço político;
- a regulamentação das terras indígenas;
- vagas para indígenas nas universidades;
- promover autonomia econômica e financeira das mulheres indígenas em todos os itens;
- combater todas as formas de discriminação contra a mulher;
- afirmar a diferença para promover igualdades;
- o maior acesso e a participação das mulheres nos espaços e no poder.

Finalizam argumentando que já possuem uma organização de mulheres do povo, mas que precisam do apoio da APOINME e de outras instituições para reforçar as práticas tradicionais. Reivindicam também uma representante na APOINME de sua região com o objetivo de serem mais assistidas.

BAHIA – NORTE, NORDESTE E OESTE

1. **TERRA:** Nós povos indígenas do norte, nordeste e oeste da Bahia, temos claro, que a terra tradicional representa a garantia da existência dos nossos povos, bem como a continuidade dos conhecimentos tradicionais e culturais, porém, em nossa região, muitos povos não dispõem das nossas terras o suficiente, ex. Tumbalalá, Tuxá, Atikum, Kariri do Muquém, Pankarú de Passagem. A terra é vida. Sem terra não podemos viver, pois é dela que tiramos o nosso alimento. No Xukuru Kariri, a terra não é suficiente para o nosso trabalho; Kiriri de Muquém não tem terra suficiente e ainda sofre com as enchentes, por isso não pode ser beneficiada; Tumbalalá e Tuxá sofrem da falta de demarcação da terra; Pankarú da Serra do Ramalho tem terra suficiente para trabalhar, mas não alcança muito sustento pela questão da seca. O plantio é feito uma só vez no ano. Kiriri de Banaê também sofre a consequência da seca. As mulheres trabalham com agricultura e artesanato. Nossas terras ficam às margens do Rio São Francisco e ele se encontra muito poluído. Em relação ao nosso problema, nós mulheres podemos ajudar na conscientização e movimentos para a revitalização do rio São Francisco.
2. **SAÚDE:** A FUNASA tem dado assistência básica; falta recurso para uma consulta particular, exames e outros medicamentos e falta viatura para casos de emergência. Esse problema é

competência do órgão responsável pela saúde indígena: a FUNASA. O fortalecimento do uso da medicina tradicional. Uma boa alimentação higiene, prevenção, diversão e tranquilidade em seu povo.

3. **EDUCAÇÃO:** Todas nós fomos criadas a aprender a lidar com a terra, a dar valor a nossa cultura preservando nossos costumes que foram passados de geração a geração. A educação vem dos pais, mães, avós, através da oralidade. A educação escolar específica e diferenciada vem contribuir com a auto-afirmação dos valores indígenas, bem como ao incentivo das práticas e costumes tradicionais. Todos os fatores televisão, dvd, Vídeo Game e telefone. As mulheres têm um papel importante dentro da sua comunidade são respeitadas, fazem parte do conselho de lideranças, participam dos rituais e sabem educar seus filhos. Através de projetos progressivos, geradores de emprego e renda.
4. **MOVIMENTO INDÍGENA E OUTROS ESPAÇOS:** Existem algumas mulheres engajadas no movimento indígena, mas falta mais envolvimento de modo geral a falta de interesse do povo. Luta pelos direitos indígenas de modo geral e especificamente pelos direitos das mulheres na sociedade. Direito ao estudo com assistência da FUNAI, prefeituras, MEC. Direito a desenvolver projetos dentro da aldeia com a participação das mulheres. Faltam maiores informações sobre onde procurar ajuda para obter projetos. Direito à terra suficiente para cada comunidade de boa qualidade. Direito à voz dentro dos órgãos governamentais de apoio aos índios. Direito a obter os benefícios que as crianças, gestantes e idosas têm direito dentro dos programas do governo. *Você acha que uma organização das mulheres no seu povo, na microrregião ou na própria APOINME contribuiria para a luta para garantir os direitos indígenas e das mulheres? Porquê?* Sim, pois seria um canal de informações, contato permanente entre nos mulheres e fortaleceriam as nossas lutas para conquistas nossos direitos como mulheres corajosas, guerreiras e vencedoras.

15 DE AGOSTO

- **Síntese da apresentação do diagnóstico – Eliene**

Pontos comuns em todos os estados:

1. Terra, Meio Ambiente, Sustentabilidade:

- Importância e o significado da terra – eixo e sustentação da vida indígena
- Problemas – terras invadidas, insuficientes e falta de regularização, desmatamento, lixo, agrotóxico, monoculturas, transposição do Rio São Francisco, poluição.
- O que as mulheres fazem? As mesmas coisas que os homens - plantam, criam, pescam, artesãs, cuidam da casa, professoras, agentes de saúde, lideranças. E os homens fazem o mesmo que as mulheres.
- Programas governamentais - salário maternidade, bolsa família, programas de prevenção do câncer do colo de útero, carteira indígena, Pronaf. Não existem programas específicos para as mulheres. Em alguns estados tem projetos de iniciativa das mulheres.

2. Saúde

- Entendimento sobre saúde – bem estar cultural, físico, social, mental e religioso.
- Desrespeito no atendimento às mulheres por parte da FUNASA
- Não existe política de atendimento específico para as mulheres
- Mau atendimento da FUNASA e o não respeito à medicina tradicional
- Uso excessivo de medicamentos farmacêuticos.

3. Educação

- Distinção entre educação indígena e da escola – educação e responsabilidade dos mais velhos, dos sábios e das mulheres.
- Criação diferente com o passar tempo

- Dificuldade de criar as crianças e os jovens nos dias de hoje
- Conflito em conviver com as novas tecnologias

4. Movimento

- Por enquanto os espaços de discussão política é mais masculino
- Papel da mulher mais ligado a educação na família e na escola
- Movimento conduzido majoritariamente por homens
- Pouca participação das mulheres nas reuniões
- As mulheres participam indiretamente aconselhando incentivando, apoiando os filhos, maridos e lideranças.
- Querem discutir Terra, saúde, educação, sustentabilidade, gênero, e meio ambiente e espaços garantindo em todos os eventos.

Destaques

- Problemas com o turismo e as drogas
- As mulheres são discriminadas e a representação é mínima em organizações e conselhos
- Conselho de mulheres indígenas Potiguara
- As mulheres a maioria se resume ao trabalho doméstico
- Doenças hipertensão, Chagas, Diabetes, Câncer do colo do útero e infecção uterina, o alcoolismo do companheiro.
- Preconceito dos maridos e da sociedade em geral
- São excluídas, acanhadas, pouco reconhecidas na luta, discriminadas porque são “sexo frágil”.
- Violência e direitos negados,
- Falta de apoio dos homens,
- Alcoolismo,
- Escolher e decidir sobre o número de filhos
- Necessidade de educação sexual
- A mulher não é vista como essencial para o movimento indígena
- Ceará e Espírito Santo têm organizações interétnicas de mulheres

Perfil das mulheres que tem participado dos encontros

- Quem são: professoras, agricultoras, donas de casa, guerreiras, lideranças, tias, avós, artesãs, mães, jovens, inteligentes, pacientes, sensíveis, capazes de enfrentar os obstáculos do dia-a-dia, e são da comunidade.
- O que fazem: cuidam da casa, dos filhos, da roça, das criações, artesanatos, e trabalham fora. As mulheres fazem tudo que os homens.
- O que querem: juntar forças, formar associações, cooperativas, aprender novos caminhos, participação paritária nos diversos movimentos.

Acréscimos feitos pelas mulheres após a fala de Eliene:

Perfil das mulheres: merendeiras e estudantes

Colocar o fato de os maridos terem ciúmes

Desigualdade dos salários – mulher faz o mesmo trabalho por menos salário

ANEXO A

DIAGNÓSTICO DA MR-PE
(Sistematização feita por Francisca e Any para apresentar
na Assembléia de Mulheres em BH)

Bloco 1: DIAGNÓSTICO SOBRE A SITUAÇÃO DAS MULHERES NAS ALDEIAS DA REGIÃO LESTE-NORDESTE

Bloco 1: Terra, sustentabilidade e meio ambiente

- 1) Qual é a importância da terra tradicional para a existência do seu povo?
Terra - Sem a terra não vivemos é de onde tiramos o sustento para sobrevivência e para outras necessidades. Pra nós ela é sagrada, é nossa mãe, é a nossa força e a nossa história. É ela que nos une e nos torna um povo só.
- 2) Qual o significado da terra para as mulheres indígenas?
A terra é tudo: é nossa morada, nossa vida, nossa resistência. Pra sermos índios/as precisamos da terra que significa união, viver em comunidade.
- 3) Quais as condições para a reprodução humana, produção cultural e desenvolvimento sustentável que a terra do seu povo oferece?
No estado de Pernambuco há várias situações para reprodução humana e produção cultural porque tudo está relacionado à terra: para os povos localizados no sertão varia de acordo com as chuvas, ocupação de posseiros. Em outras regiões de brejo onde o solo é mais fértil, a agricultura é mais desenvolvida, porém há povos que não tem suas terras regularizadas, trazendo inúmeros problemas para o desenvolvimento sócio-cultural do povo.
- 4) No seu povo, há iniciativas autônomas de mulheres de produção agrícola e/ou artesanal? Quais?
As mulheres do nosso povo plantam e criam para o sustento de sua família e há outras que além da agricultura e pecuária também produzem artesanato para o consumo e para a venda. Não há uma iniciativa só de mulheres e sim coletivamente.
- 5) Há projetos ou programas governamentais que beneficiam o sustento das mulheres? E para o povo, tem?
Em Pernambuco não existe nem um projeto específico que beneficie as mulheres indígenas. O único povo que desenvolve um projeto só de mulheres é o povo Xukuru. Em relação ao povo tem vários: salário maternidade, seguro-safra, bolsa família, carteira indígena e financiamento pelos bancos do Brasil e do Nordeste, embora sejam programas e não políticas, atendendo somente poucas pessoas.

6) Quais os problemas ambientais que o seu povo enfrenta?

São vários os problemas ambientais; um dos principais é a transposição do Rio São Francisco e outros como: As queimadas, os desmatamentos, as formas inadequadas do trabalho na agricultura, lixo a céu aberto e agrotóxicos.

7) Como as mulheres indígenas podem contribuir para melhorar a relação entre índios e meio ambiente no sentido de uma maior preservação?

Começando a se organizar em casa, organizando movimentos, trazendo informações no sentido de saber preservar o meio ambiente evitando ações que poluam o ar, o solo as águas.

Bloco 2: Mulher e saúde indígena

8) Quais os maiores problemas na área de saúde que as mulheres enfrentam dentro da comunidade?

Falta de assistência médica adequada a especificidade de cada povo, falta de planejamento familiar, uso abusivo de medicamento farmacêutico esquecendo a medicina tradicional.

9) Quais desses problemas são de competência governamental (FUNASA, prefeituras etc.)?

Compreendemos que parte desse problema é causada pela Funasa, que deveria entrar com recursos para realização de palestras, cursos, seminários sistemáticos para prevenção em saúde. Por outro lado a própria comunidade não se preocupa com os riscos provocados pelos maus tratos com a natureza.

10) Como o conhecimento tradicional do seu povo pode contribuir para minimizar os problemas mencionados?

A comunidade juntamente com os agentes de saúde tem que ter conhecimentos dos problemas existentes no seu povo a partir daí buscar alternativas de melhoria, fazendo uso dos conhecimentos científicos próprios do povo.

11) No seu povo, o que é ter saúde para as mulheres?

Reivindicar dos órgãos governamentais um atendimento específico e de qualidade com profissionais competentes e especializados para atender a mulher e não deixar de valorizar os conhecimentos científicos próprios do povo, alimentando-se bem para ser uma pessoa saudável.

Bloco 3: Mulheres indígenas e educação

12) Como é que foi a criação de: Sua avó? Sua mãe? E sua?

Entendemos

Na nossa concepção os mais velhos eram bem melhores criados, existia mais respeito voltado pelas suas tradições, uma criação voltada para o trabalho na roça e sabiam obedecer aos mais velhos. As nossas mães não foi muito diferente, foi também uma criação, foi uma criação rígida, repetindo a rigidez do tempo da avó. Hoje é completamente diferente a evolução do mundo invadiu nossa aldeia e sentimos dificuldades de criar nossos filhos.

13) Hoje em dia, como se cria uma criança indígena? Ser... (seu povo), isso se aprende na escola?

Cria-se uma criança indígena hoje, pensando os costumes do seu povo, tradições e cultura, pensando também a forma de vida globalizada.

14) Que fatores (dentro e fora da aldeia) influenciam a educação das crianças indígenas?

São muitos os fatores que influenciam dentro da nossa aldeia, tanto para o bem quanto para o mal.. Ex: O respeito aos mais velhos, a dignidade, a solidariedade educam para o bem; Já a violência, como fome, assassinatos, certos programas de televisão, palavões entre outros os levam para o mal.

15) Qual a contribuição das mulheres indígenas na educação do seu povo?

Participação ativa nos movimentos sociais do seu povo, dos encontros, rituais retomadas e principalmente na relação escola-comunidade.

Bloco 4: Mulheres dentro do movimento indígena e outros espaços políticos

16) Quais os problemas que as mulheres enfrentam?

São vários os problemas como: discriminação, violação dos seus direitos, alcoolismo que gera violência dentro de casa, preconceito do próprio marido, discriminação de gênero por ser "sexo frágil".

17) No seu povo, que atividade é para mulher, que atividade para homem?

Para nós mulheres ao existe tarefa definida, somos donas de casa, agricultoras, artesãs, estamos nos movimentos sociais.

18) Em que as mulheres podem contribuir mais para superar as dificuldades?

Unindo as forças com certeza as dificuldades serão superadas, trabalhar com parceria mostrando suas qualidades e competências, formando associações,

cooperativas, procurando novos caminhos, perdendo o medo de lutar por seus direitos e ser consciente dos seus atos, ocupando os espaços dentro das organizações sociais e nos fortalecendo dentro do grupo de mulheres.

19) Como as mulheres se vêem na luta do movimento indígena?

Como guerreiras, capazes de enfrentar os obstáculos do dia-a-dia, procurando se superar cada dia mais. Estamos em todos os movimentos nos vemos como parte de uma luta, embora não tendo autonomia em algumas decisões nos vemos excluídas em parte e acanhadas, porém estamos presentes em todos os movimentos que acontecem no povo, Ex: Truká. Mas precisamos nos fortalecer enquanto grupo de mulheres Truká para que possamos ser reconhecidas e valorizadas.

20) O que as mulheres querem discutir na assembléia?

Terra, pois os demais temas estão inseridos nela como: violência, auto-sustentação, educação, saúde, políticas públicas (nossos direitos, valorização da mulher, participação paritária nos diversos movimentos e outros).

21) Você acha que uma organização das mulheres no seu povo, na microrregião ou na própria APOINME contribuiria para a luta para garantir os direitos indígenas e das mulheres? Por quê?

Sim, pois a organização irá fortalecer as mulheres indígenas para melhor reivindicar o que ela pode alcançar por direito é na união que encontramos força para vencer as dificuldades e isso tem dado certo pois os frutos já estão fluindo e irá somar forças com o grupo de lideranças, amenizar os preconceitos e fortalecer o movimento do grupo de mulheres e garantir nossos direitos buscando apoio junto aos parceiros.

ANEXO B



ARTICULAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS NO CEARÁ

MICRO REGIÃO CEARÁ

SÍNTESE DO RELATÓRIO DO I ENCONTRO DAS MULHERES INDÍGENAS CEARENSES E DO QUESTIONÁRIO APLICADO.

O I Encontro Estadual de Mulheres Indígenas do Ceará, aconteceu na aldeia de Monguba do Povo Pitaguary. Contou com a participação de 100 pessoas, sendo 60 mulheres e 40 convidados, e mais a Coordenação da Apoinme na pessoa de Dourado Tapeba, que ajudou a mobilizar e discutir as questões relevantes ao movimento indígena de mulheres no estado. O encontro ocorreu entre os dias 05 e 06 de maio do corrente ano. Debateram-se os seguintes temas: Terra, Educação, Saúde, Violência contra a Mulher, Meio Ambiente, Sustentabilidade e o Papel da Mulher na sua Comunidade. Todos os temas como de costume foram discutidos em grupo, com representações das etnias Tapeba, Pitaguary, Tabajara, Jenipapo Kanindé, Kanindé de Aratuba e Kanindé de Canindé, Potyguara, Kalabaça e Kariri. As mulheres abriram o 1º dia com o ritual do Toré, que foi um momento muito forte e significativo, a primeira vez em que elas faziam sozinha este momento. Logo em seguida a Liderança Ana Clécia do Povo Pitaguary, saúda as mulheres e convidados e deseja que todos tenham um bom encontro. Cacique Pequena dos Jenipapo Kanindé é homenageada e ressalta que desse encontro nascerá uma “criança” que deve ser tratada com bastante carinho, que era a AMICE- Articulação das Mulheres Indígenas no Ceará. Os parceiros são chamados à frente para falar o que eles têm feito para dar maior visibilidade a luta das mulheres. Pode-se observar que pouco tem sido feito nesse sentido. As mulheres continuam ainda acanhadas, sem querer participar. No 2º dia a abertura novamente foi iniciada com o Toré, agora puxado pelo Pajé Barbosa dos Pitaguary que depois entregou para as mulheres. Após esse momento espiritual, iniciou-se o trabalho de

grupo. As mulheres traçaram em seus relatos alternativas para melhor se organizarem, maneiras de preservar o Meio ambiente e a Terra.

Percebeu-se que a questão da sustentabilidade é um dos pontos cruciais e urgentes, pois estamos com um alto índice de desemprego e isso acarreta desilusão e descrença no Movimento Indígena. As mulheres discutiram e perceberam que a terra é insuficiente tanto para a reprodução física e cultural do nosso povo. Encerram-se os trabalhos com o Toré Mirim e as mulheres dançando forte e cheio de vibrações positivas.

BLOCO 1 : TERRA, SUSTENTABILIDADE E MEIO AMBIENTE.

Terra é o eixo de sustentação da luta indígena, é vida, além de ser quem nos dá alimento para sobrevivermos. Significa liberdade. É mais importante do que outras lutas. Índio sem Terra é índio sem Vida. Também significa fortalecimento da identidade, garantia de vida para os outros índios e desenvolvimento da espiritualidade, sendo ela mãe, se nós mulheres cuidarmos dela hoje, teremos a certeza de que nosso Povo prevalecerá. A reciprocidade será visível. Para termos uma produção de qualidade é preciso que a Terra ofereça condições. Normalmente as Terras no Ceará, são secas e áridas, sendo que em algumas áreas ainda se tem olhos d'água, o que ajuda as mulheres a desenvolverem alguma atividade produtiva como: Roças, artesanato, hortas e produtos a base de plantas medicinais. Quanto aos programas do governo ofertados as mulheres basicamente observou-se apenas Fome Zero, Pronaf. Em algumas comunidades e outras nem ouviram falar. Os problemas ambientais continuam sendo uma preocupação, pois as queimadas destroem grande parte de nossos territórios. Em relação a contribuição das mulheres dentro do movimento indígena é vista como relevante pois as mesmas possuem uma melhor paciência em dialogar e conciliar as questões.

BLOCO:2 MULHER E SAÚDE INDÍGENA

As mulheres destacaram nesse ponto a completa desestruturação da saúde pública, e pontuaram que não existe responsabilidade de um órgão sozinho, mas que todos são responsáveis pela saúde indígena. Ressaltaram que a prevenção também deve ser feita, a

base de remédios naturais produzidos pelas próprias índias, que ter saúde é respirar ar puro, está de bem com a vida, ter alimentação variada e saudável, ter harmonia com o sagrado.

BLOCO 3: MULHERES INDÍGENA E EDUCAÇÃO

A educação de geração em geração percebe-se uma mudança que se caracteriza por tempos difíceis e de esconder sua própria identidade. Hoje as mulheres estão estudando mais e tomando suas próprias decisões. As crianças são criadas aprendendo a dar valor a cultura de seu povo, para que elas não precisem se esconder nem negar sua identidade. Vários fatores contribuem para que a educação das crianças indígenas se torne um desafio são eles citados no questionário: Reconhecer-se como indígena, a liberdade dentro da aldeia. Nota-se que as mulheres têm um papel importante nessa educação que já vem de casa, pois delas as crianças já trazem o conhecimento do seu povo.

BLOCO 4: MULHERES DENTRO DO MOVIMENTO INDÍGENA E OUTROS ESPAÇOS POLÍTICOS

Para finalizar o questionário as mulheres indígenas cearenses ressaltam nesse bloco a falta de apoio das instituições e compromisso pessoal para com o movimento indígena, e o machismo por parte de alguns companheiros. Relatam que as atividades de mulheres são agricultura na hora de planta e colher, inserção no movimento indígena e alguns cargos sociais. Os homens praticam atividades do tipo, brocar roçado, caçar, pescar, cortar madeira. As atividades nas escolas são desenvolvidas na sua grande maioria por mulheres. Para superar as dificuldades as mulheres traçaram as seguintes metas: fortalecimento do movimento indígena, apoio aos companheiros e principalmente nunca desistir da Demarcação da Terra. Podemos perceber que as Mulheres se vêm como verdadeiras leas, cada vez mais fortes. Querendo abrir seus próprios caminhos sem esquecerem que são tão importantes quanto aos homens para esse movimento.