



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

CONSTANTINO JOSÉ BEZERRA DE MELO

**O RITUAL SAGRADO: A RELIGIÃO INDÍGENA DO POVO XUKURU
DO ORORUBÁ (PESQUEIRA E POÇÃO/PE)**

RECIFE

2019



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

CONSTANTINO JOSÉ BEZERRA DE MELO

**O RITUAL SAGRADO: A RELIGIÃO INDÍGENA DO POVO XUKURU
DO ORORUBÁ (PESQUEIRA E POÇÃO/PE)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE

2019

TERMO DE APROVAÇÃO

**O RITUAL SAGRADO: A RELIGIÃO INDÍGENA DO POVO XUKURU
DO ORORUBÁ (PESQUEIRA E POÇÃO/PE)**

CONSTANTINO JOSÉ BEZERRA DE MELO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho _____.

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos - UNICAP
(Orientador)

Prof. Dr. Edson Hely Silva – UFPE
Examinador externo

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto – UNEAL
Examinador externo

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza – UNICAP
Examinador interno

Prof. Dr. Drance Elias da Silva – UNICAP
Examinador interno

Recife, 25 de fevereiro de 2019.

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares, o meu muito obrigado pela paciência e apoio nas inúmeras viagens realizadas à Pesqueira e a outros estados para apresentação dos meus trabalhos.

Aos meus amigos, pelo incentivo ao investimento na minha formação acadêmica e profissional, em especial a Angelo Ferraro e Harald Stier.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, pela contribuição para consolidação da minha formação acadêmica, em especial ao orientador da minha tese o Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

A Edson Silva e Maria da Penha, professores e amigos que fiz nesta caminhada. Agradeço pelo apoio, orientação e gentileza que me foi dispensado durante todo o processo de pesquisa de campo e produção da tese.

Ao povo Xukuru do Ororubá, pela abertura e acolhimento para minha pesquisa na Serra do Ororubá. Agradeço em especial ao Cacique Marcos Luidson, ao Vice-Cacique “Zé de Santa”, ao Pajé “Seu Zequinha”, ao “Conselho de Lideranças” e aos entrevistados, índios e índias que contribuíram para que a pesquisa pudesse ser realizada.

A alegria com que me recebiam os “Tapuias” Ially, João e Sebastião quando me hospedava em sua casa. Eles representam a generosidade e o bem viver defendidos pelos seus pais o casal Xukuru Iran Neves e Renata da Hora.

Ao povo do Terreiro da Boa Vista na Aldeia Couro Dantas, gente alegre e “testada” nas mobilizações e retomadas pelos seus direitos, povo marcado pela seriedade e responsabilidade na condução e preservação da tradição do Ritual Sagrado.

A “Seu Dezinho”, à “Lourdinha” e ao povo do Terreiro da Aldeia Sucupira, pelo acolhimento e pela abertura à minha participação nos Rituais Sagrados. Grato pelo apoio e proteção!

À família dos índios Amira e Marcelo, pela hospedagem e acolhimento em sua casa nos dias de festas de São João e Mãe Tamaim.

À família Frazão, Assis, Átila e a sua família, que me guiaram muitas vezes para encontrar os caminhos dos Terreiros na terra indígena.

Ao Padre Francisco, que nos acolheu e nos deixou à vontade para observar as Festas religiosas, inclusive nos apresentando à Festa de Nossa Senhora da Graça.

Aos professores da Rede Escolar Xukuru, que nas Assembleias Xukuru e visitas de campo sempre nos acolheu com carinho, em especial à Neide, Eduardo e Patrícia.

À CAPES, pela bolsa de estudo que me possibilitou o ingresso no curso de doutorado em Ciências da Religião.

Por fim, agradeço aos “Encantados de Luz” da Serra do Oroubá, que também autorizaram a minha entrada na terra indígena para pesquisar um fenômeno tão delicado, complexo e sério como é a Religião Indígena para o povo Xukuru do Oroubá.

O índio que crê
Ele tomba, mas não cai.
Ele crê nos seus
“Encantados”.
Ele crê em mãe Natureza.
Ele tomba, mas não cai.

Dezinho Jorge – Terreiro Sucupira

RESUMO

Neste estudo, buscamos compreender a construção da Religião Indígena do Ritual Sagrado nos Terreiros do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE) com a retomada e reencantamento dos Terreiros da Serra do Ororubá. A pesquisa foi fundamentada nos pressupostos epistemológicos das Ciências da Religião, no diálogo interdisciplinar com outras áreas do conhecimento para análise dos processos sócio-histórico e antropológico da construção da religião indígena. Elegemos as categorias emergência étnica e territorialização na abordagem da Antropologia Social para problematizar o conceito “índios do Nordeste” e o conceito de religião das Ciências da Religião enquanto uma construção humana para analisar a formatação da Religião Indígena expressa pelos índios Xukuru do Ororubá, compreendendo como esta religião foi gerida e está configurada no presente. Analisamos a construção da identidade religiosa com as suas aproximações e relações com outros sistemas simbólicos religiosos, por meio do conceito de identidade cultural e de hibridação utilizado na Antropologia, como também o conceito de religiosidade matricial brasileira, levando em consideração as possibilidades de duplas ou múltiplas pertencas religiosas entre os participantes na religião do Ritual Sagrado dos índios Xukuru do Ororubá. Na pesquisa de campo, adotamos o método etnográfico, tendo como instrumentos para coleta de dados e informações a observação participante e as entrevistas com questões abertas e semiestruturadas. Foram entrevistados dezoito indígenas, exercendo as atividades de pajé, bacurau, gaitero, médiuns e lideranças no Terreiro de Ritual Sagrado. Com esta metodologia, buscamos compreender a reconstrução das memórias individuais e coletivas sobre a Religião do Ritual Sagrado. Como resultado desta pesquisa, esperamos contribuir para as discussões e compreensão sobre como os índios Xukuru do Ororubá elaboraram a construção da sua Religião Indígena no formato do Ritual Sagrado com a retomada e reencantamento dos Terreiros na Serra do Ororubá, mobilizando um processo de mediação religiosa e política nas fronteiras dialogais com as outras experiências religiosas de outros sistemas simbólicos no território indígena.

Palavras-chave: Religião Indígena, Ritual Sagrado, Hibridação, Encantaria Xukuru do Ororubá.

ABSTRACT

In this study, we seek to understand the construction of the Indigenous Religion of the Sacred Ritual in the Terreiros of the Xukuru people of Ororubá (Pesqueira and Poção/PE) with the resumption and re-enchantment of the Terreiros of Serra do Ororubá. The research was based on the epistemological assumptions of the Sciences of Religion, in the interdisciplinary dialogue with other areas of knowledge to analyze the socio-historical and anthropological processes of the construction of the indigenous religion. We chose the categories ethnic emergency and territorialization in the approach of Social Anthropology to problematize the concept “Indians of the Northeast” and the religion concept of the Sciences of Religion as a human construct to analyze the formatting of the Indigenous Religion expressed by the Xukuru of the Ororubá indians, understanding how this religion was managed and is configured in the present. We analyze the construction of religious identity with its approaches and relations with other religious symbolic systems, through the concept of cultural identity and hybridization used in Anthropology, as well as the concept of Brazilian matrix religion, taking into account the possibilities of double or multiple religious belongings among the participants in the religion of the Sacre Ritual of the Xukuru Indians of the Ororubá. In the field research, we adopted the ethnographic method, having as instruments to collect data and information participant observation and interviews with open and semi-structured questions. Eighteen indigenous people were interviewed, practicing the activities of pajé, bacurau, gaiteiro, médiuns and leaders in the Terreiro of the Sacred Ritual. With this methodology, we seek to understand the reconstruction of individual and collective memories about the Religion of the Sacred Ritual. As a result of this research, we hope to contribute to the discussions and understanding of how the Xukuru Indians of Ororuba elaborated the construction of their Indigenous Religion in the format of the Sacred Ritual with the resumption and re-enchantment of the Terreiros in the Serra do Ororubá, mobilizing a process of religious and politics on the frontiers of dialogue with the other religious experiences of other symbolic systems in the indigenous teritory.

Keywords: Indigenous Religion, Sacred Ritual, Hybridization, Xukuru of the Ororubá Enchanting.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Mapa de Pernambuco e o Território Indígena Xukuru do Ororubá.....	41
Mapa 2 - Território Indígena Xukuru do Ororubá, mapeamento do CISXO.....	43

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Bairro Xucurus e Caixa d'Água – Pesqueira.....	44
Fotografia 2 – Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Pedra d'Água.....	61
Fotografia 3 – “A Pedra do Rei”, Aldeia Pedra d'Água.....	64
Fotografia 4 – Pajé “Seu Zequinha”, Festa de São João.....	75
Fotografia 5 – Índios tatuados com símbolos católicos e pinturas corporais indígenas.....	93
Fotografia 6 – Imagem de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim.....	96
Fotografia 7 – Imagens Católicas durante a XVII Assembleia Xukuru do Ororubá.....	99
Fotografia 8 – Imagem de Padre Cícero, Cemitério na Aldeia Pedra d'Água.....	100
Fotografia 9 – Laje do Conselho, Aldeia Vila de Cimbres.....	108
Fotografia 10 – Laje do Krajéu, caminhada de São João, Aldeia Vila de Cimbres.....	111
Fotografia 11 - No centro,o ex-Cacique Zé Pereira, vestido para festa religiosa, [1970?].	113
Fotografia 12 – “Seu Medalha” com o tacó na Busca da Lenha de São João.....	114
Fotografia 13 – Terreiro na Aldeia Pedra d'Água, Festa das Crianças.....	116
Fotografia 14 - Terreiro na Aldeia Sucupira.....	117
Fotografia 15 – Terreiro na Aldeia Vila de Cimbres.....	118
Fotografia 16 – Terreiro na Aldeia Guarda.....	118
Fotografia 17 – Centro Social São Miguel, Aldeia Vila de Cimbres.....	119
Fotografia 18 – Jurema Preta, território indígena Xukuru do Ororubá.....	126
Fotografia 19 – Ponto Riscado, Terreiro Pedra d'Água	153
Fotografia 20 – Índia com tatuagem “Sino Salomão”. Caminhada em 20/05/2017.....	155
Fotografia 21 - Escultura do “Cacique Encantado Xikão”, Aldeia Pedra d'Água.....	163
Fotografia 22 – Espaço Mandaru na Aldeia Pedra d'Água.....	164
Fotografia 23 – Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira.....	186
Fotografia 24 – Imagem de Padre Cicero e Nossa Senhora da Graça, Terreiro da	

Sucupira.....	195
Fotografia 25 – Santuário de Nossa Senhora da Graça, devoção do Terreiro da Sucupira..	196
Fotografia 26 – Fogueira em devoção a São João, Aldeia Vila de Cimbres.....	202
Fotografia 27 - Casamento Eduardo e Marciene, Igreja Nossa Senhora das Montanhas....	206
Fotografia 28 – Casa Amarela de João Jorge, espaço sagrado na Aldeia Sucupira.....	212
Fotografia 29 – Altar ou Peji do Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira.....	215
Fotografia 30 – “Toca do Caboclo Brabo”, Terreiro de Ritual Sagrado da Sucupira.....	221
Fotografia 31 – Terreiro de Ritual Sagrado, “Complexo Religioso” Terreiro Boa Vista	235
Fotografia 32 – Peji, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.....	236
Fotografia 33 – Barraca do Bem Viver, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.....	241
Fotografia 34 – Espaço da Sementeira, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.....	242
Fotografia 35 – Casa das Sementes, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.....	245
Fotografia 36 – Primeiro Ponto de Força, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista....	249
Fotografia 37 – Segundo Ponto de Força, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista....	249
Fotografia 38 – Xeker Jetí, Casa da Cura, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista...251	
Fotografia 39 - Maloca Laje dos Caboclos, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.257	
Fotografia 40 – Laje dos Caboclos, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista	259

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Aldeamentos indígenas existentes em Pernambuco no século XIX (1857).....	35
Quadro 2 – Registros antropológicos e históricos sobre os índios Xukuru do Ororubá.....	39
Quadro 3 – Religiões da população residente cor ou raça indígena, religião total, em Pernambuco, quesito religião, Censo Demográfico 2010, IBGE.....	74
Quadro 4 – Representação da Pertença Religiosa dos índios entrevistados na pesquisa.....	81
Quadro 5 - Comparação de Toré do povo Kalankó e Xukuru do Ororubá.....	105
Quadro 6 - Comparação de Toré do povo Tumbalalá, Xokó e Xukuru do Ororubá.....	106
Quadro 7 – Hibridação do ponto de abertura do Ritual Sagrado com o ponto de abertura do Catimbó.....	143
Quadro 8 – Panteão mítico da Umbanda proposto por Renato Ortiz.....	150
Quadro 9 – Panteão da Religião do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá.....	158
Quadro 10 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado de “Oxóssi” com o Ponto da Umbanda “Oxóssi Caboclo Roxo”	167
Quadro 11 – Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Meu Pai Oxalá” com a música popular brasileira “Meu Pai Oxalá” e o Ponto de Umbanda “Ponto de Oxalá”	170
Quadro 12 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Oxóssi” com o Ponto “Oxóssi” do Catimbó-Jurema em Recife.....	171
Quadro 13 – Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Quem manda na mata é Oxóssi” com o Ponto de Umbanda “Oxóssi”	172
Quadro 14 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Oxóssi” com o Ponto da Umbanda “Oxóssi Rainha”	172
Quadro 15 – Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Mamãe Oxum” com o Ponto de Umbanda “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira”	173
Quadro 16 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Coroa de Oxum” com o “Ponto de Oxum” da Umbanda.....	173
Quadro 17 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Mãe d’Água” com o “Ponto do Caboclo Gentil” da Umbanda.....	174
Quadro 18 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Cosme e Damião” com o Ponto “A sua casa cheira” da Umbanda.....	175
Quadro 19 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Cosme e Damião” com o Ponto “Eh, Cosme e Damião chegou” da Umbanda.....	176

Quadro 20 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado Jurema com o Ponto da Umbanda da Cabocla Jurema.....	177
Quadro 21 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado Jurema com um Ponto da Umbanda Cabocla Jurema e um Toré Potiguara.....	177
Quadro 22 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado Pomba Gira Cigana com um Ponto da Umbanda Pomba Gira Cigana na Estrada.....	181
Quadro 23 – Hibridação do Ponto dos Baianos do Ritual Sagrado com o Ponto dos Baianos da Umbanda.....	183
Quadro 24 – Pontos de Abertura I do Ritual Sagrado.....	217
Quadro 25 – Pontos de Abertura II do Ritual Sagrado.....	218
Quadro 26 – Ponto Hibridizado dos “Encantados Baianos” do Ritual Sagrado com o Ponto Baianada 11 da Umbanda.....	218
Quadro 27 - Hibridação do Ponto de Toré Pitaguary com o Ponto de Toré do Povo Xukuru do Oroubá.....	219
Quadro 28 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado com o Ponto de Abertura “Barravento” da Umbanda.....	220
Quadro 29 – Hibridação das práticas rituais nas cerimônias religiosas da Religião do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá oriundos do Catimbó e da Umbanda.....	224
Quadro 30 – Pontos da Religião do Ritual Sagrado em devoção à Mata.....	232
Quadro 31 – Pontos da Religião do Ritual Sagrado em devoção à Mata.....	232
Quadro 32 – Pontos de abertura da Religião do Ritual Sagrado.....	235

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES.
CCLF	Centro de Cultura Luiz Freire
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CISXO	Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá
COPIXO	Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHU	Instituto Humanitas UNICAP
IR4	4 Inspeção Regional (Recife)
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
ONGS	Organizações Não Governamentais
SDH	Secretaria de Direitos Humanos
SAGI	Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Território Indígena
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UNICAP	Universidade Católica de Pernambuco
UPE	Universidade de Pernambuco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1 - OS ÍNDIOS “XUKURU” E A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL..	29
1.1 As missões e as aldeias religiosas e o projeto de exploração colonial português.....	32
1.2 Existem povos indígenas em Pernambuco?.....	36
1.3 A história contemporânea dos índios Xukuru do Ororubá.....	40
1.3.1 <i>Os missionários do Oratório e a fundação do Aldeamento do Ararubá.....</i>	<i>45</i>
1.3.2 <i>O processo de extinção do antigo Aldeamento de Cimbres.....</i>	<i>50</i>
1.3.3 <i>O boi e o doce “consumindo” os índios Xukuru e as matas da Serra do Ororubá.....</i>	<i>51</i>
1.3.4 <i>O Serviço de Proteção ao Índio e as mobilizações pelo direito às terras.....</i>	<i>53</i>
1.3.5 <i>A Constituição de 1988 e a liderança política do Cacique “Xikão”</i>	<i>54</i>
1.3.6 <i>A retomada da Aldeia Pedra d’Água em 1990.....</i>	<i>58</i>
1.4 O Terreiro Pedra d’Água: uma nova “Topografia Religiosa” para a Religião do Ritual Sagrado.....	60
1.5 A Festa de Reis.....	66
1.6 A Pedra do Rei ou a Pedra do Reino.....	69
CAPÍTULO 2 – A RELIGIÃO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ	71
2.1 A Religião Indígena e o Censo Demográfico de 2010	72
2.2 O Pajé Xukuru do Ororubá: Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”.....	74
2.3 As religiões do povo Xukuru do Ororubá: qual pesquisar?.....	78
2.4 O conceito do Sagrado e o conceito da Religião.....	83
2.5 Por que utilizamos a expressão “Religião do Ritual Sagrado”?.....	85
2.6 A tensão dialógica entre a Religião Indígena e a Católica no processo histórico.....	89
2.7 A importância dos contatos interétnicos na formatação do Ritual Sagrado.....	101
2.7.1 <i>O Toré como sinal diacrítico da identidade dos “índios do Nordeste”</i>	<i>102</i>
2.7.2 <i>O Toré no Ritual Sagrado na Laje do Conselho.....</i>	<i>107</i>
2.7.3 <i>As caminhadas religiosas e a Laje do Krajéu.....</i>	<i>111</i>
2.8 Terreiro do Ritual Sagrado: “uma usina de força espiritual”.....	114
2.8.1 <i>O Surgimento dos Terreiros do Ritual Sagrado.....</i>	<i>116</i>
2.8.2 <i>Elementos simbólicos da Celebração do Ritual Sagrado.....</i>	<i>120</i>
2.8.3 <i>A Jurema Sagrada: entre a Natureza vegetal e a “encantada”</i>	<i>120</i>
CAPÍTULO 3 - O PROCESSO DE HIBRIDAÇÃO NA CONFIGURAÇÃO DA RELIGIÃO DO RITUAL SAGRADO	128
3.1 Pesqueira e o Território Indígena: um caminho de tensões dialógicas.....	131
3.2 As Festas Religiosas e as relações entre os sistemas simbólicos religiosos	133
3.3 A hibridação religiosa dos “Encantados” nas religiões afro-brasileiras e indígenas..	137
3.3.1 <i>A Santidade, o Culto dos Caboclos e o Catimbó, uma nova “geografia celeste”</i>	<i>139</i>
3.3.2 <i>Os “Caboclos” e “Mestres” no Catimbó-Jurema no Recife.....</i>	<i>145</i>
3.3.3 <i>Os “Seres Encantados” no Tambor de Mina no Maranhão e na Umbanda do Sul...145</i>	<i>145</i>
3.3.4 <i>O surgimento da Umbanda e as influências nas práticas religiosas indígenas.....</i>	<i>147</i>
3.3.5 <i>A Hibridação do Ponto Riscado da Umbanda no Ritual Sagrado.....</i>	<i>151</i>
3.3.6 <i>A presença do “Sino Salomão” entre os participantes do Ritual Sagrado</i>	<i>154</i>

3.4	A pluralidade religiosa e os “Encantados de Luz” do Povo Xukuru do Ororubá.....	157
3.4.1	<i>Os “Encantados” da Religião Indígena Xukuru do Ororubá.....</i>	159
3.4.2	<i>O “Encantado” Xukuru do Ororubá “Cacique Mandaru”</i>	161
3.4.3	<i>O Espaço Mandaru.....</i>	163
3.4.4	<i>Os Orixás metamorfoseados na Religião Xukuru do Ororubá.....</i>	165
3.4.5	<i>Os “Mestres” e as “Mestras” no Ritual Sagrado.....</i>	178

CAPÍTULO 4 – O TERREIRO OU OURICURI DO RITUAL SAGRADO NA ALDEIA SUCUPIRA.....185

4.1	O Surgimento do Terreiro na Aldeia Sucupira	186
4.2	A retomada das terras na Aldeia Sucupira.....	191
4.3	A liderança João Jorge e o encantamento no “Caboclo Tunaré”	192
4.4	A hibridação no Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira.....	194
4.5	“Nossa Senhora da Graça” no Terreiro da Sucupira: dupla pertença religiosa e diálogo inter-religioso.....	195
4.6	As múltiplas pertenças do índio João Carlos, médium do Terreiro da Sucupira.....	200
4.7	A celebração do casamento no Ritual Sagrado	204
4.8	A topografia religiosa do Terreiro na Aldeia Sucupira	208
4.9	A liturgia ou celebração do Ritual Sagrado no Terreiro da Sucupira.....	211
4.9.1	<i>A Casa de João Jorge.....</i>	212
4.9.2	<i>O centro do Terreiro e o Altar ou Peji na Aldeia Sucupira.....</i>	213
4.9.3	<i>A “Toca” do Caboclo Brabo.....</i>	220

CAPÍTULO 5 – O “COMPLEXO RELIGIOSO” DO TERREIRO DA BOA VISTA NA ALDEIA COURO DANTAS.....226

5.1	A reativação do Terreiro da Boa Vista.....	232
5.2	O Complexo Religioso do Terreiro da Boa Vista.....	238
5.3	A Barraca do Bem Viver.....	240
5.4	A Sementeira.....	242
5.5	A Casa das Sementes.....	244
5.6	A “Área de Apresentação” com os “Pontos de Força”	248
5.7	Xeker Jetí: a Casa da Cura.....	250
5.8	O Bem Viver, a Agricultura do Sagrado e o Xeker Jetí.....	253
5.9	A Maloca da Laje dos Caboclos.....	257
5.10	A Laje dos Caboclos.....	258
5.11	O Urubá Terra: encontro de agricultura e partilha de sementes tradicionais.....	261
5.12	O Encontro dos Sábios: Lonji Abaré (poder de observação).....	265
5.13	A Bacuroa da Aldeia Couro Dantas.....	270

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....273

REFERÊNCIAS.....280

APÊNDICE.....295

INTRODUÇÃO

Por isso, a primeira coisa que deve ser questionada é o valor daquilo que a cultura hegemônica excluiu ou subestimou para constituir-se.

Néstor Canclini
Culturas híbridas.

Neste estudo, buscamos realizar uma etnografia tratando da Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá, habitante na Serra do Ororubá em Pesqueira e Poção, que reelaboraram sua tradição religiosa desde a primeira retomada de terras na Aldeia Pedra d'Água em 1990. O objetivo desta pesquisa é analisar o processo de configuração da Religião do Ritual Sagrado, como denominam os citados indígenas, após a mobilização e retomadas das terras em poder de invasores, principalmente com o retorno do direito à liberdade das práticas religiosas garantida pela Constituição de 1988. As práticas religiosas indígenas foram perseguidas e invisibilizadas pelos invasores por séculos, desde a formação do “Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas” em 1671.

Durante muitos anos, a Religião Indígena no Brasil e principalmente no Nordeste foi negada como expressão histórica, social e cultural. Os representantes da cultura religiosa judaico-cristã hegemônica trataram a Religião Indígena como uma “coisa menor”: “uma dança”, “um culto”, “um ritual”, “um folclore”, “uma seita”, um “catimbó”. Junto com o processo de negação da identidade étnica dos índios na Região Nordeste instaurava-se a proibição da liberdade de crença e práticas religiosas dos povos indígenas. A defesa da nossa Tese vem apresentar as mobilizações e o empenho dos índios Xukuru do Ororubá em retomar, além de suas terras invadidas por fazendeiros, a sua Religião Indígena fundada na crença na força dos “Encantados de Luz” e da natureza sagrada expressa através da “jurema”, planta ritual importante na cosmologia das práticas religiosas dos índios em Pernambuco e no Nordeste brasileiro.

O estudo em perspectiva

A antropóloga Vânia Fialho (1998) foi a primeira pesquisadora na década de 1990 que, a partir da Dissertação de Mestrado sobre o processo da identidade étnica, territorialização e demarcação da terra indígena Xukuru, apontou algumas características da Religião Indígena, quase não publicada devido ao tamanho das perseguições realizadas por

parte dos fazendeiros invasores da terra indígena. A pesquisadora foi a primeira a assistir aos Rituais e às Festas Sagradas, inclusive registrando em estudos acadêmicos as primeiras declarações do Pajé Pedro Bispo Rodrigues sobre os “rituais sagrados secretos” realizados pelo seu povo, como também descrevendo de forma inicial a cosmologia religiosa do povo Xukuru.

O Centro de Cultura Luiz Freire organizou em 1997 o livro *Xukuru Filhos da Mãe Natureza: uma história de resistência e luta*, elaborado pelos professores indígenas e lideranças do povo Xukuru. A obra apresentou a história e a organização social dos índios Xukuru a partir das narrativas elaboradas pelo próprio povo. No livro, a Religião Indígena Xukuru recebeu um tópico específico de forma sintética e até hoje a obra é discutida nas escolas no território do povo Xukuru do Ororubá.

As pesquisas sobre a morte e o processo de mitificação do Cacique “Xikão”¹, elaborados por Estevão Martins Palitot (2003) na Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais na UFPB e por Aloys L. Wellen (2002) no livro intitulado *O regresso: o difícil regresso à mãe natureza: o caso do povo Xukuru do Ororubá*, possibilitaram a compreensão da metamorfose mítica do “Cacique Xikão” no “Cacique Encantado Mandaru”. A publicação da biografia *Mandaru – a história de vida do Cacique Xikão Xukuru (PE)*, organizada por Kelly Oliveira (2018) para o projeto “Os brasis e suas memórias”, contribuiu para compreender o processo de formação política, a trajetória do “Cacique Xikão” e a dedicação às mobilizações pela retomada e demarcação da terra indígena Xukuru.

A antropóloga Rita Neves (2005a) em sua Tese de Doutorado descreveu as festas religiosas enquanto dramas e performances na reelaboração da identidade étnica dos índios Xukuru frente à disputa pelo poder da gestão territorial. A pesquisa de campo e Tese que elaborou foram marcados pelo impacto da tentativa de assassinato (2003) do Cacique Marcos Luidson (filho de “Xikão”) em um conflito interno envolvendo o grupo dos índios “Xukuru de Cimbres” e “Xukuru do Ororubá”. O Toré foi analisado pela pesquisadora como um instrumento utilizado no embate de disputas políticas para dar autenticidade e legitimidade ao grupo que desejava legitimar-se no poder, representados pelo Cacique, Pajé e lideranças das aldeias. É importante destacar que a pesquisadora elaborou o primeiro levantamento dos aspectos de devoção religiosa à Serra do Ororubá relacionados aos lajedos e grandes pedras na representação religiosa para a cosmologia dos índios Xukuru do Ororubá.

¹ Francisco José de Araújo foi uma liderança indígena muito importante nos processos de mobilizações, demarcações e retomadas das terras pelo povo Xukuru do Ororubá. Foi assassinado no Bairro “Xucurus” em 20/05/1998, por um pistoleiro a mando de fazendeiros. O seu nome é grafado e reconhecido em todo território indígena como o Cacique “Xikão”.

Em 2005, a jornalista Kelly Oliveira defendeu em Ciências Sociais/UFPB a Dissertação de Mestrado intitulada *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*, publicada em forma de livro (EDUFPE, 2013). A pesquisadora analisou a imbricação entre o poder político e religioso no processo de fortalecimento da identidade étnica e nas mobilizações pelo direito às retomadas das terras pelos indígenas. A pesquisadora registrou o surgimento dos novos Terreiros após a primeira retomada na Aldeia da Pedra d'Água em 1990.

As pesquisas que resultaram em duas Dissertações de Mestrado sobre a Educação Escolar Indígena Xukuru, uma na área de educação de Eliene Amorim de Almeida (2002), intitulada *A política de Educação Escolar Indígena na década de 1990: limites e possibilidades da escola indígena*, e a outra na área de Sociologia de Heloisa Eneida Cavalcante (2004), nomeada *Reunindo as forças do Ororubá: a escola no projeto de sociedade do povo Xukuru*, possibilitaram a compreensão da importância do papel da escola na retomada dos valores “tradicionais” indígenas, principalmente nas discussões sobre a temática e práticas religiosas do Ritual Sagrado no território Xukuru do Ororubá.

Em 2008, o historiador Edson Silva apresentou a sua Tese de Doutorado intitulada *Xukuru: memória e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988, no qual* o pesquisador descreveu e analisou neste recorte histórico os processos de conflitos, mobilizações e resistência dos índios pelo direito à retomada de suas terras em um estudo baseado numa ampla pesquisa documental, como também fundamentando-se nas memórias individuais e coletivas registradas por meio da história oral daqueles indígenas. O citado pesquisador ainda publicou diversos artigos em periódicos, capítulos de livros e livros tratando sobre a historiografia dos índios Xukuru do Ororubá, inclusive sobre aspectos da Religião Xukuru, como no artigo tratando da devoção a Nossa Senhora das Montanhas intitulado “‘Nossa mãe Tamaim’. Religião, reelaboração cultural e resistência: o caso dos Xukuru do Ororubá” (2002).

Observamos na leitura nas diversas pesquisas publicadas sobre o território dos índios Xukuru do Ororubá uma lacuna, a ausência de um estudo aprofundado referente à construção dos Terreiros e do processo de retomada das práticas rituais, na configuração de uma liturgia e cosmologia para a Religião Indígena do Ritual Sagrado, como denominam os indígenas.

A nossa pesquisa buscou contribuir com o tema, utilizando como fundamentação teórica as discussões realizadas nas Ciências da Religião e as possibilidades de interface com outros campos de estudos. Assim, utilizamos diferentes aportes teóricos e metodológicos para melhor compreensão do fenômeno religioso pesquisado, que aos poucos revelava mudanças e

permanências nos aspectos simbólicos e nas práticas rituais no processo de retomada e reencantamento dos espaços sagrados na Serra do Ororubá, desde a primeira retomada de terras em 1990.

A orientação teórica

O caminho teórico percorrido para elaboração desta Tese foi ancorado nas Ciências da Religião em diálogos com métodos e técnicas de pesquisa de outras áreas do conhecimento. Por estarmos pesquisando especificamente um povo indígena em Pernambuco, adotamos para o nosso estudo o conceito de “territorialização” do antropólogo João Pacheco de Oliveira (2015), para problematizar as categorias “índios do Nordeste” e “índios misturados”. As mobilizações dos índios pelos direitos às terras possibilitou um outro olhar acadêmico sobre os “índios do Nordeste”, anteriormente categorizados apenas pelo vínculo à paisagem geográfica e ao modo de produção no Agreste e Sertão na Região. A emergência de uma população indígena mobilizando-se por seus direitos constitucionais também favoreceu o movimento de fortalecimento da identidade étnica de povos reconhecidos e outros que surgiram, que não seriam mais tratados como “índios misturados”, sem nome e sem território.

No Brasil, foram contabilizadas 305 etnias indígenas falando 274 línguas por todo país (IBGE, 2012a). O grupo ou categoria conceitual “índios do Nordeste” se trata de um conjunto de povos que vai além de uma simples demarcação geográfica pelo clima adverso, onde vivenciaram uma história colonial de exploração da mão de obra para o projeto de expansão dos domínios portugueses. Segundo Oliveira (2015), os “índios do Nordeste” passaram por processos de territorialização e foram transformados em coletividades organizadas com identidades socioculturais tensionadas constantemente por agentes externos, missões religiosas e órgãos do Estado brasileiro, que influenciaram na reelaboração e reorganização sociocultural de cada povo, frente aos embates políticos e históricos envolvendo as questões fundiárias. Assim, o povo Xukuru do Ororubá por meio destes (des) encontros fronteiriços interétnicos e interculturais reelaborou suas expressões socioculturais e religiosas nas negociações com os agentes externos, o que provocou diversos processos de hibridização e reelaboração religiosa.

Na abordagem e compreensão do processo de configuração da Religião do Ritual Sagrado, utilizamos o conceito de hibridação proposto pelo antropólogo Néstor García Canclini e utilizado nas Ciências Sociais. A hibridação é um processo sociocultural resultado de uma “combinação” de “estruturas ou práticas discretas” existentes de forma isoladas e que

geram novos objetos, práticas e estruturas sociais e/ou religiosas (CANCLINI, 2015). Para Canclini (2015), o fundamental é compreender o processo de hibridação, situado no contexto histórico, político e social, nos embates dos conflitos de poder envolvidos, nos (des) encontros interétnicos e interculturais entre os agentes sociais. Isto é muito mais significativo que apenas descrever um suposto “produto hibridizado”.

Em seu livro *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* (2015), o antropólogo apontava para necessidade de pesquisar os povos nativos na América Latina inseridos no contexto da Modernidade e ainda evidenciava as propagações de processos de hibridações durante o século XX. O autor cita como exemplo a Umbanda e a sua força de metamorfose no campo religioso brasileiro. Na pesquisa, constatamos a influência e os processos de “umbandização” ou de reelaboração da Umbanda na Religião do Ritual Sagrado entre o povo Xukuru do Ororubá.

Para embasar os percursos de negociações, reelaborações e retomadas das práticas religiosas do povo Xukuru do Ororubá, recorreremos também as reflexões do antropólogo social Roberto DaMatta (2001), que enfatizou no seu livro *O que faz o brasil, Brasil?* a capacidade do povo brasileiro em negociar, em criar estratégias impensáveis para construir percursos religiosos, equacionando numa mesma religião símbolos religiosos aparentemente inconciliáveis. Da mesma forma, o teólogo e filósofo José Bittencourt Filho (2003) defendeu o conceito de uma “matriz religiosa brasileira” (em livro publicado com o mesmo nome) formada pelas disputas e enfrentamentos no processo histórico dos sistemas simbólicos religiosos do catolicismo ibérico, da magia europeia, das religiões indígenas e das religiões africanas, metamorfoseadas ou hibridizadas em outras religiões ou religiosidades. O aporte teórico destes dois autores em conjunto com a abordagem de Néstor Canclini (2015) contribuiu para compreendermos a tessitura das tramas das teias das práticas religiosas elaboradas nos contatos das redes interculturais e interétnicas que possibilitaram o tear dos fios simbólicos no processo de retomada da Religião Indígena Xukuru do Ororubá.

A pesquisa e o método etnográfico

A Tese foi delineada e construída a partir de pesquisas bibliográficas, da pesquisa qualitativa e do método etnográfico, uma vez que discutimos como os índios Xukuru do Ororubá construíram e continuam a ressignificar a sua Religião Indígena, considerando uma diversidade de fatores e agentes sociais que elaboraram e ainda tecem esse processo histórico, social, cultural e religioso.

Segundo o antropólogo Clifford Geertz (2013), a etnografia possibilita que a análise antropológica seja o exercício de uma ciência interpretativa, buscando compreender os seres humanos nas suas complexas teias de significados simbólicos construídos nas relações socioculturais.

A pesquisa etnográfica é marcada por uma descrição densa da cultura, na qual o pesquisador depara-se com uma diversidade de estruturas e relações conceituais imbricadas, “[...] muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem de, alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (GEERTZ, 2013, p. 7).

Como defendeu o antropólogo Urpi Montoya Uriarte (2012), a teoria e a prática antropológica são indissociáveis. O caminho do trabalho etnográfico é atravessado o tempo todo pela teoria. Organizamos, portanto, a nossa pesquisa de acordo com a divisão das fases do trabalho etnográfico em campo, como proposto por Uriarte (2012).

A primeira fase da pesquisa com o método etnográfico foi realizada a partir da leitura bibliográfica para o aprofundamento da temática, como também buscamos informações sobre a população a ser estudada. Utilizamos a pesquisa bibliográfica para conhecer o estado da arte da Religião Indígena Xukuru, uma vez que, para Deslauriers e Kérisit (2008), este método é indispensável para a apropriação dos conhecimentos produzidos, como também das teorias e instrumentos metodológicos que serão aplicados ao fenômeno investigado.

Elegemos dentro da abordagem da Antropologia Social as reflexões de João Pacheco de Oliveira (2015) para fundamentar e analisar historicamente a categoria emergência étnica sobre os “Índios do Nordeste” a partir do seu conceito de “territorialização”. Toda abordagem com relação ao contexto sociocultural da modernidade, no qual está inserido e imbricado o Ritual Sagrado Indígena, marcado por múltiplas redes de comunicação e teias culturais, foi realizada com o aporte teórico dos conceitos de “Cultura Semiótica” de Clifford Geertz (2013), de “Identidade Cultural” de Stuart Hall (2002) e de “Hibridação” por Néstor Canclini (2015).

A nossa pesquisa de campo sobre a Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá foi confrontada com as informações e dados levantados nos estudos realizados por diversos pesquisadores que debruçaram-se sobre o citado povo, dentre os quais: Clarissa Lima (2013), Edson Silva (2008), Rita Neves (2005a), Vânia Fialho (1998), Kelly Oliveira (2013).

Na segunda fase do nosso estudo, realizamos a pesquisa etnográfica com o trabalho de campo. Segundo Uriarte (2012), o método etnográfico é marcado pelo mergulho profundo na vida cotidiana do outro. Dessa forma, uma das técnicas indispensáveis à pesquisa etnográfica

foi a observação participante, pois desafia e promove uma fusão de horizontes entre pesquisador e pesquisado. Sendo indispensável ao pesquisador aprender a lidar e dialogar com as pessoas, pois o trabalho de campo provoca uma desestabilização do nosso modo de pensar, uma vez que sempre irá surpreender o pesquisador (URIARTE, 2012). Ainda, é importante ressaltar que a observação participante não transforma o pesquisador em um “nativo”, mas facilita o processo de captação das ações e discursos no ato, no *locus* da pesquisa (GOLDMAN, 2006).

A observação participante foi uma das técnicas utilizadas na pesquisa etnográfica que possibilitou a coleta de informações e as análises das expressões do Ritual Sagrado, pois contribuiu para a compreensão dos significados e da exteriorização das vivências religiosas dos indígenas nas festas e nos terreiros elencados como fontes para nossa pesquisa. Todo processo de observação participante foi registrado. Assim, de acordo com o antropólogo José Guilherme Cantor Magnani (1997), o velho e bom caderno de campo ainda é um instrumento indispensável para as pesquisas.

As fotografias foram utilizadas como outro instrumento de registro documental, como um complemento de captação de dados, uma vez que possibilitaram o registro da vivência religiosa de maneira tangível. Para o antropólogo Peter Loizos (2002, p. 141), a fotografia pode ser utilizada como “[...] uma documentação da especificidade da mudança histórica”. Para tal, inserimos no segundo, terceiro, quarto e quinto capítulos fotografias exemplificando as mudanças religiosas observadas com os processos de hibridação entre símbolos religiosos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras com a liturgia da Religião do Ritual Sagrado. No quarto capítulo, utilizamos fotografias de um casamento para evidenciar a retomada e os registros da “tradição litúrgica” na Religião Indígena, no qual o casal indígena permitiu a ação. Não enquadrámos nenhuma posição, ângulo ou montagem artificial para o registro. O mesmo seguiu conforme o curso regular do matrimônio realizado na Igreja Católica e no Terreiro. É importante ressaltar que só utilizamos o registro fotográfico quando foi autorizado pelas lideranças religiosas. O fenômeno religioso pesquisado revelou a observação da comunicação de “Seres Encantados” e há momentos nas celebrações em que esta ação não pode ser registrada. Não fotografamos ou filmamos nenhum médium em transe com os “Encantados de Luz”.

Segundo o psicólogo social Martin Bauer (2002), os dados verbais da música e do som sempre foram utilizados nas pesquisas nas Ciências Sociais. Em nossa pesquisa, captamos e transcrevemos os “pontos” e “torés” cantados no Ritual Sagrado como “indicadores culturais” (BAUER, 2002) de hibridação e reelaboração religiosa, do arcabouço musical que

fundamenta a narrativa da “Encantaria Xukuru” e embala as celebrações rituais públicas e privadas.

Magnani e Aquino (2012), afirmaram que uma boa observação participante tem que ser planejada através da “prática etnográfica”, implicando na elaboração de cada fase do projeto: a consulta bibliográfica, a ida ao campo com todos os instrumentais organizados para realizar a “experiência etnográfica”, o encontro com o outro. As observações participantes no campo ocorreram durante o transcorrer dos anos 2016 e 2017. Porém, não foi descartado o material obtido nos anos 2013, 2014 e 2015 nas incursões e observações participantes realizadas nas festas e rituais. Pesquisamos as seguintes festas religiosas em 2016: Festa de Reis - 01 de janeiro; Festa de São João - 23 de junho; Festa de Nossa Senhora das Montanhas/Mãe Tamaim: 02 de julho. Observamos também mais dois momentos importantes na reelaboração dos ritos no processo social, político e religioso do povo Xukuru do Ororubá: a Festa do Dia das Crianças em 12 de outubro (a data foi fortalecida a partir do momento em que os índios Xukuru do Ororubá assumiram a gestão das escolas da Educação Básica na área indígena); a Celebração dos ritos em memória do Cacique “Xikão”, realizados anualmente em 20 de maio, correspondendo ao dia do assassinato dessa expressiva e reconhecida liderança Xukuru.

Em entrevista, segundo os índios Francisco de Assis (Aldeia Sucupira) e Iran Neves (Aldeia Couro Dantas), elencamos a abertura dos Terreiros para realização do Ritual Sagrado. Os primeiros terreiros abertos com o processo das retomadas das terras foram: Terreiro na Aldeia Pedra d’Água (1990); Terreiro na Aldeia Sucupira (1990); Terreiro da Aldeia de Vila de Cimbres (aproximadamente 2001). Depois surgiram os terreiros mais novos, abertos após as retomadas das terras: Terreiro na Aldeia Cana Brava; Terreiro na Aldeia Cajueiro; Terreiro na Aldeia Couro Dantas; Terreiro na Aldeia Pé de Serra de São Sebastião; Terreiro na Aldeia Capim de Planta; Terreiro na Aldeia Passagem; Terreiro na Aldeia Brejinho (2013); Terreiro na Aldeia Caípe (2001); Terreiro na Aldeia Santana (aproximadamente 2011) e Terreiro na Aldeia Caetano (aproximadamente 2011). Conforme dados levantados, os terreiros que realizam o Ritual Sagrado de forma permanente e contínua semanalmente são: Terreiro da Aldeia Cajueiro; Terreiro da Aldeia Vila de Cimbres; Terreiro da Aldeia Couro Dantas; Terreiro da Aldeia Sucupira.

Elencamos dois terreiros do Ritual Sagrado dos índios Xukuru do Ororubá para análise na pesquisa. O primeiro foi o Terreiro na Aldeia Sucupira, por estar entre um dos três terreiros mais antigos abertos nas matas na Serra do Ororubá nos processos de retomadas das terras. E também por ter sido o local onde, em 2013, ocorreu o nosso primeiro contato e observação

participante no Ritual Sagrado. O segundo foi o Terreiro na Aldeia Couro Dantas, por representar o grupo dos novos terreiros que surgiram após as retomadas das terras indígenas.

As observações participantes do Ritual Sagrado no Terreiro na Aldeia Sucupira e no Terreiro na Aldeia Couro Dantas ocorreram aos sábados, onde estivemos presentes alternadamente uma vez por cada mês, entre agosto de 2016 a agosto de 2017. Além da observação participante na pesquisa nos terreiros, utilizamos outros instrumentos, como entrevistas abertas e semiestruturadas com os índios. Ademais, realizamos conversas informais, antes e depois das celebrações do Ritual Sagrado, e ainda durante as festas religiosas do calendário Xukuru do Ororubá.

Para Poupart (2008), quando se opta por entrevistas como instrumento de coleta de dados, é necessário observar além da questão epistemológica o aspecto ético e político. Esse instrumento possibilita o aprofundamento das condições vivenciadas no cotidiano dos entrevistados. As entrevistas abertas e semiestruturadas possibilitaram compreender como o Ritual Sagrado foi elaborado e ressemantizado nos terreiros e festas religiosas, por meio da reconstrução das memórias coletivas (HALBWACHS, 2013) pelos índios Xukuru do Ororubá. Foi elaborado um modelo para entrevistas semiestruturadas composto por um roteiro com nove questões (Apêndice B) realizadas com os índios escolhidos. As entrevistas foram realizadas no Centro Social São Miguel, localizado na Aldeia Vila de Cimbres, nos terreiros da Boa Vista e da Sucupira e nas moradias nas aldeias dos entrevistados. As entrevistas foram gravadas com aparelho de som digital e transcritas para as análises posteriores.

Na análise das transcrições, utilizamos o método proposto por Spink (1999), consistindo na leitura do material transcrito intercalando a escuta do áudio gravado nas entrevistas. Desta forma, não passaram despercebidos os aspectos afetivos que emergiram da discursividade oral. Na dimensão analítica das entrevistas coletadas, utilizamos a recomendação de uma análise hermenêutica profunda proposta pelo antropólogo Clifford Geertz.

Para Geertz (2013), todo texto antropológico é uma interpretação. O pesquisador constrói uma leitura do discurso social e religioso através dos conceitos que fundam o *ethos*, a visão de mundo e a conduta dos sujeitos. Apesar de compreender que a construção de toda prática discursiva é marcada por “[...] elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos” (GEERTZ, 2013, p. 13).

De acordo com as narrativas encontradas nos estudos publicados sobre a história do povo Xukuru, buscamos selecionar os entrevistados com informações para a análise dos processos sociais e práticas religiosas que possibilitaram a abertura dos terreiros nas matas e a

retomada da Religião do Ritual Sagrado. No segundo capítulo, consta a relação dos entrevistados na página 85.

Por fim, como a terceira e última fase do trabalho etnográfico (URIARTE, 2012), realizamos a escrita, a narrativa etnográfica, a partir de uma análise comparativa e interpretativa entre as observações de campo e as entrevistas, com os dados e informações da pesquisa bibliográfica sobre o povo Xukuru do Ororubá, para compreender como ocorreu o processo de construção da Religião Indígena Xukuru, no formato do Ritual Sagrado com a retomada e reencantamento dos terreiros do povo Xukuru do Ororubá (1990-2017).

O percurso da pesquisa

O trabalho de pesquisa que resultou nesta Tese foi realizado durante os anos de 2015, 2016 e 2017. O nosso primeiro contato com o povo Xukuru do Ororubá ocorreu por meio de atividade de extensão promovida pelo Instituto Humanitas, da Universidade Católica de Pernambuco em 2013. Enquanto grupo de estudantes e professores, ficamos hospedados por dois dias na Aldeia Sucupira, na casa paroquial, onde reside o Padre Francisco durante o intervalo de suas atividades religiosas no território indígena.

Conhecemos o Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira e ficamos impressionados com a Religião Indígena apresentada aos nossos olhos. Estávamos matriculados no Curso do Mestrado de Ciências da Religião e pesquisávamos as representações sociais das religiões afro-brasileiras para os estudantes das escolas estaduais na cidade do Recife. Percebemos de pronto no citado Terreiro um diálogo, uma imbricação e uma reelaboração de vários símbolos religiosos de outros sistemas simbólicos que juntos desenhavam a Religião Indígena Xukuru do Ororubá. A partir daquele ano, passamos a frequentar o território indígena e as festas religiosas com a apresentação da professora indígena Renata da Hora e do Padre Francisco. É importante ressaltar que, enquanto servidor público lotado na Secretaria de Educação do Governo do Estado de Pernambuco, viajamos na delegação dos estudantes que representava Pernambuco durante a Conferência Infanto-juvenil pelo Meio Ambiente, realizada em Brasília também no ano de 2013. E foi assim que conhecemos a professora indígena Renata da Hora e a estudante índia Francisca, moradora na Aldeia Couro Dantas.

Entre os anos de 2014 e 2015, visitamos o território indígena na Serra do Ororubá pesquisando para escrever um artigo sobre a Religião do Ritual Sagrado. Em 2015, com a

seleção para a primeira turma do Curso de Doutorado em Ciências da Religião, fomos aprovados com o Projeto de Pesquisa sobre “A Religião Indígena Xukuru”. Entre 2016 e 2017, foi planejada e realizada a nossa pesquisa de campo de forma sistematizada, mas não desconsideramos os dados observados e coletados desde 2013. Observamos as festas de destaque do calendário Xukuru: a Festa de Reis (06/01), a Assembleia Xukuru (17 a 20/05), a Festa de São João (23 e 24/06), a Festa de Nossa Senhora das Montanhas (02/07) e incluímos por sugestão do Padre Francisco a observação da Festa de Nossa Senhora da Graça (08/08), como parte especificamente do calendário das festividades existentes do povo Xukuru do Ororubá. Elegemos dentre os terreiros de Ritual Sagrado existentes no território o mais antigo, o Terreiro da Sucupira, e o mais novo, o Terreiro da Boa Vista, que estão com atividades semanais de liturgia aos sábados. O Terreiro da Pedra d’Água é considerado o espaço sagrado matriz de todos os outros terreiros, mas onde só ocorrem atividades nos momentos das grandes festas e eventos de destaque para o povo, como durante a formação de estudantes da rede escolar indígena e na celebração de casamentos pelo Pajé.

Observamos sistematicamente os Rituais Sagrados nos Terreiro na Sucupira e na Boa Vista durante os anos de 2016 e 2017, como também tivemos a oportunidade de assistir a uma liturgia no Terreiro do Jatobá (2016), localizado na Aldeia Vila de Cimbres. Entrevistamos 18 índios e índias, pessoas consideradas pelos indígenas como fundamentais na orientação e condução da liturgia da Religião Indígena Xukuru. Entrevistamos os índios mais antigos na atividade de pajé, bacurau e gaiteiro, como também as lideranças religiosas dos terreiros pesquisados e mais quatro índios (as) participantes de cada terreiro de Ritual Sagrado. O Vice-Cacique “Zé de Santa” e “Dona Zenilda” foram entrevistados representando o povo Xukuru do Ororubá. Destacam-se o Pajé Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”; a sua sucessora² e médium³ Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”; o representante do coletivo religioso do Terreiro da Boa Vista Iran Neves Ordonio e a liderança da Aldeia e do Terreiro da Sucupira José Jorge de Melo, “Seu Dezinho”; Quitéria Severo da Hora, liderança religiosa do Terreiro da Aldeia Caípe; o gaiteiro⁴ Antônio Monteiro Leite, “Seu Medalha”; o Bacurau⁵

² “Seu Zequinha” anunciou como sua sucessora a irmã Maria José Martins da Silva, conhecida como “Dona Lica”. A índia é médium, parteira e trabalha na área da saúde no território indígena. É moradora da Aldeia São José, e desde menina recebe a visita dos “Encantados de Luz” para revelar a “ciência das matas” (CISXO, 2012).

³ Adotamos o termo médium para designar os índios e índias que entram em transe, uma vez que é usado como categoria nativa por todo o povo, apesar de não figurar no livro *Xukuru filhos da mãe natureza*. Neste livro, os professores Xukuru (1997, p. 62) definem “Tuxás” como “[...] um grupo de mulheres que acompanham o Pajé nos seus trabalhos ligados a religião”. O termo Tuxá, no cotidiano dos Terreiros raramente é usado para nomear as pessoas que entram em transe para a comunicação com os “Encantados”.

⁴ Gaitero é a função religiosa exercida por um índio que vai tocar o memby (flauta). O som abre as festas religiosas do povo Xukuru do Ororubá em devoção aos “Encantados de Luz”.

Adjá Marculino de Lima, “Seu Adjá” e a Bacuroa Angela Neves Pereira, “Bela”. O quadro completo com todos os entrevistados consta no segundo capítulo, no qual discutimos a pertença religiosa dos entrevistados.

Organização dos capítulos

Organizamos a Tese em cinco capítulos, tratando da história do povo Xukuru do Ororubá e da formatação da Religião do Ritual Sagrado, tomando por referências bibliográficas escritores, historiadores e antropólogos, como também a pesquisa de campo que realizamos.

No primeiro capítulo, apresentamos a história dos índios Xukuru, desde a chegada dos padres Oratorianos no século XVII com a formação do aldeamento até a transformação em Vila de Cimbres. Na sequência, discorremos sobre a destituição da Vila e o início das invasões e apropriações das terras indígenas por fazendeiros até mobilizações e retomadas das terras pelos índios na década de 1990, inspirados na Carta Magna de 1988.

No segundo capítulo, problematizamos o conceito do ‘sagrado’ e apresentamos a Religião Indígena Xukuru em uma abordagem a partir das Ciências da Religião que considera “o sagrado” como um constructo humano. Nessa parte, apresentamos os dados do Censo Demográfico sobre a Religião Indígena no Brasil e em Pernambuco, como também expomos a cosmologia da Religião do Ritual Sagrado.

Apresentamos no terceiro capítulo, os “processos socioculturais” (CANCLINI, 2015) de encontros e desencontros, as reelaborações culturais e religiosas entre as diversas práticas religiosas, a partir de vários sistemas simbólicos religiosos que redesenharam as configurações da Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá.

Tratamos no quarto e quinto capítulos com maior densidade os relatos etnográficos da pesquisa de campo, embora os capítulos estejam permeados por descrições e análises de observações sobre os rituais nos terreiros, nas festas religiosas e nas assembleias do povo Xukuru do Ororubá. As práticas discursivas coletadas durante a pesquisa foram utilizadas em todos os capítulos da Tese.

Por fim, nas considerações finais, ratificamos as principais arguições apresentadas ao longo do texto, além de problematizar a força dinâmica e criativa envolvida na reelaboração de uma religião enquanto processo antropológico, histórico, político e social. Nas reflexões

⁵Bacurau (índio) ou Bacuroa (índia) é a função religiosa desempenhada pela pessoa que vai abrir e “puxar os pontos” e o Toré nas celebrações da Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá.

sobre esta tessitura textual, apresentamos as contribuições teóricas desta pesquisa para os estudos da religião dos povos indígenas em Pernambuco e no Nordeste, primordialmente na área das Ciências da Religião.

CAPÍTULO 1 - OS ÍNDIOS “XUKURU”⁶ E A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL

As pesquisas arqueológicas registram a presença de populações paleoíndias há mais de 12 mil anos no território brasileiro: “a população era densa, pelo menos na região Nordeste, a partir de 8 mil anos” (GUIDON, 1992, p. 52). A arte rupestre é um dos registros da presença dos povos pré-históricos em boa parte da região Nordeste, especificamente “[...] nas rochas dos abrigos rupestres do Seridó, no Rio Grande do Norte, do SE do Piauí e nas serras da Chapada Diamantina, na Bahia [...]” (MARTIN; ASÓN, 2001, p. 32). A grande concentração de pinturas e gravuras rupestres no Brasil encontra-se no Parque Nacional da Serra da Capivara, Piauí. As pesquisas arqueológicas indicam que a região foi habitada há pelo menos 500 séculos (PESSIS, 2002).

Em 1492, com a expansão marítima em curso, os europeus começaram a invasão (chegada) aos territórios do “Novo Mundo”. Os povos nativos foram nomeados genericamente de índios. No ano de 1500, os portugueses, ao aportarem em terras brasileiras, encontraram vários povos indígenas habitando a terra, quase dois milhões de índios. O primeiro contato dos europeus foi feito com os tupis do litoral, principalmente com “[...] os tupinambás da Bahia, carijós de Pernambuco e tamoios que, aliados aos franceses ofereceram forte resistência aos portugueses” (SILVA, 1990, p. 64).

Os grupos indígenas estavam distribuídos

[...] em várias nações, pertencentes, em sua maioria, a dois troncos: os tupi-guarani com ampla distribuição pelo litoral, ligados por variantes da língua geral, o tupi; e os arawak, distribuídos pela Amazônia ocidental, a leste dos rios Negro e Madeira até os altiplanos da Bolívia e Peru, e ao norte até as Antilhas (SILVA, 1990, p. 64).

Os Tupi-Guarani no século XVI encontravam-se distribuídos pela região da “[...] bacia Paraná – Paraguai, desde a lagoa dos Patos até Cananéia (caso guarani), e pela extensa faixa litorânea desde Iguape até o Ceará (caso tupi) de onde desalojaram progressivamente os que chamavam ‘Tapuias’” (VAINFAS, 1995, p. 44).

Segundo o historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva (1990, p. 64), os índios “Tupi-Guarani”, ao chegarem à região Nordeste, encontraram os índios “Tapuios – bárbaros”

⁶ A palavra “Xukuru” está em destaque, uma vez que durante o período colonial na região onde atualmente habitam os “Xukuru”, os seus antepassados foram citados em registros históricos com grafias diversas: Sucuru, Jucurius, Xukuru (SILVA, 2017).

com quem travaram guerras intertribais. Expulsos, os Tapuia seguiram em direção oeste para o centro do Brasil. O autor destaca ainda outro grupo indígena denominado caraíba, que se deslocou da proximidade do rio Xingu, “[...] na Amazônia, atravessaram as Guianas e atingem as Antilhas, onde dominam a população local” (SILVA, 1990. p. 65).

A nomenclatura dos índios em Tupi e Tapuia foi utilizada pelos cronistas e narradores coloniais como um conceito simplificador da diversidade populacional indígena, estabelecendo assim o binômio Tupi-Tapuia. As relações interétnicas entre os povos indígenas ocorriam através de trocas de produtos, do casamento e da guerra. Logo, os portugueses passaram a permutar com eles armas de fogo, ferragens, espelhos, bugigangas. Contudo, seu intento era, principalmente, incentivar as guerras intertribais. O resultado foi uma mudança nos objetivos bélicos dos índios Tupinambás. Antes, estes guerreavam e aprisionavam os inimigos para comê-los em seus rituais de vingança. No entanto, com o apoio e a interferência europeia, o que era cerimonial se tornou uma prática de tráfico dos índios prisioneiros.

Os pesquisadores Beatriz Dantas, José Sampaio e Maria do Rosário Carvalho (2002) afirmaram que o território brasileiro tal qual nós conhecemos hoje é uma invenção do século XVIII. Não havia no século XVI uma unidade territorial. Os contornos do Nordeste tal qual conhecemos hoje:

[...] só se tornariam nítidos no contexto do empreendimento colonial e no da própria nacionalidade brasileira emergente, a partir do século XVIII, marcados pelo processo histórico da sua marginalização, com a descoberta das minas e consequente deslocamento do polo econômico para Sudeste (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 2002, p. 431).

O etnólogo Curt Nimuendaju registrou de fontes diversas mais de oitenta etnônimos dos povos indígenas que habitavam na área do sertão nordestino. Dantas, Sampaio e Carvalho (2002, p. 433) reconhecem a falta de grandes dados etnográficos destes povos do sertão. Porém, propõem a noção da formação de um conjunto étnico e histórico identificados como os índios do Nordeste, caracterizados como “[...] os diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII”.

No primeiro encontro entre os portugueses e a população nativa, tudo era “singelo”. Pero Vaz de Caminha⁷ escreveu a El Rey no ano de 1500, anunciando as boas impressões que tivera dos nativos:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto (CAMINHA, 2019, p. 03).

No momento em que os nativos se recusaram a contribuir com a política colonialista portuguesa, as relações amistosas de trocas de quinquilharias por serviços foram transformadas em relações permeadas por tensões, conflitos e guerras. O índio passou a ser representado como preguiçoso, depravado, pagão, canibal e extremamente violento.

Apesar da proibição da escravização indígena no período colonial, os índios eram obrigados a coletar pau-brasil, abrir caminhos nas matas virgens e construir fortes e igrejas. Também desempenharam o papel de trabalhadores domésticos, nos engenhos e nas minas de salitre (OLIVEIRA, 2008). Na cidade de Olinda, em 1570, o número de índios era o dobro da população local, devido à concentração de aldeamentos em torno da cidade. Frei Vicente de Salvador descreveu o processo de abordagem e seleção dos índios para fixação nos aldeamentos:

Com certos enganos e com algumas dádivas de roupas e ferramentas (...) abalavam aldeias inteiras e em chegando à vista do mar, apartavam os filhos dos pais, os irmãos dos irmãos e ainda às vezes a mulher do marido (...). Todos se serviam deles em suas fazendas e alguns os vendiam, porém com a declaração de que eram índios de consciência e que não lhes vendiam senão o serviço. Quem os comprava, **pela primeira culpa ou fugida, os ferrava na face**, dizendo que lhe custaram seu dinheiro e eram cativos (apud OLIVEIRA, 2008, p. 51, grifo nosso).

Segundo Oliveira (2008), criou-se no Brasil um mercado paralelo de escravos indígenas através das “tropas de resgate”, que eram expedições armadas realizadas sob o pretexto de libertar índios aprisionados destinados aos rituais de antropofagia. Os “resgatados” eram distribuídos entre os colonos das cidades. A “guerra justa” também foi outra estratégia utilizada para capturar os indígenas para escravização e para confiscar as suas terras fortalecendo o processo de colonização. As justificativas da guerra apresentadas pelos portugueses contra os indígenas eram as mais diversas, incluindo a recusa da catequização, o

⁷ Os portugueses desembarcavam no Brasil ainda mergulhados na concepção medieval da chegada ao “paraíso celestial”, mas também guiados pela proposta belicosa de conversão dos infieis.

impedimento da passagem pelos caminhos, o roubo do gado e os “prováveis” ataques às suas fazendas e povoações.

Devido aos conflitos entre os colonos e os jesuítas, pois os primeiros acusavam os índios de inviabilizar a colônia, o impasse provocou a elaboração do Regimento das Missões de 1580. Este regime nas aldeias obrigava os indígenas a dividirem o seu tempo de trabalho entre os colonos, a missão e a Coroa Portuguesa.

1.1 As missões e as aldeias religiosas e o projeto de exploração colonial português

As intervenções europeias invasivas provocaram profundas alterações nas práticas socioculturais e religiosas dos povos nativos. As religiões indígenas no Brasil foram reelaboradas pelos índios como estratégia de resistência contra a violência portuguesa. O antropólogo Clifford Geertz (2013) discutiu a cultura a partir de uma perspectiva da semiótica, da construção humana dos símbolos, da tensão dialógica entre:

[...] sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamara símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 2013, p. 10).

O antropólogo Ulf Hannerz (1997), corroborando com a ideia de Geertz (2013), defendeu a concepção de “cultura em fluxo”, uma vez que ela é construída no encontro dos agentes, principalmente nas regiões de fronteira. O autor problematizou a cultura concebendo-a em termos processuais. As missões religiosas católicas, defendendo o projeto de exploração colonial português, constituíram-se uma das matrizes de maior contato e influência na reelaboração das religiões indígenas. Logo, os índios compreenderam que:

[...] para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la (HANNERZ, 1997, p. 12).

Para o historiador Eduardo Hoornaert (1979), as missões religiosas foram fundamentais na efetivação do processo de colonização portuguesa em terras brasileiras. Várias ordens religiosas estiveram à frente dos aldeamentos em diversas regiões do litoral ao sertão, dentre as quais destacamos os Jesuítas, os Franciscanos, os Beneditinos, os Carmelitas,

os Mercedários, os Capuchinos e os Oratorianos, estes últimos atuando principalmente nos sertões do Rio São Francisco e no Agreste pernambucano. Os movimentos missionários promoveram a divulgação da língua Tupi, em continuidade ao sistema de aldeamento iniciado em 1553 com a fundação dos colégios e seminários em terras brasileiras.

Importante também registrar a união estratégica e belicosa entre as forças políticas de Mem de Sá⁸, Governador da Bahia (1556), e o Padre Jesuíta Manuel da Nóbrega, pois acumularam muitas riquezas e foram responsáveis pela morte de vários índios, alimentando o sistema escravocrata no mercado clandestino.

Numa realidade mais concreta, ela produziu o efeito de possibilitar a criação dos engenhos de açúcar, consequência direta das matanças de indígenas e da redução deles à escravidão. No fim da sua vida, em 1572, Mem de Sá possuía diversos engenhos no Recôncavo, ‘com sua escravaria da terra e alguma de Guiné’. Sua filha ficou sendo uma das mais opulentas senhoras de Lisboa, a famosa condessa de Linhares (nobilitação) (HOORNAERT, 1979, p. 48).

As missões estabeleceram as aldeias e favoreceram a ocupação dos chamados sertões, expandindo o império econômico português. Segundo Oliveira (2008), as aldeias missionárias construídas no século XVII foram destinadas à catequese dos índios. Com a expulsão dos Jesuítas foram transformadas em vilas, tornando-se centros cerimoniais e políticos.

A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2013) escreveu que, no período colonial, nos aldeamentos, ocorreram as grandes metamorfoses identitárias dos povos indígenas. Os índios fizeram destes locais “espaços de resistência”, além de ressocialização, troca e reelaboração étnica. Nos aldeamentos, a “cultura em fluxo” (HANNERZ, 1997) constitui uma nova forma, não sendo mais indígena nem mesmo europeia. Tudo isso sendo amalgamado com uma nova língua geral: o Tupi.

Os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Apesar de todos os seus males, eram, além de portugueses e cristãos, espaços dos índios, pois assim foram por ele considerados, como sugerem as lutas que empreenderam por sua manutenção até o início do século XIX. Ao ingressar numa aldeia, muitas etnias do Brasil misturavam-se num espaço único de administração lusa, e, na condição de aldeados, os índios passavam a compartilhar uma experiência nova e comum, que os colocava em condição ímpar em relação aos demais segmentos sociais da colônia. Transformaram-se, rearticulando valores e tradições, para se adaptar ao novo mundo em formação, o que

⁸ Segundo Hoornaert (1979, p. 48), a escolha e nomeação de Mem de Sá por Dom João III tinha como propósito a concretização do povoamento e extração da cana-de-açúcar nas terras brasileiras. Porém, defendiam que, para plantar cana, era necessário “eliminar” os índios.

permite percebê-los como grupo étnico e social específico, portador de identidade e características próprias constituídas ao longo do processo de vivência e contato na nova situação colonial (ALMEIDA, 2013, p.136).

De acordo com Hannerz (1997), ratificando a ideia de Almeida (2013), é possível caracterizar os aldeamentos enquanto “espaços intermediários” de (des)encontro entre os grupos indígenas, que buscavam a sobrevivência frente a belicosidade e catequização portuguesa. Nestes “espaços de interstícios”, os índios buscaram por meio da resistência ressintetizar suas culturas e identidades.

A expansão colonial portuguesa se efetuou de forma irregular e diversa por todo o Nordeste. A colonização do sertão teve como marco o Rio São Francisco⁹ e seus afluentes: o Panema, o Moxotó e o Pajeú (ARRUTI, 1995). O chamado sertão era visto no período da colonização como um mundo da barbárie, habitado por índios selvagens e que deveriam ser transformados em cristãos e em súditos do Rei (ALMEIDA, 2013). A conquista do sertão nordestino foi estimulada pela administração portuguesa em 1667, convidando os bandeirantes paulistas para a busca de ouro e pedras preciosas no leito do São Francisco. Neste processo, ocorreram três estratégias de captura da mão de obra indígena.

A primeira estratégia foi a Guerra Justa, uma ação militar caracterizada pelos portugueses como “defensiva” contra os ataques dos indígenas. Essa busca por mão de obra indígena compulsória criou o trabalho escravo indígena. Houve resistência, alongando as guerras pelos séculos XVII e XVIII. Um exemplo foi a chamada “Confederação dos Cariris” em 1664, rebelião indígena que iniciou no Rio Grande do Norte e alastrou-se pela Paraíba, Ceará e Pernambuco. A resistência durou mais de 10 anos, com a participação de aproximadamente 10.000 índios (ARRUTI, 1995, p. 64). Após a morte dos índios como resultado da guerra, foram estabelecidos povoados nas sesmarias para criação de gado, constituídos por homens livres e pobres, além de índios “amansados e apesados”.

A segunda estratégia foi a Conversão. Houve o confronto entre militares e religiosos, pois, na visão destes, os índios eram percebidos como mão de obra livre e estavam reunidos em território sob seu controle religioso, nos aldeamentos. Segundo Arruti (1995, p. 64), foram os jesuítas os primeiros religiosos a fundar aldeamentos em 1650, no leito do rio São Francisco. Outras ordens religiosas também participaram do processo de conversão dos

⁹ “O São Francisco começa a ser ‘subido’ depois de vencida a primeira resistência indígena na sua embocadura, em 1572” (ARRUTI, 1995, p. 63).

“gentios”: capuchinhos, oratorianos¹⁰ e franciscanos. Devido às reformas pombalinas impostas no século XVIII e aos conflitos entre jesuítas e fazendeiros:

[...] é extinta a escravidão indígena e é retirado o poder dos missionários sobre os aldeamentos, em 1755. Como complemento nessas medidas e para dar sentido a elas, em 1758 ordena-se a transformação dos aldeamentos em vilas e dos missionários em párocos e, em 1775, passa-se a incentivar os casamentos mistos, entre portugueses e índios (FARAGE, 1991, HOORNAERT, 1992, apud ARRUTI, 1995, p. 65).

E a terceira estratégia foi a Mistura, que consistia em transformar os indígenas em brasileiros, trabalhadores rurais integrados à economia nacional. A Lei de Terras de 1850 propunha a libertação dos escravos, buscando assim promover a reordenação da população rural para entrada no modo de produção capitalista.

Apresentamos abaixo o quadro com o levantamento dos aldeamentos existentes em 1857. O antropólogo José Maurício Arruti (1995) identificou o registro de oito aldeamentos em Pernambuco.

Quadro 1 – Aldeamentos indígenas existentes em Pernambuco no século XIX (1857).

Aldeamentos	Localização	Área	População
Escada	Comarca de Vitória, margem oriental do Rio Ipojuca, a dez léguas de Recife.	Quatro léguas em quadro, invadida em duas.	212 habitantes distribuídos em 68 famílias.
Barreiros	Comarca de Rio Formoso, margem sul do Rio Una, a 23 léguas de Recife.	Quatro léguas em quadro, quase totalmente invadida.	460 habitantes distribuídos em 191 famílias.
Cimbres	Comarca do Brejo da Madre de Deus, entre a Serra do Ororubá e o Rio Ipojuca, a 64 léguas de Recife.	Sem medição oficial, com cerca de três por duas léguas.	789 habitantes distribuídos em 238 famílias.
Águas Belas	Comarca de Garanhuns, margem norte do Rio Ipanema, a noventa léguas de Recife.	Os marcos foram arrancados pelos vizinhos.	382 habitantes distribuídos em 96 famílias.
Baixa Verde	Comarca de Flores, a 110 léguas de Recife.	Uma légua tomada inteiramente.	Habitantes dispersados por fazendeiros vizinhos.

¹⁰ “Os oratorianos fundam cinco aldeias em Pernambuco e no Ceará, também na metade do século XVII, mas passam, poucos anos depois, a restringir sua ação aos trabalhos ‘deambulatorios’ transferindo alguns de seus aldeamentos para os franciscanos” (ARRUTI, 1995, p. 65).

Brejo dos Padres	Comarca de Tacaratu, a 120 léguas de Recife.	Duas léguas em quadro com donos de moendas de cana.	290 habitantes distribuídos em 98 famílias.
Assunção	Comarca de Boa Vista, numa grande Ilha do Rio São Francisco, a 128 léguas de Recife.	Cinco léguas na maior largura da ilha, além de outras ilhas para plantações.	177 habitantes distribuídos em 64 famílias.
Santa Maria	Comarca de Santa Maria, a 132 léguas de Recife.	Três ilhas contíguas do Rio São Francisco.	124 habitantes distribuídos em 29 famílias. Reagrupadas depois de uma “guerra justa”.

Fonte: Informações coletadas em Arruti (1995).

As terras do aldeamento de Cimbres, onde atualmente habitam os Xukuru do Ororubá, foram esbulhadas¹¹ pela Câmara Municipal. No aldeamento de Baixa Verde, foi assassinado o diretor e mais sessenta índios, e o restante dos habitantes foram dispersos com extrema violência.

A extinção dos aldeamentos com base na Lei de Terras de 1850 promoveu uma demarcação de lotes familiares, além de uma vasta comercialização. Por exemplo, as terras do povo Pankararu foram distribuídas entre jagunços, fazendeiros, políticos e ex-escravos¹². Desta forma, a oligarquia também se livrou de qualquer ônus proveniente da escravidão negra (ARRUTI, 1995).

As disputas pelas terras dos aldeamentos geraram fatos inusitados, como embates judiciais envolvendo párocos católicos. Muitos deles pleiteavam terras que teriam sido doadas às “santas” da Igreja Católica Romana. Nessa concepção, as terras deveriam, por direito, ser entregues aos religiosos.

1.2 Existem povos indígenas em Pernambuco?

A temática indígena no Nordeste sempre foi objeto de discussões e muitas controvérsias, uma vez que envolve muita violência na disputa política pelo direito à terra. Ao longo do processo histórico, não há como negar as mobilizações dos índios Xukuru¹³ pelas terras que seus antepassados habitaram na Serra do Ororubá.

¹¹ Retirada de um direito que lhe é próprio, despejado das terras.

¹² Segundo Arruti (1995), em 1877, foram emancipados 1.406 escravos, sendo relocados em lotes familiares.

¹³ Em referência ao povo indígena Xukuru do Ororubá, escrevemos com a inicial maiúscula, usando a letra “K” e no singular quando nos referimos à coletividade indígena. E grafamos “xukurus”, em minúsculo e no plural,

A história da retomada das terras pelo povo Xukuru do Ororubá é marcada por perseguições e mortes de indígenas. Uma onda de violência e assassinatos, perpetrada por latifundiários na região, provocou a morte de cinco índios e um advogado da FUNAI, entre 1992 e 2003, com um rastro de emboscadas e atentados contra as lideranças indígenas (PALITOT, 2008).

A partir do momento em que esse povo indígena assumiu a luta pelas terras tradicionais, foi construído um histórico de morte com os seguintes assassinatos: o filho do Pajé, em 1993; o Procurador da FUNAI, Geraldo Rolim, por apoiar a luta indígena, morto em 1995; o Cacique Xikão, em 1998; Chico Quelé, liderança política, em 2001; Josenildo José dos Santos e José Adeilson Barbosa da Silva, em 2003 (SOUZA, 2008, p. 142).

Assim, no transcorrer da história, desde o estabelecimento do aldeamento até a reconquista das terras, os índios Xukuru enfrentaram situações de extrema crueldade pelos detentores do poder econômico e sociopolítico. Nos Anais Pernambucanos, encontramos uma referência a um documento público de 1863:

Mortos os índios, esartejavam-se os cadáveres no meio da rua, e ficavam os quartos expostos aos cães; outros foram impressados como sacos de algodão, e desde então não cessou a perseguição a esses miseráveis, com processos, recrutamentos e mortes. E tudo isto, para se tomar as terras desses infelizes, que desesperados se vão expatriando (apud OLIVEIRA, 2013, p. 30).

Um tema vem sendo discutido há anos nas rodas de conversas entre a oligarquia na região do Agreste e Sertão pernambucano: a autenticidade da identidade indígena do povo Xukuru. Os grandes latifundiários sempre procuraram caracterizar os indígenas como descendentes, remanescentes, caboclos, mestiços, mas nunca como povo indígena, ambicionando um impedimento jurídico ao acesso e direito às terras indígenas na Serra do Ororubá em Pesqueira/Poção (SILVA, 2008).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2015) problematizou a categoria “índios do Nordeste” para além de uma localização apenas geográfica e descritiva, e também tencionou a “categoria índios misturados” para evidenciar os povos indígenas que, nesta região, se mobilizaram pelo direito às terras onde habitam para o plantio e sua sobrevivência.

quando citarmos indivíduos indígenas. Regra essa de acordo com a “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA em 14/11/1953, publicada na Revista de Antropologia (vol. 2, n 2, São Paulo, 1954, p. 150-152) e utilizada nos estudos acadêmicos sobre a temática indígena.

Segundo os dados do Censo Demográfico de 2010 (FUNAI, 2015), os índios em Pernambuco residentes em terras indígenas correspondem a 31.836 índios (52,2%), enquanto 29.159 índios estão fora dos limites das áreas indígenas, perfazendo uma população total de 60.995 índios.

Atualmente em Pernambuco são conhecidos os: Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankaikwá, Pankará, Pankararu, Pankararu Entre Serras, Pipipã, Tuxá, Truká, Xukuru do Ororubá e Xukuru de Cimbres (SILVA, 2013, p. 86). Segundo levantamento realizado por Oliveira (2008), quinze povos indígenas foram extintos em Pernambuco: Abacatiara, Areás, Avis, Caririvasu, Caririyóu, Coripós, Dzubukuá-Kariri, Garanhum, Ichú, Ituaça, Mariquito, Pimenteiras, Tamaquiús, Vaipeba e Vouvê.

Como apresentado em parágrafo anterior, a categoria “Índios do Nordeste” vai além de uma classificação técnica que descreve um conjunto de povos com a localização geográfica de clima adverso e pela marca colonial de exploração da mão de obra no projeto de expansão dos domínios portugueses na construção das suas histórias. O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2015) contribui para ampliação da discussão sobre a categoria “índios do Nordeste” e “índios Misturados” no campo da etnografia indígena, discutindo o processo da força e manipulação política e jurídica desde a presença colonial até as oligarquias ruralistas na apropriação das terras indígenas, promovendo uma descaracterização e invisibilidade dos povos indígenas. Em contraponto, os indígenas reagem a esta situação com mobilizações, organizando um processo social e político de “emergência étnica” e “reconstrução cultural”, que “[...] abrange tanto a emergência de novas identidades, como a reinvenção de etnias já conhecidas” (OLIVEIRA, 2015, p. 21).

Assim, Oliveira (2015) propõe a “noção de territorialização” para apresentar a resistência dos povos indígenas como motor de um novo processo de “reorganização social”. A comunidade indígena se tornou uma coletividade organizada com sua identidade étnica bem demarcada. Os índios vivenciaram tensões provocadas constantemente por agentes externos, missões religiosas e órgãos do governo brasileiro. Em reação a estas intervenções, os indígenas desencadearam estratégias de reelaboração e reorganização sociocultural como forma de enfrentamento aos embates políticos e históricos envolvendo as graves questões fundiárias.

Os “Índios do Nordeste” foram submetidos e afetados por mais de dois séculos pelos processos de territorialização. Logo, percebe-se que os (des) encontros entre o povo Xukuru e os agentes externos favoreceram processos de hibridação e reelaboração sociocultural e religiosa.

O processo de relações com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) introduziu entre os índios Xukuru três papéis: o Cacique, o Pajé e o Conselheiro, que seria o membro do Conselho Tribal. A partir desta estrutura imposta, o povo Xukuru do Ororubá reelaborou esta organização e propôs sua própria forma de organização política e social. Além dos cargos de “Cacique”, “Vice Cacique” e “Pajé”, criaram o “Conselho de Lideranças”, composto por 24 representantes eleitos pelas Aldeias e confirmados no Ritual Sagrado junto aos “Encantados”. Criaram também a “Comissão Interna” (1992), formada por doze lideranças para deliberar sobre problemas urgentes, e a “Associação Xukuru do Ororubá” (1991), que é administradora dos recursos financeiros captados em parceria com projetos de instituições públicas e privadas. Para atender às demandas da área da Educação, foi criado o “Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá - COPIXO” (1997) e, para a saúde, o “Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá - CISXO” (1997). Em 2001, foi instituída a “Assembleia Xukuru”, uma homenagem à memória póstuma da atuação do Cacique “Xikão”, cujo objetivo é o encontro anual do povo para deliberar sobre suas necessidades e decisões políticas para todo o ano (COELHO, 2017).

No quadro abaixo, estão expressos os primeiros registros antropológicos e históricos que reconheceram a existência da identidade étnica dos índios Xukuru e posteriormente dos Xukuru do Ororubá.

Quadro 2 – Registros antropológicos e históricos sobre os índios Xukuru do Ororubá.

Pesquisadores	Período Histórico	Registros
Curt Nimuendajú	1934	O antropólogo registrou a presença de 50 índios Sukurú , ressaltando que existiam “índios puros”. Ainda descreveu que poucos apresentavam um fenótipo indígena. Como resultado da sua presença entre os indígenas, levou três panelas de cerâmica e algumas fotografias para o Museu Nacional no Rio de Janeiro.
Estevão Pinto	1935-1938	O pesquisador destacou que os Sukurús habitavam a Paraíba e a Serra do Arubá em Cimbres – PE, caracterizando-os como Shucuru – caboclos mesclados.
Cícero Cavalcanti	1944	O sertanista do SPI afirmou a existência de 2.191 índios, residindo nas Aldeias: Cana-Brava, Brejinho, Caldeirão, Jitó, Lagoa-Machado, Sítio do Meio, Riacho dos Afetos. Estabeleceu um padrão de fenótipo para os “índios puros”, caracterizados como aqueles que tinham cor bronzeada, mãos e dedos curtos, cabelos lisos, pretos, grossos e arrepiados, e também que se apresentavam imberbes (sem pelos no corpo). Ainda descreveu que os índios eram proibidos de realizarem seus rituais religiosos, denominados de o segredo, ou o ouricuri ou os ritos, realizados sempre às escondidas. Os

		índios eram acusados de fazerem macumba.
William Hohenthal Jr.	1951-1952	Para o antropólogo norte-americano, os Shucurú eram “remanescentes, mestiços, afro-indígenas”.
Darcy Ribeiro	1970	O antropólogo relatou em seu livro “Os índios e a civilização” que 1.500 índios viviam na Serra do Ararobá. Foram mestiçados com brancos e negros, possuíam características de sertanejos. Classificou-os como índios integrados, mestiçados, e ainda descreveu que celebravam a tradição ancestral do “Culto do Juazeiro Sagrado”.

Fonte: Quadro elaborado a partir de Edson Silva (2011).

1.3 A história contemporânea dos índios Xukuru do Ororubá

O nome da nossa tribo é tribo Xukuru do Ororubá.

Xukuru do Ororubá significa o respeito do índio com a Natureza.

Ororubá é um pau, Xukuru é Uru, um pássaro que tem na mata, que faz a ligação Xukuru do Ororubá.

O respeito do índio com a Natureza .

Essa tribo ela é composta de 1.842 famílias que corresponde a 7.842 índios, mais ou menos isso. Localizada aqui, essa Serra do Ororubá é localizada aqui, ao lado direito quem vem vindo de Recife do município de Pesqueira. Meu nome é Francisco de Assis Araújo, conhecido aqui e na aldeia e na cidade, praticamente no Nordeste como Xikão¹⁴ (XICÃO..., 1999).

Desde o século XVI, os índios Xukuru habitavam um vasto território que correspondia às regiões onde estão situadas as atuais cidades de Venturosa, Poção, Brejo da Madre de Deus, Belo Jardim e Arcoverde (distrito de Aldeia Velha). Registros históricos fazem referências de índios Xukuru habitando a região da atual cidade de Campina Grande até Sumé na Paraíba (WELLEN, 2002; SOUZA, 1998).

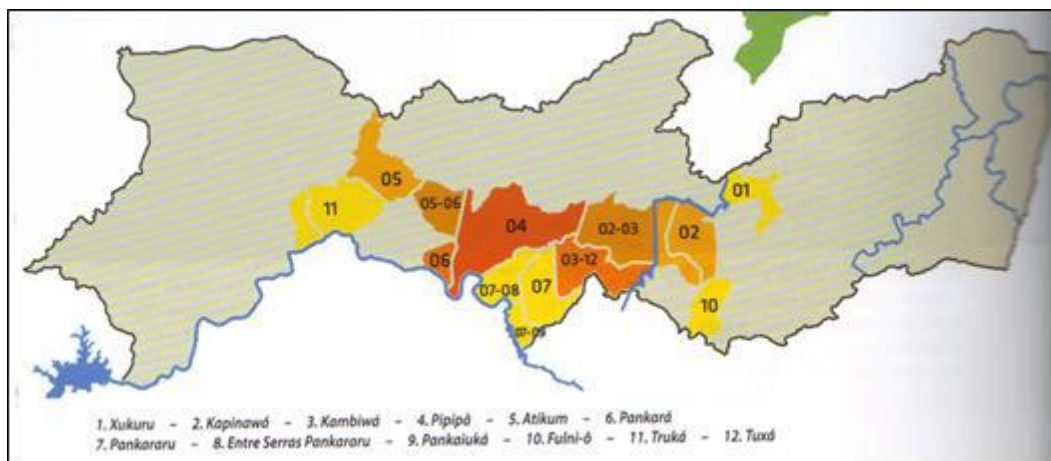
A espoliação desse território foi iniciada com a colonização portuguesa na região, consolidada durante o período do Brasil Império com a extinção do Aldeamento de Cimbres em fins do Século XIX (SILVA, 2008). A partir de mobilizações sociopolíticas, os Xukuru reconquistaram suas terras, oficialmente demarcadas pelo Governo Federal em 2001. Porém, existem indígenas Xukuru vivendo nas cidades de “[...] Venturosa, Poção, Brejo da Madre de Deus, Belo Jardim, Sanharó, Alagoinha e nos povoados de Mimoso, Ipanema e Aldeia Velha (Município de Arcoverde), que ficaram fora da demarcação do território” (ALMEIDA;

¹⁴ Adotamos a grafia do nome XIKÃO com “X” e “K” devido à forma escrita usada pelo próprio povo nos documentos distribuídos e produzidos a partir da XVI Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, realizada na Aldeia Pedra d’Água de 17 a 20 de maio de 2016. O nome de XIKÃO era Francisco de Assis Araújo e foi assassinado em 20/05/2018 a mando de fazendeiros invasores das terras indígenas, como ficou constatado nas investigações realizadas pela Polícia Federal.

MARIN, 2012), uma vez que a área demarcada e passível de sobrevivência não comportaria todos os indígenas.

O povo Xukuru se autodeclara “Xukuru do Ororubá”, para não ter sua identidade étnica confundida com os Xukuru-Kariri, que em sua maioria habitam as aldeias localizadas no município de Palmeira dos Índios, Alagoas. A terra indígena está localizada a 217 km de Recife, capital de Pernambuco. Apresentamos abaixo o mapa com a localização geográfica do território do povo Xukuru do Ororubá.

Mapa 1 – Mapa de Pernambuco e o Território Indígena Xukuru do Ororubá.



Fonte: (LEAL; ENEIDA; CAVALCANTE, 2013, p. 08).

Em 2003, devido ao acirramento histórico entre dois grupos Xukuru que disputavam o poder político no território indígena, houve uma tentativa de assassinato contra o Cacique Marcos Luidson de Araújo (conhecido como Marquinhos), que provocou a morte de dois índios, Jozenilson José dos Santos e José Ademílson Barbosa da Silva (COELHO, 2017, p. 47), que acompanhavam o Cacique. O atentado foi atribuído ao grupo dos índios posteriormente autoproclamado e oficialmente reconhecidos como do povo indígena Xukuru de Cimbres (NEVES, 2005a).

Segundo a antropóloga Vânia Souza (2007, p. 16), o grupo dos índios “Xukuru de Cimbres” registrou na sua Associação de Moradores da Vila de Cimbres indivíduos não-índios. Essa presença de não-índios foi um dos fatores que desencadearam grandes divergências políticas, reverberando sobre o conflito das discordâncias quanto ao projeto de ampliação do Santuário de Nossa Senhora da Graça, localizado na Aldeia Guarda, que pretendia atender interesses externos de empresários do turismo.

A antropóloga Rita Neves (2007) participou em 20 de maio de 2003 do dia de mobilização e afirmação política da identidade étnica dos indígenas. Neste evento, foi realizado um ato político e religioso *in memoriam* do Cacique Xikão, quando também foi lida a Carta escrita em Assembleia sobre as novas deliberações políticas do povo Xukuru do Ororubá. No ato público do alto do caminhão, em Pesqueira, no bairro “Xukurus”, em um dos fragmentos do discurso do Cacique Marcos Luidson transcrito por Neves, encontramos mais uma vez a menção aos motivos das divergências sobre a construção do complexo religioso no Santuário de Nossa Senhora das Graças.

E quando Chico Quelé, naquele momento, lá em cima, nas nossas reuniões, discutindo com a FIDEM, com o prefeito do município, com o próprio Biá, já dizia, nós somos contra a exploração através do projeto de turismo religioso. Pra vocês terem uma ideia, só estacionamento pra carro era pra 5.000 carros, redes de hotelaria, eles queriam fazer uma Aparecida do Norte no nosso território, coisa essa inconstitucional, porque a constituição brasileira não permite que se faça projetos desse porte dentro das áreas indígenas e a partir do momento que nós somos contra e Chico Quelé dizia em uma reunião, que só vai construir o que quer que seja aqui em cima se passar por cima das lideranças do povo Xukuru e o que é que acontece? Chico Quelé é assassinado e aí junto com Biá e junto com os políticos poderosos daqui de Pesqueira, daqui da região, começa essa armação dizendo que nós desviamos dinheiro e que Chico Quelé foi assassinado por conta do dinheiro (apud NEVES, 2007, p. 128).

Neves (2005a) escreveu que foram expulsas para a localidade de Mimoso 132 famílias do grupo dissidente autodenominado de “Xukuru de Cimbres”. No entanto, sabe-se que a maior parte dos índios Xukuru da Aldeia Vila de Cimbres apoiava o Cacique Marcos, o qual juntamente com o seu grupo “Xukuru da Serra” se reafirmaram a autodeclaração Xukuru do Ororubá. Assim, o povo da etnia Xukuru em Pernambuco está dividido em “Xukuru do Ororubá” e “Xukuru de Cimbres”, os quais possuem lideranças e organizações sociais distintas, além de habitarem em territórios separados.

Segundo o portal do Instituto Socioambiental – ISA (2015), o povo Xukuru perfaz uma população de 12.139 índios, de acordo com dados obtidos pela Fundação Nacional de Saúde - FUNASA no ano de 2010. Abaixo apresentamos, um mapa desenhado pelo Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá/CISXO, exposto no posto de saúde da Aldeia São José.

Mapa 2 - Território Indígena Xukuru do Ororubá, mapeamento do CISXO.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2017.

Em termos geográficos, o território indígena está localizado na Mesorregião do Agreste pernambucano, com clima ameno, fontes de água intermitentes em razão de períodos de longa estiagens e seca, mas também possui no seu território uma área semiárida, predominando o clima seco e a vegetação da Caatinga, situada entre o Agreste e o Sertão do estado. O território indígena “limita-se ao Norte com o município de Poção e com o estado da Paraíba; ao Sul com Mimoso; ao Leste com a cidade de Pesqueira e a Oeste com Arcoverde” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2015).

Atualmente, o povo Xukuru do Ororubá habita a Serra do Ororubá, uma cadeia de montanhas com cerca de 1.125 metros de altitude (ALMEIDA; MARIN, 2012) , como também alguns bairros da cidade de Pesqueira, dentre os quais “Caixa d’Água” e “Xucurus”.

Fotografia 1 - Bairro Xucurus e Caixa d'Água - Pesqueira.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Segundo o historiador Edson Silva (2008), a colonização portuguesa realizada nas terras habitadas pelos índios Xukuru ocorreu por volta de 1654, quando a Coroa portuguesa doou terras aos senhores de engenho do litoral pernambucano para criação de gado. Na atualidade, perdura entre os índios Xukuru do Ororubá a prática econômica da criação de gado. Para o antropólogo Néstor García Canclini (2015), os processos de hibridação muitas vezes são resultados da disputa pelo poder local, promovendo conexões com novas práticas sociais e econômicas no enfrentamento com o poder externo. Nessa perspectiva, é possível pensar os processos históricos na região habitada pelos Xukuru.

A colonização oficial do Urubá (região serrana e território tradicional dos Xukuru) tem início em 25 de junho de 1654, quando, em Lisboa, D. João IV, rei de Portugal, no informe de José Antonio Gonsalves de Mello, assina Alvará de Concessão ao fidalgo João Fernandes Vieira ‘da sesmaria de dez léguas de terra em redondo, a contar do último morador que se achasse para as partes de Santo Antão, em Pernambuco’ (BARBALHO Apud SOUZA, 1998, p. 36).

Em 1671, o Padre Sacramento da Ordem dos Padres Oratorianos fundou o “Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas”. Para manutenção da missão religiosa, os missionários instalaram a criação de gado, utilizando-se da mão de obra indígena nas suas fazendas de bovinos. As missões funcionavam como uma estação de “adequação

cultural” dos índios nômades, fixando-os nas terras para transformá-los em trabalhadores a serviço da Coroa, da missão e dos outros moradores (OLIVEIRA, 2008).

Segundo o historiador Eduardo Hoornaert (1979), o período glorioso das missões oratorianas nos aldeamentos foi de 1669 a 1685. É possível compreender parte da mentalidade dos religiosos da época através das palavras do Padre João Duarte do Sacramento, em 1675:

Vamos com os adultos muito devagar em os admitir ao sagrado batismo, em razão de sua inconstância, porque é gente volante e tem seu sustento e habitação por qualquer parte do sertão. Com os meninos os sucessos são maiores: nos meninos se faz muito fruto e muito serviço a Deus (Apud HOORNAERT, 1979, p. 69).

Em meados do século XIX, havia meia centena de aldeamentos, que estavam:

Espalhados tanto no litoral quanto no sertão, os aldeamentos constituíam em unidades diferenciadas das formas gerais de organização popular. Em reconhecimento à identidade indígena de seus habitantes o Estado brasileiro, a exemplo do que fizera o Estado português, dispensava-lhes o tratamento especial mediante o direito a propriedade coletiva de terras, isenção de tributos, gratuidade dos serviços religiosos, administração específica exercida por diferentes agentes sociais civis ou religiosos, que geriam os bens das aldeias e intermediavam as requisições dos índios para o trabalho e participação nas atividades militares (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 2002, p. 446).

1.3.1 Os missionários do Oratório e a fundação do Aldeamento do Ararobá

Para a historiadora Maria do Céu Medeiros (1993), a Congregação do Oratório implementou no Aldeamento do Ararobá ações que visavam a docilização e submissão dos índios Xukuru à política do Rei de Portugal, além de servir aos interesses de combate ao antissemitismo da Igreja Católica Romana.

Os padres oratorianos, além das missões itinerantes ou deambulatoriais¹⁵ pelos sertões do Ceará e de Pernambuco, instalaram currais para criação e comercialização de bois, aldeamento de índios e apropriação de várias fazendas. O couro era um produto indispensável para a feitura da embalagem de comercialização do tabaco, produto muito comercializado na Europa.

A Congregação dos Oratorianos tinha sede em Olinda, na área da produção de açúcar, mas a ordem religiosa passou a comercializar em Recife e na zona de pastoreio dos sertões.

¹⁵ Os padres se deslocavam de um lugar a outro, deambulando como missionários no exercício de conversão dos gentios à Religião Católica Romana.

No século XVII, a expressão Sertão descrevia as terras mais afastadas das cidades. Por exemplo, o engenho em Tracunhaém, próximo à atual Região Metropolitana do Grande Recife, era considerado como localizado no “sertão do Rio Capibaribe”. Corroborando com esta assertiva, a historiadora Maria Celestino de Almeida (2013) informou que todas as terras no entorno da cidade do Rio de Janeiro no período do Brasil colônia eram consideradas sertões.

No século XVII, destacaram-se nos combates contra os negros quilombolas e “índios brabos” (tapuias) os comerciantes pernambucanos: Antônio Fernandes de Matos¹⁶, Bernardo Vieira de Melo e Antônio Vieira de Melo. O português Bernardo Vieira de Melo combateu os índios do Ararobá, os tapuia dos Quesques. Por este serviço prestado a “Deus” e ao Rei de Portugal, recebeu uma sesmaria¹⁷. Juntaram-se a Vieira de Melo mais 24 comerciantes de Recife que pediram à Coroa Portuguesa terras para a criação de gado, uma vez que no litoral ocorria o cultivo da cana de açúcar. A solicitação tinha como referências os rios Capibaribe, o Ipojuca e o Una, que possibilitavam o acesso ao chamado “sertões do Ararobá, Moxotó e Pajeú” (MEDEIROS, 1993).

No projeto de colonização portuguesa, a Igreja Católica Romana e as ordens missionárias cumpriam o papel de docilizar os índios para a submissão a “Deus” e ao Rei de Portugal, utilizando uma linguagem inteligível e uma ideologia imperialista, buscando submeter índios, escravizados, pobres e donos de terras ao seu controle.

Para os missionários do século XVII e início do século XVIII, não havia separação entre o poder político e o poder religioso. O sistema do Padroado transformava os membros do clero em funcionários do Rei de Portugal. Logo, quando o dízimo era insuficiente para o sustento do religioso, o rei pagava a cômputo aos religiosos, que correspondia a um salário (MEDEIROS, 1993).

O fundador da Congregação do Oratório no Brasil foi o padre João Duarte do Sacramento, que chegou ao Brasil em 1659. Neste período, os sertões e seus currais estavam abandonados devido aos intensos combates das batalhas no litoral entre os portugueses, os índios e os holandeses. O Padre Sacramento, junto a outros religiosos, saiu em missões deambulantes de conversão, batizando até os considerados temíveis índios Janduís, inimigos

¹⁶ Antônio Fernando de Matos, mercador, doou o chão no Recife para a construção da primeira Igreja e Convento da Madre de Deus (MEDEIROS, 1993, p. 111).

¹⁷ Lote de terras doado pelo rei de Portugal no processo de colonização do Brasil. A sesmaria de João Fernandes Vieira era localizada ao lado do aldeamento fundado pelos missionários, com o objetivo de evitar ataques de índios não aldeados e ter acesso à mão de obra indígena facilitada da Aldeia do Ararobá para criação de seu gado (MEDEIROS, 1993).

dos portugueses. O grupo de missionários foi assolado por várias enfermidades e tiveram que regressar a Recife (MEDEIROS, 1993).

Em agosto de 1662, o Padre Sacramento fundou a sua Congregação em uma Ermida¹⁸ a meia légua de Olinda. A sua construção tinha como finalidade converter os gentios. Os Oratorianos fundaram aldeias em Limoeiro, Ararobá, Tracunhaém, Santo Antão e Paratibe. Nas aldeias, o missionário oratoriano utilizava o exemplo como instrumento pedagógico de conquista dos índios. Partia para a mata, cortava a madeira e trazia sobre os seus ombros. Também pescava e distribuía peixes entre os índios. Andava a pé, descalço, com vestes desgastadas e dormia com os chamados Tapuias nos seus ranchos. Segundo Medeiros (1993), provavelmente entre 1671 e 1672 a missão do Ararobá foi fundada, pois, em 1688, encontra-se um registro no qual os currais de gado estavam sendo administrados há 10 anos por um padre da ordem.

Segundo os Professores Xukuru (1997) e Souza (1998), no Aldeamento do Ararobá, conviviam pacificamente os indígenas Xukuru e os indígenas Paratió, na Vila de Cimbres, conforme relatado em um documento datado de 1777. Para sustentação de uma aldeia, era necessário o aporte de ferramentas. João Fernandes Vieira¹⁹ fazia doações consideráveis aos Oratorianos, como o Sítio Espinho Preto e diretamente ferramentas à Aldeia do Ararobá. Como contrapartida, a congregação “[...] garantia a ordem necessária aos vaqueiros de João Fernandes Vieira ou de Bernardo Vieira de Melo só para citar alguns dos mais conhecidos sesmeiros do sertão de Pernambuco” (MEDEIROS, 1993, p. 60).

Ainda segundo Medeiros (1993, p. 62), o índio “João Fernandes Vieira Ararobá” foi o primeiro chefe indígena Xukuru. Recebeu este nome após o batismo católico de conversão, e também em homenagem e reconhecimento às doações que João Fernandes Vieira fazia à Congregação do Oratório. As terras do Sítio Mimoso foram doadas para a construção da Vila de Cimbres. Posteriormente, por determinação do Diretório de Pombal em 1757 (SILVA, 2014), o nome da Aldeia de Nossa Senhora das Montanhas foi substituído por Aldeia Vila de Cimbres.

As relações entre os ricos comerciantes de Recife e os religiosos Oratorianos foram observadas por Medeiros (1993) nos registros documentais da Ordem:

¹⁸ Igrejinha ou capela construída fora de um povoado.

¹⁹ João Fernandes Vieira possuía mais de 2.000 escravizados, 16 engenhos e várias fazendas de gado (MEDEIROS, 1993, p. 111).

[...] os sítios Sapoti (66) e Couro d'Anta (67) estavam ambos dentro de uma sesmaria de João Fernandes Vieira. O primeiro ele doou aos congregados. O segundo, passou por venda ao Capitão-mor Manuel da Fonseca Rego. Quando este morreu, sua viúva pôs o sítio em leilão que foi arrematado pelo procurador da Congregação, por dois mil cruzados. Assim esse sítio foi anexado ao primeiro que confrontava com a nova aquisição. O mesmo aconteceu com os sítios Acahi e Iacarambu: um comprado, o outro doado: ambos passaram a formar uma só propriedade (MEDEIROS, 1993, p. 63).

Em 1703, um missionário da Aldeia do Ararobá comprou um novo sítio a Dona Clara Aranha Pacheco, do qual a congregação já era arrendatária. Vale destacar que o conflito em torno das terras era constante, pois colonos portugueses invadiam as plantações dos índios com o seu gado.

As queixas dos Padres, no sertão pernambucano, são dirigidas a moradores, isto é, a criadores de gado que cobiçavam terras dos índios. Já vimos que esse foi o motivo da compra de terras pelo Pe. Sacramento, para aldear os xucurus (sic) no Capibaribe. Ainda em 1700, o prepósito da congregação reclamava de moradores que forçavam os índios a procurar o seu sustento nos matos pelo fato de aqueles lhes destruírem as plantações. Foi o que ocorreu na missão de Limoeiro (MEDEIROS, 1993, p.66).

Muitas vezes o confronto era tão grave que os religiosos solicitavam a intervenção imediata do Governador, pois a Aldeia do Ararobá podia declinar na mão de invasores.

[...] quando os tapuias ohés-ohés invadiram a capitania do Ararobá (a notícia é de 15 de agosto de 1691) e mataram treze homens brancos, os índios urumarus foram chamados contra aqueles tapuias pelo governador Marquês de Montebelo. (90) A 7 de outubro de 1692, os missionários do Ararobá também estavam ameaçados e pediram socorro ao Governador (MEDEIROS, 1993, p. 67)

Para Medeiros (1993), o papel das missões era docilizar os índios, combatendo o suposto nomadismo dos povos e a sua vida comunitária, pois isso consistia em ameaça à acumulação primitiva na forma da propriedade privada. Os Oratorianos evangelizaram nas suas missões dentro de uma lógica colonial e escravista, sendo ainda responsáveis pela desobriga, ou seja, a coleta de impostos para o Rei de Portugal.

A importância de uma pessoa dependia do número de escravizados que ela possuía. Os Oratorianos possuíam escravizados na Aldeia do Ararobá:

Vimos que, como donos de currais, os Oratorianos tiveram seus escravos (e era grande a “fabrica” deles numa de suas fazendas no Ararobá, embora o

fato parece não se repetir nas demais). Consta igualmente que os tinham, em número de doze, na construção da Igreja Madre de Deus. Receberam também esmolas em escravos: com um escravo, completam o preço de compra de uma terra para estabelecerem nela uma missão no Capibaribe (MEDEIROS, 1993, p. 99).

Para os Xukuru, as palavras de ordem eram: disciplinar, adestrar e mudar hábitos comunitários dos povos. Fazia parte do processo de dominação religiosa a introdução da figura mítica do “demônio”, sendo aquele que poderia apossar-se do corpo do índio, promovendo uma pedagogia do medo e do terror.

A aldeia funcionava como agente pacificadora na relação entre os sesmeiros e os índios, e também como uma fortaleza de resistência contra os índios relutantes à colonização. Os Oratorianos defendiam a guerra justa contra os índios não aldeados. O aldeamento representava um grande canteiro de mão de obra, comandada pela Congregação do Oratório a serviço do Rei. Os missionários liberavam os índios para trabalharem nas fazendas e casas dos seus “benfeitores” portugueses. Dessa forma, as relações de escravidão eram dissimuladas, favorecendo o compadrio.

Na eclosão do movimento nativista da Guerra dos Mascates em Recife (1710-1711), ocorreram enfrentamentos entre a aristocracia rural (senhores de engenho) de Olinda e dos comerciantes (os mascates) de Recife pelo controle do poder político. A guerra terminou em 1711, com os mascates vitoriosos, sendo eleito Governador de Pernambuco Félix José Machado. Em 1712, Recife tornou-se sede administrativa do Governo de Pernambuco.

Na Guerra dos Mascates, os Oratorianos apoiaram comerciantes recifenses para também defenderem suas propriedades, uma vez que, com a decadência mercantil do açúcar em Olinda, passaram a gerenciar aluguéis e compras de imóveis, que estavam sendo muito bem avaliados em Recife. Os Oratorianos conquistaram grande prestígio após a Guerra dos Mascates e a conclusão da construção da Igreja da Madre de Deus no Recife representou o sinônimo da vitória definitiva dos mascates sobre os aristocratas rurais de Olinda. Os grandes benfeitores de toda a obra foram os ricos comerciantes recifenses.

A Ordem do Oratório conseguiu capitalização através de doações dos comerciantes, venda de gado nos currais do Ararobá, missas, doações de terras visando à compra da “salvação da alma” de muitos católicos e ainda com “[...] a cobrança do dízimo de gado era uma das fontes mais lucrativas da época” (MEDEIROS, 1993, p. 119). Desde o tempo dos Oratorianos, e ainda na atualidade, existem narrativas entre os índios Xukuru do Ororubá sobre moedas de ouro e de prata escondidas em localidades nas aldeias no território indígena na Serra do Ororubá.

Através da nova reforma e política econômica implementada pelo Marquês do Pombal, em 1758, foi decretada a liberdade dos índios. Assim, os Oratorianos resolveram vender suas terras, pois, no ano de 1764, os aluguéis em Recife eram muito mais vantajosos. Os religiosos voltaram a se concentrar nas missões deambulatórias em Recife e Olinda, além da formação educacional e religiosa de seus membros (MEDEIROS, 1993).

1.3.2 O processo de extinção do antigo Aldeamento de Cimbres

Para Edson Silva (2014), cumprindo as determinações da legislação do marquês do Pombal, no local do antigo Aldeamento do Ararobá, chamado de Nossa Senhora das Montanhas, também conhecido como Monte Alegre, foi fundada a Vila de Cimbres²⁰, em 1762. Os embates entre fazendeiros e índios se intensificaram. O posto de capitão-mor era disputado e, em 1770, “[...] foi ocupado por Manuel Leite da Silva, proprietário de uma fazenda localizada na atual Cidade de Pedra, localidade que, na época estava sob a jurisdição de Cimbres” (SILVA, 2014, p. 142).

Os grandes fazendeiros se uniram e aos poucos tomaram o poder político na Vila de Cimbres, incorporando áreas adjacentes, tendo como resultado a consolidação no poder latifundiário no século XIX. O português Antônio dos Santos Coelho da Silva ocupou o cargo de Capitão-mor, sendo considerado um dos homens mais ricos da região, com uma fazenda que tinha 500 negros escravizados, provavelmente lidando também com a exploração da mão de obra indígena (SILVA, 2014, p. 143). A população negra em contato com os índios Xukuru intercambiaram relações nas fronteiras interétnicas, resultando nas diversas influências de práticas religiosas afro-brasileiras entre os indígenas. O historiador Juscélio Alves Araújo (2008) verificou a continuidade do contato interétnico nos limites territoriais entre os índios Xukuru e a população negra que vive atualmente na “Comunidade dos Negros do Osso”. Esta comunidade quilombola organizou-se sobre a liderança de Maria Manuela da Conceição no final do século XIX e o seu território está localizado na zona rural de Pesqueira.

Para Edson Silva (2014), um dos grandes problemas nas terras envolvendo os índios e os fazendeiros foi a expansão da atividade pastoril, pois o cultivo do capim avançava sobre a

²⁰ Com relação ao nome Cimbres, Vânia Fialho Souza (2011, p. 58) observou que foi atribuído “[...] segundo uns, recordando uma povoação de nome idêntico em Portugal, segundo outros, significando na língua indígena ‘lugar de ensino’ (MACIEL, 1977, 309-10)”. Existem registros históricos que Cimbres, uma freguesia Armamar localizada no Norte de Portugal foi ocupada por romanos (PROENÇA, 2007). Também no Norte de Portugal, na região do Douro, Distrito de Viseu, existe desde 1055 a povoação São João da Pesqueira.

Caatinga e as matas na Serra do Ororubá. As terras destinadas a plantações de lavouras de subsistência eram invadidas pelas pastagens para o gado.

Com o passar dos anos, arrendatários e tradicionais famílias de Pesqueira, a oligarquia local, foram cada vez mais invadindo as terras indígenas e pressionando politicamente para o seu fim, fato que ocorreu em 1879 quando o governo imperial decretou a extinção do Aldeamento de Cimbres (SILVA, 2014). Alguns índios ficaram com a propriedade de pequenos pedaços de terras, também conhecidos como sítios. Muitos ainda tiveram suas terras compradas por fazendeiros, após muitas pressões. Assim, muitos índios passaram a participar da categoria do que Edson Silva (2014) chamou de “trabalho alugado”, trabalhando em várias atividades que surgissem: com o gado, com a plantação de capim, de milho, com o fabrico de rapadura, de mel e aguardente produzidos nas engenhocas instaladas pelos fazendeiros nas áreas mais úmidas na Serra do Ororubá.

Muitos índios Xukuru escaparam da morte e das perseguições violentas, fugindo para as periferias de outras cidades e aldeamentos. Porém, aqueles que permaneceram na Serra do Ororubá, continuaram a praticar às escondidas o Ritual Sagrado buscando junto aos “Seres Encantados” forças para sobreviverem às violências dos latifundiários invasores nas terras indígenas.

1.3.3 O boi e o doce “consumindo” os índios Xukuru e as matas da Serra do Ororubá

O “trabalho de alugado” transformou os índios Xukuru em uma massa de trabalhadores sem direitos trabalhistas. Por muitos anos, o povo indígena foi ludibriado e expulso de suas terras. Dessa forma, os índios migraram para a periferia da cidade de Pesqueira em busca de alguma ocupação remunerada.

Na década de 1953, o Pe. Olímpio Torres se destacou pela sua crítica severa à valorização dos bois em detrimento dos índios na região. As matas na Serra do Ororubá foram derrubadas pouco a pouco pela necessidade de abastecimento das fábricas e composições do trem vindo de Recife, no modelo econômico estabelecido na cidade de Pesqueira. No lugar de agricultura de subsistência, as terras foram ocupadas por capim para alimentar o gado de corte e a produção de leite de propriedade dos fazendeiros. Edson Silva (2014) bem definiu esta ação como a valorização da “sua majestade, o boi”. Sem terras para plantar, expulsos pela criação de gado, os índios Xukuru ocuparam uma escarpa da Serra do Ororubá próxima à cidade de Pesqueira, formando o arruado da Mandioca, atualmente conhecido como bairro “Xucurus”. Nas diversas entrevistas realizadas por Silva (2014) em sua pesquisa de

doutorado, os índios descreveram o trabalho clandestino como mal remunerado, noturno e realizado em ambientes insalubres nas fábricas de processamento de tomate e doces, como a fábrica Peixe e a fábrica “Rosa”. Na década de 1950, era grande a fartura de doces, sucos e polpa de tomates, mas tal abundância não chegava à mesa dos índios.

A urbanização e a industrialização da cidade de Pesqueira ocorreram principalmente a partir da exploração do trabalho dos índios Xukuru, nas fazendas da Serra do Ororubá e nos estabelecimentos comerciais e agroindustriais de Pesqueira, favorecendo fazendeiros e a oligarquia da cidade.

Segundo Edmundo Bezerra (2012), a derrubada das matas para a criação e engorda do gado deixou marcas irreversíveis na paisagem geográfica do Agreste. Foram várias as ações que levaram à destruição das matas e nascentes de água na Serra do Ororubá: a derrubada das matas para a plantação do capim; a retirada de madeira para alimentar as fornalhas das fábricas de doces, fornos de padarias e fogões domésticos; a transformação das árvores em lenha para abastecer as locomotivas do trem que partia de Pesqueira; a utilização da água da Serra para abastecer as fábricas e também os novos núcleos urbanos da cidade e a morte e assoreamento das nascentes de água como resultado do desmatamento predatório.

Desde o século XVII, os índios em Pernambuco enfrentaram grandes secas. Com o agravamento da seca histórica de 1950, a cidade de Pesqueira pagou um preço alto pela destruição ambiental na Serra do Ararobá. Muitos fazendeiros e produtores agrícolas partiram para outras cidades, deixando para trás um rastro de fome e miséria aos trabalhadores da cidade de Pesqueira.

Segundo Silva (2014), para migrarem fugindo da seca, os índios Xukuru viajavam ao Sertão da Paraíba na busca do trabalho nas lavouras de algodão, ou à Zona da Mata Sul do Recife e ao estado vizinho de Alagoas em busca do trabalho com a cana de açúcar. Muitos andavam dois ou três dias a pé e dormiam pelas beiras das estradas para chegarem ao destino de trabalho, mas todos continuavam com o “trabalho de alugado”, sem salários fixos e registro trabalhista. A viagem de ida e volta era muito perigosa. Com o pouco dinheiro amealhado em cinco meses de trabalho, os assaltos eram constantes, como narrou o índio José Gonçalves da Silva, conhecido por Zé Cioba:

Às vezes matavam para roubar. Mataram um índio no sul. Mataram Roberto Rosendo. Mataram Ciço Baixo. Mataram o filho de Genésio. Mataram para roubar. Morreu Osvaldo Preto. Tudo índio, no sul. Na Paraíba, ‘escreveu não leu, o pau comeu!’ (apud SILVA, 2014, p. 227).

1.3.4 O Serviço de Proteção ao Índio e as mobilizações pelo direito às terras

A partir da década de 1920, os povos indígenas do Nordeste retomaram o processo de mobilizações pelo direito às terras pressionando o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Como resultado das mobilizações políticas do povo Xukuru, foi instalado em 1954, na Serra do Ororubá, um Posto do SPI. Contudo, não houve qualquer redução dos conflitos na região com os fazendeiros invasores das terras habitadas pelos indígenas.

Aos expulsos de suas terras restava então serem operários nas fábricas de doces em Pesqueira. As terras férteis da Serra do Ororubá foram ocupadas pelas fazendas de gado ou pelo plantio de frutas destinadas à indústria doceira municipal (SILVA, 2008, p. 159).

Edson Silva (2011b, 2014) encontrou em suas pesquisas vários documentos comprovando a relação entre os índios Xukuru e o SPI entre os anos de 1945-1954. O desafio para conquista do Posto do SPI Xukuru iniciou com a viagem dos irmãos Nascimento, Antônio, Félix e Stênio para o Rio de Janeiro. Eles pretendiam solicitar ao Marechal Rondon e ao Presidente Vargas o direito à pensão dos familiares dos índios Xukuru, ex-combatentes da Guerra do Paraguai.

Dentre os funcionários do SPI que estiveram entre os Xukuru, merece destaque a presença do sertanista Cícero Cavalcanti, que descreveu a participação dos índios nos rituais religiosos em Cimbres, como o Toré e a busca da lenha nos festejos de Nossa Senhora das Montanhas. O sertanista afirmou que defendia os direitos legais dos índios pela participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai. Os índios acusavam o sertanista de levar do índio Romão da Hora Tatarame uma espada, um quepe e duas dragonas, objetos que comprovavam a participação na Guerra, para supostamente ser entregue na sede do SPI, sendo posteriormente encaminhados para algum museu. Em entrevistas, os índios afirmaram que as promessas do sertanista de receberem o título de propriedade das terras pela participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai foi desfeita ao preço de uma “maleta de dinheiro” que Cícero Cavalcanti teria supostamente recebido dos fazendeiros (SILVA, 2014).

Os indígenas relatam que o Padre Alfredo Dâmaso teria facilitado o encontro dos índios com Cândido Rondon no Rio de Janeiro. O Posto Indígena foi instalado em 1954 na Aldeia São José causando muito descontentamento para os irmãos Nascimento, porque estava previsto para ser construído na Aldeia Brejinho onde habitavam. O Posto fornecia diversas

mercadorias: feijão de baixa qualidade, ferramentas agrícolas, roupas, gêneros alimentícios e também pesticidas.

O Chefe da IR4, Raimundo Dantas Carneiro, relatou a espoliação dos índios, pois pagavam aluguel para trabalhar nas suas terras que foram invadidas por fazendeiros. Em razão da precariedade de funcionamento, abandono dos índios pelos Postos Indígenas em todo o país, denúncias de violências contra os indígenas e corrupções no SPI, o órgão foi extinto em 1967 (SILVA, 2014).

1.3.5 A Constituição de 1988 e a liderança política do Cacique “Xikão”

A retomada das mobilizações do povo Xukuru pelo direito às terras ocorreu em 1988 sob a liderança do Cacique “Xikão”, motivado pela promulgação da Constituição Federal como instrumento de empoderamento dos direitos civis para os povos indígenas no Brasil (SILVA, 2014).

Francisco de Assis Araújo, conhecido como “Cacique Xikão”, filho de Cícero Pereira de Araújo e Quitéria Maria de Araújo, nasceu em 23 de março de 1950, na Aldeia Cana Brava. Desde cedo, trabalhou na lavoura e no enfrentamento de longos períodos de seca. A oferta da educação básica em Pernambuco era muito limitada e a Escola da Aldeia de Cana Brava ofertava apenas o ensino até a 4ª série primária, atualmente correspondendo aos anos iniciais do Ensino Fundamental (WELLEN, 2002). Como a família não tinha como pagar o seu deslocamento até a cidade de Pesqueira, “Xikão” não pôde continuar seus estudos, o que marcou profundamente a sua vida. Dessa forma, compreendemos melhor o porquê do seu empenho por uma “revolução educacional escolar” no território indígena. Atualmente, os estudantes estão matriculados na Educação Básica em escolas onde atuam professores em sua maioria indígenas.

Xikão, como vários jovens em nosso país, esteve por um ano e meio como recruta no Exército Brasileiro, em Pesqueira. De volta à Aldeia, casou-se em 1965 com Zenilda Maria de Araújo e constituíram uma família com 08 filhos. A sua esposa, conhecida como “Dona Zenilda”, também estudou até a antiga 4ª série primária e ficava triste porque não havia o ensino da língua nativa. Esta foi esquecida com o passar dos anos, uma vez que os mais velhos falantes da língua, marco da identidade étnica, eram ameaçados por capangas dos fazendeiros que dominavam as terras indígenas (WELLEN, 2002).

Em 1970, a seca foi devastadora no interior do Nordeste, atingindo principalmente os pequenos agricultores e famílias rurais que dependiam da lavoura para o seu sustento. O gado era vendido para não morrer. Nas terras ocupadas do povo Xukuru,

Os fazendeiros fechavam as suas portas, colocando capangas armados como vigilantes em suas propriedades. Até o acesso aos açudes, mesmo sendo construídos com dinheiro público, foi negado e houve casos até de assassinarem pessoas que tentavam conseguir um balde ou uma lata de água para matar a sede dos seus... (WELLEN, 2002, p. 47).

A seca e a falta de políticas públicas para a convivência com o Semiárido levou à sede, à fome e à miséria, entre os anos 1970 e 1990, para um grande número de nordestinos, que sem terra e sem oportunidades de trabalho, partiram para outras regiões do Brasil. Os índios Xukuru migravam para as cidades em busca de trabalho. “Xikão” e seu amigo “Zé de Santa”, José Barbosa dos Santos, partiram para Recife, mas com destino a São Paulo.

A dificuldade por conta de eu não ter a terra prá trabalhar, sobreviver. E outra, por eu ver meu pai sempre sair de casa e ir pro Sul [Mata Sul] ganhar dinheiro, trabalhar lá. Ficar seis, sete, oito, dez meses trabalhando lá no Sul. Cortando cana e limpando mato. A gente se sentia com essa dificuldade de não ter aonde tirar o sustento prá sobrevivência, né? Aí eu fui pra São Paulo tentar ver se resolvia a vida melhorar (apud BEZERRA, 2012, p. 91).

Em entrevista, o Vice Cacique “Zé de Santa” relatou que viveu em São Paulo de 1969 a 1982. Foi uma fase difícil da sua vida. Trabalhou arduamente por 13 anos sem nenhuma perspectiva de crescimento pessoal e profissional. Por isso, e preocupado com o futuro da sua família, decidiu voltar à Serra do Ororubá.

Para “Xikão”, o trabalho como motorista de caminhão em São Paulo não lhe trouxe bons frutos. Ele retornou decepcionado para Cana Brava com uma grave úlcera do duodeno (WELLEN, 2002).

Meu esposo, o Cacique ‘Xikão’, que nessa época não era Cacique, que foi pra São Paulo. Porque ele era motorista e aqui não tinha uma oportunidade de ganho melhor. Eu fiquei trabalhando na roça, no terreno do pai dele e ele foi pra São Paulo. Passou três anos. Trabalhou de caminhoneiro. A época foi entre 76 e 77.

[...] Porque lá, tinha que pagar o aluguel e o que ganhava era pouco. E tinha a comida, tinha toda despesa, né? E ele passou três anos lá e não teve como mandar nada prá mim. Porque não dava, só dava prá ele se manter. (ZENILDA apud BEZERRA, 2012, p. 123).

A vida de “Xikão” foi cruzada pela figura do Pajé Pedro Rodrigues Bispo, conhecido como “Seu Zequinha”. O Pajé acompanhou todo o processo da cura da doença de “Xikão”, levando-o ao Ritual Sagrado (realizado às escondidas) e preparando as orações e plantas para o seu tratamento. O Pajé procurou Xikão e eles passaram a conversar sobre a sua promessa de ajudar o seu povo, feita aos pés de “Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim” e dos “Encantados de Luz”. No alto da Pedra do Rei²¹, espaço sagrado, reuniram-se várias vezes ao meio dia, à tarde ou à noite o Pajé, o Bacurau²² Gercino Balbino da Silva e “Xikão”. Nessas conversas, analisavam a situação de opressão vivida no sistema de arrendamento de terras pelos índios sob o domínio dos fazendeiros e seus jagunços. Buscaram se reunir com os mais velhos das aldeias e depois com as mulheres. “Xikão” passou a estudar para apropriar-se da história e das leis para atuar em defesa do seu povo (WELLEN, 2002).

No final da década de 1980, houve uma tentativa de implantação do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca na propriedade de 2.000 hectares de Otávio Carneiro Leão, dentro da área indígena. O projeto que seria financiado pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) teve a verba negada pela FUNAI E SUDENE devido à mobilização realizada pelo vice-cacique Xikão, juntamente com a organização de uma comissão de índios, que exigiu uma ação contrária na análise do pleito pela Procuradoria da República em Recife (OLIVEIRA, 2018).

Xikão foi eleito cacique em 1989. Neste período, havia 4.500 índios Xukuru vivendo em sítios. Tornou-se uma grande liderança pelo carisma em unir os índios em torno da ideia de uma grande aldeia. Com a contribuição do CIMI e demais Ong’s, conseguiu despertar os índios para o sentimento de pertença étnica e luta pelos seus direitos constitucionais propostos na nova Carta Magna de 1988. Viajou à Portugal na companhia de Miguel Anacleto do Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade dos Povos (IBASP) para realizar conferências sobre a realidade dos povos indígenas do Brasil. Retornou da Europa com 5.000 assinaturas defendendo a demarcação de terras para os povos indígenas do Brasil e ainda trouxe vários projetos e parcerias com ONGs internacionais beneficiando seu povo. Organizou o seu povo através de uma Comissão Interna constituída em 1992, representada por 12 lideranças das 23 aldeias que tinha como objetivo descentralizar as decisões políticas e contar com uma nova instância social de participação e tomada de decisões do povo Xukuru (OLIVEIRA, 2018). O

²¹ A Pedra do Rei está localizada na Aldeia Pedra d’Água e representa a morada dos “Encantados de Luz” que protegem o povo Xukuru do Ororubá.

²² O Bacurau é o índio “puxador” do Ritual do Toré. Ele comanda o canto, o balançar do maracá e a pisada do pé.

Cacique “Xikão” participava de todas as reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do NE, MG e ES (APOINME).

Foi muito importante e decisiva a atuação da antropóloga Vânia Souza (1988), na época funcionária da FUNAI, e também como pesquisadora mestranda do curso de Antropologia da UFPE, no processo de levantamentos fundiários que resultou posteriormente na demarcação oficial do território Xukuru do Ororubá. A antropóloga apontou em sua pesquisa três fatores que foram determinantes nas mobilizações do povo: a Constituição Federal aprovada em 1988, a presença e apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) junto aos índios e a reação dos Xukuru do Ororubá a tentativa de implementação do projeto intitulado “Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca” apoiado pela Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), que beneficiaria a latifundiários invasores nas terras reivindicadas pelos indígenas.

Com grande influência política e religiosa, foi realizado o trabalho de mobilização indígena por um casal de missionários católicos²³ ligados ao CIMI, que atuavam nas discussões das ideias centrais de textos bíblicos associados aos direitos indígenas elencados na nova Constituição promulgada em 1988.

O conflito fundiário entre os fazendeiros, posseiros e indígenas ficava cada vez mais acirrado. Com isso, os Xukuru do Ororubá passaram a não dispor mais de áreas para o seu trabalho, além de terem suas lavouras destruídas. O Grupo de Trabalho (GT) composto pela FUNAI foi coordenado pela antropóloga Vânia Fialho (1998), que identificou e cadastrou 281 imóveis rurais de terceiros na área Xukuru do Ororubá, sendo um deles do Prefeito de Pesqueira, além de funcionários da Prefeitura, familiares de um Senador da República, como também parentes de funcionários da FUNAI.

Em razão dos conflitos pelas disputas das terras com os fazendeiros, por se apresentar como uma liderança expressiva e combativa no processo de demarcação das terras indígenas, o Cacique “Xikão” passou a ser ameaçado de morte. Na luta pela retomada das terras, um dos argumentos sempre utilizado pelo povo Xukuru do Ororubá para afirmação da propriedade legítima de suas terras era a proposição de que as terras (sesmarias) foram doadas pela princesa Izabel como recompensa da participação de um grupo de índios Xukuru na Guerra do Paraguai. Os índios mais antigos afirmaram que o sertanista Cícero Cavalcanti²⁴ levou o

²³ Segundo SANTOS (2008, p. 44), Jéferson Borges (Kiko) e Maria Martina Kerkx (Ria).

²⁴ Segundo Wellen (2002, p.150), o próprio Cícero Cavalcanti confirmou através do “Relatório 28”, datado de 12 de setembro de 1944, que os documentos e objetos relativos à Guerra do Paraguai foram recolhidos do povo Xukuru e entregues diretamente ao Marechal Cândido Rondon, que respondia como presidente do Serviço de Proteção do Índio.

documento que comprovava a doação da sesmaria, além de um uniforme com a espada que atestava a veracidade do fato histórico (SOUZA, 1988).

1.3.6 A retomada da Aldeia Pedra d'Água em 1990

Para a antropóloga Hosana Celi Oliveira e Santos (2008), a retomada das terras pelos indígenas constituiu a ação política por excelência que caracterizou as estratégias de mobilizações do povo Xukuru pelo direito ao território onde habitam.

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 tem com o território (SANTOS, 2008, p. 36).

Durante o processo de demarcação da terra indígena, a primeira área onde ocorreu uma grande mobilização para retomada foi Pedra d'Água. Desde 1879, com a extinção do Aldeamento de Cimbres, a área de Pedra d'Água foi apropriada como parte integrante do patrimônio da Prefeitura de Pesqueira. Em 1952, foi doada à União Federal para que fosse instalada um posto de fomento à agricultura. Porém, em 1985, houve um destrato, e o Ministério da Agricultura²⁵ voltou a ter sua posse sobre Pedra d'Água (SOUZA, 1998).

A antropóloga Vânia Souza (1998) acompanhou o processo de levantamento fundiário em Pedra d'Água, tendo registrado a presença de 13 posseiros, a maioria do estado da Paraíba. A reivindicação desta terra tinha como base o valor religioso onde eram realizados o “culto à jurema” e aos “Encantados”.

Em novembro de 1990, o povo Xukuru iniciou a retomada da Pedra d'Água, por quatro motivos:

Seriam eles: (a) falta de terras para plantar suas roças, devido à área tradicional dos Xukuru estar invadida por fazendeiros, pequenos, médios e posseiros; (b) o valor sagrado da Pedra d'Água, por ser o local onde realizavam seus rituais e por isso não devia ser permitida a circulação de brancos nesse território; (c) a proteção da área onde os Xukuru organizam sua roça comunitária, que consistia na área agricultável ao redor da mata da Pedra d'Água; (d) a inoperância da FUNAI, considerando os dois anos que os Xukuru pedem a retirada e reassentamento dos posseiros e nenhuma providência concreta foi tomada (SOUZA, 1998, p. 83).

²⁵ Segundo Kelly Oliveira (2018), a área de Pedra d'Água estava arrendada a cerca de 70 posseiros por meio de um convênio entre o Ministério da Agricultura e a Cooperativa Agropecuária de Pesqueira. O arrendamento de 10 anos foi subsidiado pela Prefeitura de Pesqueira.

Após a retomada da Pedra d'Água, os índios dividiram a área em 90 lotes, distribuídos para o Cacique, o Pajé e os índios mais necessitados. O diálogo entre índios e posseiros foi amistoso. Os posseiros buscavam garantir o pagamento das indenizações pelas benfeitorias feitas nas terras e plantações deixadas.

Em janeiro de 1990, Vânia Souza (1998) teve a oportunidade de assistir pela primeira vez o Ritual Sagrado no Terreiro da Aldeia Pedra d'Água. A antropóloga escutou de Xikão que naquele espaço sagrado seria construído o primeiro Ouricuri ou Terreiro Xukuru do Ororubá.

Segundo a pesquisadora Kelly Oliveira (2013), os Xukuru do Ororubá estabeleceram diversas parcerias com Ongs na caminhada e instituições no processo de reconquista das terras. Um dos aspectos de coesão desse movimento foi a necessidade de organização de Assembleias e uma maior participação na Religião do Ritual Sagrado para fortalecimento do povo neste processo de retomada das terras na Serra do Ororubá.

O sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada) (BERGER, 2012, p. 39).

As retomadas das terras aconteceram entre 1990 e 2009 (ALMEIDA; MARIN, 2012). Em 2012, foi elaborada uma publicação contendo um mapa com todas as fazendas e aldeias retomadas. Foram retomadas dezenas de fazendas que estavam nas mãos dos invasores. Citamos aquelas fazendas que estavam localizadas nas Aldeias onde transitamos com a nossa pesquisa de campo: Pedra d'Água (11/1990); Pé de Serra dos Nogueira (1994); Fazenda de Abel (1999) Sucupira; Retomada do Santuário – Guarda (final de 2001); Retomada da Escola de Cimbres (final de 2002); Cural de Boi – Fazenda Batista (Couro Dantas); Petritu (Lagoa da Pedra, 2002) (Aldeia Sucupira) ; Fazenda de Lulu Neto/ Josafá Siqueira (Sucupira, maio de 2003); Fazenda de Josa – (Aldeia Vila de Cimbres, julho de 2009).

O início da demarcação das terras ocorreu em 1989, resultando na conquista da homologação dos 27.555 hectares da Terra Indígena Xukuru em 2001. Até hoje, o Estado brasileiro não garantiu a desintrusão total do território: “Seis ocupantes não indígenas seguem no território sem indenização e em contrariedade ao desejo soberano do povo” (SANTANA, 2017).

1.4 O Terreiro Pedra d'Água: uma nova “Topografia Religiosa” para a Religião do Ritual Sagrado

Para o antropólogo Clifford Geertz (2013), o ser humano é um animal simbolizante, atado à sua produção de uma rede de teias simbólicas. O símbolo é utilizado como elemento de ligação e representação de um sistema simbólico, seja representado em um objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação (GEERTZ, 2013, p. 67).

Se os símbolos sagrados não induzissem disposições nos seres humanos e ao mesmo tempo não formulassem ideias gerais de ordem, por mais oblíquas, inarticuladas ou não sistemáticas que fossem, então não existiria a diferenciação empírica da atividade religiosa ou da experiência religiosa (GEERTZ, 2013, p.72).

Segundo o sociólogo Maurice Halbwachs (2013), toda religião necessita de um espaço onde são expressas as formas simbólicas da cosmologia de um povo. Com a criação do Terreiro de Pedra d'Água, os índios Xukuru do Ororubá reafirmaram neste espaço territorial religioso as suas ideias, a sua identidade étnica e o seu pensamento e sentimento de pertença ao povo. É importante ressaltar que, para afirmar uma tradição religiosa e sua memória coletiva, é necessário um espaço sagrado para a “recitação” do mito fundante do sistema simbólico religioso.

Observamos que toda Religião Xukuru está solidamente instalada sobre o solo e as lajes, onde estão fincados e plantados os ideais, as imagens, os mitos e toda teia de significados simbólicos e religiosos construídos pelo povo. Assim, é necessário perceber que a religião e a memória religiosa necessitam de uma “geografia ou topografia religiosa” para dar estabilidade e sustentação ao pensamento e as crenças coletivas do grupo. Tudo isso considerando que “a religião se expressa sob formas simbólicas que se desdobram e se aproximam no espaço: é somente assim que temos a certeza de que ela subsiste” (HALBWACHS, 2013, p. 185).

Na fotografia abaixo, apresentamos o Terreiro da Aldeia Pedra d'Água, onde são realizadas as principais festas religiosas do povo Xukuru do Ororubá, como também os casamentos celebrados pelo Pajé “Seu Zequinha”. O espaço sagrado foi aberto na mata e possui no seu centro o Peji, um altar em forma de uma pequena cabana de palha, onde é realizada a devoção aos “Encantados de Luz”.

Fotografia 2 – Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Pedra d'Água.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

A Aldeia de Pedra d'Água foi escolhida para a demarcação do espaço sagrado do povo Xukuru do Ororubá, onde foi fundado o primeiro Terreiro de Ritual Sagrado após a retomada da primeira terra pelos indígenas. “Seu Zequinha” descreveu como ocorreu a chegada com o grupo dos 30 índios para a retomada:

O primeiro Terreiro foi em Pedra d'Água. A primeira retomada foi em Pedra d'Água. Nós fizemos essa retomada. Só tinha... só tinha paraibano, e cabra aqui, da cidade aqui. Tinha uns paraibanos, tinha... a maior parte era quase tudo paraibano, e tinha um bocado daqui da cidade. Que quando nós le... chegamos, entramos em Pedra d'Água... Quantos, quantas pessoas? 30 pessoas. Então lá, lá a beira da cerca, né? Foi pela beira da cerca. Pegamos a cerca de lá, descendo. Eu no meio da cerca, passei ali nas casas que tem em Pedra d'Água. Aquelas casas onde eles viviam, passamos na beira da cerca. Fizemos curva lá na beira da cerca saindo na outra cerca. Saímos na casa de farinha, na cerca, numa porteira que tinha. Aí ‘tiremos’... mas não é Pedra d'Água? E aqui num é tudo Pedra d'Água? Não, mas é do Estado. ‘Hoje ele não tem nada a ver, vamos enrolar com tudo!’ Aí foi e enrolamos. Enrolamos tudo. Aí subimos caminho a fora, aí tinha uns assim trabalhando numa beira de vargem, numa macaxeira, umas lascas assim, dissemos: ‘Ói, nós vamos lhe avisar e vocês avisem aos outros é uma retomada, viu?! É retomada! Aqui Pedra d'Água tá retomada pelos índios. Podem avisar a todo mundo, e podem desaparecer’. Aí fomos, subimos o lajeiro, aí ferveu! Ferveu meu filho! Ferveu Pedra d'Água, ferveu Pedra d'Água... ‘Eita! tanta gente, é gente’... Subimos, ficamos lá na Pedra, em cima, na laje. Ficamos lá e fincamos o grito de lá e as vargens pra lá, e arrumamos enxada, e... (BISPO, 2017).

Na entrevista acima, quando o Pajé remontou aos índios que ficaram “[...] lá na Pedra, em cima, na laje”, quis dizer a Laje da Pedra Sagrada. A Pedra do Rei foi o primeiro espaço de culto aos “Encantados de Luz”, onde o Pajé praticava o Ritual Sagrado no “Peji”²⁶ construído no alto da Laje. Eram tempos difíceis antes das retomadas, uma vez que existia muita intolerância religiosa por parte dos invasores das terras. Por essa razão, às escondidas, o Pajé acendia a “luz” e celebrava os “Encantados de Luz” com os primeiros índios que subiam com ele.

É porque ali eu já andava escondido. Toda a força é dali, ‘dacolá’ de cima, toda força veio ‘dacolá’ de cima. Ali, eu andava ali... andava escondido pra ninguém saber que eu andava lá. Fazia oração lá, fazia minha... minha, meus torezinhos lá. Porque se soubessem, eles soubessem, eles mandavam me prender e eu tinha de ir pra delegacia preso, era escondido (BISPO, 2017).

Em entrevista, “Seu Zequinha” lembrou com alegria os índios corajosos que o acompanhavam no empenho “para manter a tradição religiosa” do povo Xukuru do Ororubá. Os índios que praticavam a sua religião eram estigmatizados de “catimbozeiros” e, se fossem pegos acendendo velas, eram perseguidos e levados para prestar esclarecimentos na delegacia na cidade de Pesqueira.

Tinha, era três pessoas que acompanhavam ‘eu’. Tinha Mané Barrete, Mané Pereira, mas chamava Mané Barrete... tinha a mulher Levina, e uma menina chamada Celina, chamavam ela Dinda, era quem me acompanhava. Três pessoas, num era mais, comigo quatro. Se soubessem, se eles adivinhassem? Era escondido, se eles adivinhassem... nunca descobriram! Nunca descobriram que eu andava lá (BISPO, 2017).

A índia Maria José Martins da Silva, conhecida como “Dona Lica”, irmã e sucessora religiosa do Pajé, relatou a importância da Pedra do Rei para os índios Xukuru e narrou a filiação mítica da sua família e da Aldeia Cana brava ao espaço sagrado da Aldeia Pedra d’Água.

Nossos Reis são ‘Encantados’ (né?), nossos reis vivem na pedra. Eles são ‘Encantados’ que são esses mesmos ‘Encantados’ que nos incorpora, né? Eles foram Reis que eram bisavô, tataravô nosso. Ali naquela Pedra tem um Rei que era o bisavô do Pajé.

[...] Aí tinha um Rei naquela pedra que era, eu ainda tenho, que era o tataravô dele, que a minha bisavó, minha bisa, minha tataravó saiu de Cana Brava montada num cavalo, chegou um homem e foi buscá-la. Ela era parteira, foi buscar ela em Cana Brava. Ela fez as trouxas dela que ela ia pegar menino em todo canto, aí isso é longe, ele disse: ‘Não. É perto, mas eu

²⁶ Em entrevista com o Pajé, foi confirmado que é desta forma que, na Religião Indígena do Ritual Sagrado, é nomeado o altar central onde se deposita os objetos religiosos utilizados na celebração aos “Encantados”.

lhe levo no cavalo, não se torna longe’. Ela disse: ‘Apoi vamo!’. Aí despediu-se do marido. Eu vou embora, arrumou a trouxinha dela e montou no dito cavalo. Ela não conhecia o senhor que tava no cavalo, mas ela veio. Quando chegou no lugar, não sei se você conhece, se chama Sítio do Meio (Sim.). Quando chegou ali, o cavaleiro olho pra ela e disse: ‘Feche os olhos!’ Ela disse: ‘Oxente! E eu vou pra onde que eu tenho que fechar o olho?’ que ela era muito sabida também, né? Que de besta não tinha nada. ‘E eu vou ver o quê de olho fechado aí?’ ele disse: ‘Não senhora, feche o olho pra gente ir embora pra ver se chega logo, senão a minha esposa tem o bebê e nós não chegamos. Vamos dar mais uma carreirinha, adiantada’ (SILVA, M. 2017).

Para os índios Xukuru, as pedras e as lajes são sagradas. No primeiro fragmento desta narrativa, “Dona Lica” considera a Pedra do Rei um portal por onde transitam os “seres encantados” do Reino do Ororubá. Para o antropólogo Clifford Geertz (2013, p. 72), um símbolo só é religioso quando afirma “[...] algumas verdades transcendentais”. Continua a narrativa:

Ela disse: “Tá certo!” ‘Feche o olho’. Quando abriu, ela disse que estava dentro de um palácio tão grande que só tinha ouro, ouro, até as camas eram de ouro. E nisso a criança nasceu, ela pegou, cortou o ombro, pra não ficar mais longa a história, cortou o umbigo da criança, botou lá na caminha, no berço dele, disse que até o berço dele era de ouro, tudo dentro era ouro nessa casa. Quando foi com 15 dias que ela estava fora de casa, o pessoal começava a se preocupar com ela. Quando foi com 15 dias o senhor disse a ela ‘Eu vou botar a senhora na sua casa, agora não vou chegar lá, só vou até o meio do caminho. Dá pra senhora?’, disse: ‘Dá’. Disse: ‘Então arrume suas coisas que vai embora. E essa moeda aqui eu vou lhe dar pra senhora levar com a senhora pra todo tempo que a senhora for comprar. Em qualquer canto leve essa moeda com a senhora e entregue, faça as suas compras do tamanho que a senhora quiser, entregue essa moeda, quando a senhora der as costas e chegar na porta, chame ela, que ela vem para seu bolso, e isso ela foi, montou na garupa do cavalo e (...) de novo: ‘Feche os olhos!’ Ela fechou, saiu de dentro da Pedra, né? Chegou em Sítio do Meio. Ele deixou ela em Sítio do Meio, nas meadas pra Cana Brava, já era a casa dela em Canivete, depois de Cana Brava. Deixou ela ali. Desorientou-se, ficou desorientada e depois se apurou. Ele mesmo apuraram ela. Ela foi bater em casa, mas ela morreu contando essa história. E essa moeda, com muitos anos, eram os mais velhos eram tudo ‘leso’. Essa moeda, ela começou comprando as coisinhas dela toda vez que ia pra feira e terminou um tempo ela, acho que fez algo errado que não era pra fazer o contrário do que ele disse, ou saiu espalhando para alguém, que era muito lesa, a moeda desapareceu da mão dela. Acho que veio parar aí na Pedra do Rei. Por isso que eu digo, os bisavôs, os tataravôs do Pajé é aí da Pedra do Rei. Não é tanto estranho, é família nossa, por isso que eu acredito fortemente que eu tenho o meu povo ali dentro (SILVA, M. 2017).

Na narrativa acima, “Dona Lica” corrobora com a crença do povo Xukuru do Ororubá de que as pedras e os lajedos são as moradas dos “Encantados de Luz” e que devem ser respeitadas e celebradas. Escutamos inúmeros relatos das lideranças indígenas nas festas públicas e Assembleias Xukuru de que a pedra representa para os índios “os ossos” que dão

sustentação ao povo. Na foto abaixo, podemos observar a Pedra do Rei, o símbolo religioso mais importante para o povo Xukuru do Ororubá.

Fotografia 3 – “A Pedra do Rei”, Aldeia Pedra d’Água.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Para Halbwachs (2013), os espaços territoriais religiosos facilitam o encontro das lembranças coletivas e contribuem para a formação e manutenção da memória religiosa coletiva. Foi do alto da Pedra do Rei que o Pajé e os índios desceram para escolher e demarcar o novo espaço sagrado para a Religião do Ritual do povo Xukuru do Ororubá. Tudo foi realizado por meio da consulta aos “Encantados”.

Aí, quando nós chegamos naquele local, aí eu olhei... ‘Fazer um Terreiro! Fazer um Terreiro... Aqui dá um Terreiro’. Tinha um outro canto, assim mais na frente que dava um Terreiro também, mas nós queríamos na sombra né? Que o dia... queria ‘modé’ aparar o sol, né! Aí o que nós fizemos, fizemos o Terreiro aí e pronto. Que quando foi de noite... ficamos lá sem almoço, sem café, sem nada, só assando banana verde e comendo (BISPO, 2017).

No Alto da Pedra do Rei, onde também há um Peji para celebração do Ritual Sagrado, a proteção das árvores é nenhuma, a vegetação é composta por cactos, urtigas e por uma terra pedregosa. O espaço é muito pequeno e a sol aberto, inadequado e insuficiente para comportar mais de 1.000 índios, como verificamos a presença deles na celebração das Festa de Reis e da Festa das Crianças no Terreiro da Pedra d’Água. As dificuldades econômicas eram muito grandes, conforme narrativa que segue:

Eu e os ‘cabras’ íamos buscar lá embaixo, cada um, cacho de banana! Trazia, botava no fogo, e assava e comia. Foi quando no outro dia que já melhorou a situação. É! No outro dia... e ficamos lá e balançamos outro pé. Dançar o toré e aqueles cabras gritavam “éi,éi, ei... de noite e vamos lá!”. Oxe! E os cabras, ói, ‘abocaro’ de mundo abaixo. Oxe, num ficou um. Aí quando foi de noite já juntou mais, já chegou mais, deu uns dez, tinha bem uns quarenta. Quando foi no outro dia já juntou mais. E foi ‘ajuntando’, foi ajuntando... tinha dia de ter mais de duzentos. E agora pro cara dá de comer pra esse povo? Comia o que tinha. Era macaxeira, era os ‘escambau’! Comia... ia ver macaxeira lá embaixo, e botava no fogo, banana verde, comia... aí vai, lá vai... Descemos na FUNAI, no posto. Aí o posto mandou um feijão. Mandou um saco de feijão, mandou um saco de farinha, e já foi melhorando, e um cafezinho e açúcar. Eu mais Ciço Pereira, nós íamos pra rua, quando era três horas da tarde nós dois, ele dizia: ‘Vamos, Zequinha!’. Eu digo ‘Vamos!’ Pegava um saco, um saco! E ia pra o açougue, nós íamos pra o açougue, mas não era comprar carne não, viu?! Não era comprar carne não, nós íamos pra o açougue fazer ‘empeleitada’. No açougue... com tripa, bofe, o que tivesse lá nós fazíamos. Um saco de tripa, um saco com bofe, com tripa, com tudo. Fazia um saco, voava na ‘caminhonetinha’ e nós íamos embora, pra levar lá... Oxe! Eu trabalhei muito. Mas, Constantino, vou lhe dizer uma coisa: me arrisquei muito, mas Deus é mais! Deus tem poder. Perdi, nessa luta toda, teve... teve custa de sangue, teve... perdi um filho, perdi ‘Xikão’ que era... (Olhos lacrimejando)
Era quase outro filho também...
Era. Era meu colega, e amigo, e o Cacique né?! Me ajudava, e perdemos Rolin, que era o advogado da gente. Nós perdemos... perdemos dois meninos... tudo nessa luta... (BISPO, 2017).

Em setembro de 1992, um crime deixou o povo Xukuru do Ororubá perplexo. Foi o assassinato de José Edvaldo Rodrigues Bispo, filho do pajé, morto por Egivaldo Farias Filho, parente de um posseiro. Descobriu-se que havia uma lista de 21 índios Xukuru do Ororubá para serem assassinados. Uma onda de violência foi disparada contra os indígenas. Em maio de 1995, foi assassinado o Procurador da FUNAI Geraldo Rolim da Mota Filho, que defendia os indígenas em Pernambuco (OLIVEIRA, 2013, p. 164).

Na sequência, um dos momentos históricos que provocou maior comoção entre os índios Xukuru do Ororubá, pesquisadores acadêmicos, Ongs que apoiavam os direitos dos povos indígenas, além de muitas pessoas em Pesqueira e no estado de Pernambuco, foi o assassinato de Francisco de Assis Araújo, o Cacique “Xikão”.

“Xikão” pressentia que sua morte era uma realidade iminente. Comunicou à FUNAI Recife e à Polícia Federal as ameaças que vinha recebendo, mas nenhuma providência foi tomada. O Cacique foi assassinado brutalmente com seis tiros em 20 de maio de 1998, na porta da casa da irmã Marli no bairro Xucurus, na cidade de Pesqueira. Disse Xikão:

Vocês tem certeza, tem consciência de que sou ameaçado. Foram me matar na minha casa.

[...] **Se esse for meu destino, for autorizado pela natureza, por Deus, estou disponível.** Não vou me recuar. Também não vou me enraivar nem guardar ódio de ninguém. Que uma coisa eu tenho certeza: Quem bem faz pra si é (XICÃO..., 1999, grifo nosso).

Na concepção religiosa do povo Xukuru do Ororubá, o seu líder não morreu, mas:

[...] se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou uma nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça. Está presente entre nós, mas não o vemos (SHAPANAN, 2011, p. 318).

O fazendeiro José Cordeiro de Santana, conhecido como Zé de Riva, foi acusado de ser o mandante do crime. Preso após demoradas investigações, foi encontrado morto na carceragem da Superintendência da Polícia Federal em maio de 2002, enforcado com um lençol amarrado à grade da cela (OLIVEIRA, 2013).

O povo Xukuru do Ororubá continuou as mobilizações sociopolíticas, conquistando o direito à terra indígena²⁷, que foi “[...] homologada em 2001 e desintrusada nos anos seguintes [...] possui 27.555 hectares nos quais ficam dispostas 24 das 25 aldeias Xukuru, com uma população de aproximadamente 10.000 pessoas” (LIMA, 2013, p. 22).

1.5 A Festa de Reis

No calendário de festividades do povo Xukuru do Ororubá, a Festa de Reis é celebrada todos os anos no dia 06 de janeiro e representa o início do ano para aquele povo indígena. Segundo Geertz (2013, p. 83), as festas, as celebrações, “as realizações religiosas” representam para os índios participantes “[...] interpretações, materializações, realizações da religião. [...] É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam”.

Cada povo indígena elabora uma rede de teias de significados que produzem uma cultura específica, revelando “sistemas específicos de significado simbólico”. Para o povo Xukuru do Ororubá, a visita à Pedra do Rei e a Festa de Reis são práticas coletivas e aglutinadoras que possibilitam a coesão e a ratificação da identidade étnica do povo. Assim,

²⁷ [...] Pedra d'Água fora ocupada pelos índios no início dos anos de 1960, numa ação conjunta com a Liga Camponesa. Em 1990, cerca de 300 índios, contando com o apoio jurídico do CIMI-NE, ocuparam 110 hectares em Pedra d'Água que estavam nas mãos de 15 posseiros arrendatários da Prefeitura de Pesqueira. Estas terras de propriedade da União estavam cedidas ao Município (SILVA, 2008, p. 277).

compreendem que a sua “[...] cultura é pública porque o significado o é” (GEERTZ, 2013, p. 9).

Durante nossa pesquisa de campo, observamos a festa nos anos de 2016 e 2017. Em janeiro de 2016, acompanhamos a Festa de Reis desde o seu início, próximo às 10:00hs, até o seu final, às 13:00 horas. A celebração teve dois momentos, sendo o primeiro organizado no Terreiro²⁸ do Ritual Sagrado da Aldeia Pedra d’Água e o segundo no Terreiro do alto da Pedra do Reino.

Segundo os Professores Xukuru (1997), foram os “homens brancos” que nomearam está área da mata como Pedra d’Água, mas, para os índios, a localidade sempre foi chamada a “Pedra do Reino”. A “pedra encantada” tem o poder de mover e transformar tudo que faz parte da mata sagrada.

Essa pedra é redonda e tem mistérios. Quando os índios começam a dançar o toré na Pedra, ela se enche de gente e é como se os espíritos estivessem dançando em torno da pedra.

Essa pedra tem ciência²⁹. As pessoas que sobem nela tem que subir com respeito. Quando os índios Xukuru cantam, os seus parentes antepassados aparecem para dançar também, mas não é todo mundo que vê, só os índios que tem ciência. Os índios que tem ciência sabem quando vão morrer ou quando um parente da mesma família vai morrer (PROFESSORES XUKURU, 1997, p. 44).

O Dia de Reis é uma festa religiosa de afirmação da identidade étnica do povo Xukuru do Ororubá. É um momento ímpar para os indígenas que saem de suas aldeias em direção ao Terreiro da Aldeia Pedra d’Água para fazerem sua devoção aos “Encantados de Luz”.

Para Geertz (2013), as atividades religiosas promovem no ser humano estados de ânimo e motivação. É no ritual, na instituição do comportamento consagrado, que as concepções religiosas são ratificadas e acreditadas como verídicas e sua diretividade como correta.

[...] são principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos

²⁸ Segundo os Professores Xukuru (1997), o local da celebração do Ritual Sagrado era chamado Ouricuri. Atualmente, o Pajé e a maioria dos líderes religiosos e dos índios Xukuru do Ororubá chamam de Terreiro. Em Recife, o povo de terreiro (de jurema, de umbanda e de candomblé) denomina o seu espaço sagrado de Terreiro.

²⁹ O termo ciência é compreendido e empregado na Religião do Ritual Sagrado pelo povo Xukuru do Ororubá como “conhecimento”, “sabedoria ancestral” e que provem da Natureza sagrada, que “ensina” e “fala” aos indígenas.

quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, de concepções metafísicas (GEERTZ, 2013, p. 83).

A celebração da Festa de Reis em nada lembra a narrativa mítica cristã dos três reis magos que visitaram Jesus quando nasceu para prestarem homenagens e entregarem os presentes. Os chamados “reis magos” Melquior ou Belchior, Baltasar e Gaspar são “recortados” ou “desterritorializados religiosamente” da festa. A mítica cristã é reelaborada ou ressemantizada com a visitação dos “Encantados de Luz” do Reino Mítico Encantado do Ororubá.

A entrevistada M.P.³⁰ levou os seus netos para aprenderem a valorizar a religião do seu povo. Os três estavam usando a barretina³¹ e o saiote³², paramentos usados nas principais festas religiosas Xukuru do Ororubá. Ao ser perguntada sobre o que significava o Dia de Reis e os “Encantados”, ela respondeu:

- Venho a esta festa do meu povo desde a retomada da terra em 1990. A gente tem muita crença neste lugar, é o nosso Deus.
- Os reis pra gente tem encanto, são os “Encantados”. Nós ofertamos flores da natureza, vela. Vela para eles, para os antepassados e para Yemanjá. Quem prepara a jurema é o Pajé, pois é de muita responsabilidade.

Ao fazermos a seguinte pergunta: “Para você, qual a religião do povo Xukuru do Ororubá?”, sua resposta foi: “Os índios é tudo católico e tudo do Ritual. Os dois, pra mim, são iguais. Tem as correntes de Yemanjá e mais crenças. Todos são respeitados, cada um respeita o jeito que a pessoa é”.

A partir dessas observações, obtivemos a primeira indicação da presença de outros aspectos da religião afro-brasileira na composição do amálgama na formação do Ritual Sagrado. Yemanjá foi apresentada como um novo “Encantado” Xukuru do Ororubá, uma entidade mítica proveniente da Umbanda ou do Candomblé. Esta afirmativa será discutida no terceiro capítulo deste trabalho.

³⁰ Utilizamos um roteiro específico para entrevistas rápidas durante as festas, procissões e caminhas, conforme modelo Apêndice C em anexo no final da tese. Resolvemos abreviar o nome da índia, uma vez que a entrevista realizada foi sucinta e relativa apenas ao momento da Festa de Reis.

³¹ A barretina é uma espécie de chapéu confeccionado de palha de coqueiro, às vezes enfeitado com flores, e utilizado nas festas do povo Xukuru do Ororubá. Também nos últimos anos passou a ser vista como símbolo identitário desse povo.

³² Nas festas tradicionais os índios Xukuru do Ororubá usavam o Tacó, que era um fardamento composto por um saiote com uma gola, braçadeiras e tornozelas, feitas de palha de milho. Atualmente na Festa de Reis, observamos apenas o uso do saiote elaborado com palha de coqueiro.

1.6 A Pedra do Rei ou a Pedra do Reino

Subimos no dia 06 de janeiro de 2017 do Terreiro da Pedra d'Água até o espaço sagrado, denominado Peji, no topo da Pedra do Reino. Para ter acesso à celebração no Terreiro acima, da Pedra do Reino, contamos com a solicitação de permissão da professora Xukuru do Ororubá Renata da Hora feita ao Pajé. Além disso, estávamos usando a barretina para adentrar em mais um espaço importante do Ritual Sagrado.

A Cerimônia durou aproximadamente 1 hora e 20 minutos. O Pajé iniciou o Ritual Sagrado, saudou Pai Tupã e Mãe Tamaim e pediu iluminação à Santa Clara. O Cacique Marcos Luidson interrompeu a celebração pedindo mais silêncio e respeito ao Ritual, pois estávamos no lugar mais sagrado para o povo indígena. Também solicitou que estivéssemos em estado de grande concentração, uma vez que aquele momento era de extrema importância para condução da vida do povo Xukuru do Oroubá. O Cacique exigiu pela segunda vez que todas as câmeras de vídeo e fotográficas fossem desligadas e também os gravadores.

Como o povo Xukuru do Oroubá está inserido na sociedade moderna, em constante transformação e em permanente dialogia com outros sistemas simbólicos religiosos, os índios podem reelaborar e fortalecer sua Religião Indígena “[...] com tudo o que puder aproveitar de tradições” (HALBWACHS, 2013, p. 104).

Abaixo, relacionamos três pontos cantados no Peji do Terreiro da Pedra do Rei com os quais começamos a registrar o transe dos “Encantados” do panteão da Religião Indígena Xukuru do Ororubá. Foram cantados os pontos³³ de Oxóssi, da Cabocla de Pena, dentre outros.

1 – Ponto de Oxóssi

Caboclo roxo da pele morena
 Ele é Oxóssi
 Caçador lá na jurema
 Caboclo roxo da pele morena
 Ele é Oxóssi
 Caçador lá na jurema
 Ele jurou, ele jurará
 Pelos conselhos que a jurema
 Vem nos dar.

³³ Durante nossa pesquisa, escutamos os índios Xukuru do Ororubá utilizarem as palavras toada, toante, canto, cântico ou ponto para “abalarem” a cidade dos “Encantados”. Observamos que predominou entre os nossos entrevistados o uso da expressão ponto. “Há pontos fortes e pontos fracos”.

2 - Saudação à Oxóssi

Eu vi chover, eu vi relampear
Mas mesmo assim o céu estava azul
Sambo e pemba, folha de jurema
Oxóssi reina de Norte a Sul

3 – Ponto de Caboclas

Eu tenho uma cabocla de pena
Soltei na mata pra vê-la trabalhar
Pra vê a força que a jurema tem
Pra vê a força que a jurema dá
Oke, Oke, Oke!
Oi! Oi! Oke!
O meu caboclo Oke!

Neste capítulo, apresentamos um relato histórico sobre o povo Xukuru do Ororubá, destacando os processos de mobilizações e retomadas de terras mediadas por relações interculturais, interétnicas e inter-religiosas. Discutimos sobre a retomada e institucionalização oficial dos espaços sagrados do Terreiro da Pedra d'Água e da Pedra do Rei em 1990, caracterizando-os como os lugares sagrados que compõem uma nova topografia da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, a qual será analisada no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – A RELIGIÃO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ

As pesquisas arqueológicas registram que, antes da colonização portuguesa no Brasil, os povos originários realizavam rituais religiosos conforme pinturas rupestres datadas de 6.000 anos, encontradas no Parque Nacional da Serra da Capivara em São Raimundo Nonato, Piauí (PESSIS, 2002). As pinturas rupestres são imagens gráficas provenientes da prática de uma consciência reflexiva que correspondia aos processos de comunicação, através do registro da gestualidade, um “[...] decalque no mundo sensível” (PESSIS, 2002, p. 222).

O pesquisador Estevão Pinto (1935) apontava em suas pesquisas nos anos de 1930 o registro nas grutas e cavernas no Brasil de práticas religiosas pelos povos indígenas.

Muitas das inscrições lapidares do Brasil, em suma, estão a denunciar, por sua natureza e sede, o espírito pré-lógico ou místico dos nossos selvagens. O caráter de certos debuxos (animais bravios, ou agoureiros, ou presumivelmente malignos; máscaras; figuras demoníacas e sua ligação com os iguaçús e cachoeiras, - tudo indica que esses glifos rupestres foram traçados com intuito propiciatório ou mágico (PINTO, 1935, p. 66)

Uma das características fundamentais da religião indígena é a crença na imortalidade da alma, na força dos ancestrais e no cuidado e devoção às forças da Natureza: à terra, às águas, às matas, às pedras, ao fogo e ao ar. A terra é considerada pelos povos indígenas uma fonte de vida e espaço imprescindível para sua sobrevivência.

Em uma perspectiva mítica, a terra é a mãe dos índios. Dela provêm toda a produção do seu sustento material e espiritual. Para o povo Xukuru do Ororubá, as plantas medicinais, a jurema, só podem ser colhidas com a permissão dos “Encantados de Luz” e da “Mãe Natureza”. É inconcebível pensar na existência dos índios sem um território para organizar a sua cultura, sem o respeito à Natureza e, principalmente, sem o cuidado com a terra e com as matas onde “vivem” os antepassados e guerreiros do seu povo.

As cosmovisões apresentadas pelas religiões indígenas declinam sobre narrativas míticas diversas, expressas nos rituais e festas com cantos e danças. Na religião indígena praticada pelos povos habitantes em Pernambuco, o limiar entre a vida e a morte é “suspenso simbolicamente” através da abertura dos portões das “Cidades da Jurema”, das “Cidades dos Encantados”, e assim por meio do canto, do instrumento musical dos maracás, do Toré e da jurema consagrada abre-se um caminho de transe, trânsito e comunicação entre dois mundos: o real e o mítico.

2.1 A Religião Indígena e o Censo Demográfico de 2010

O Brasil tem uma população de 896.917 índios, habitantes em todas as regiões do país, sendo 572.083 vivendo na zona rural e 324.834 nas zonas urbanas brasileiras (FUNAI, 2017). Existe uma variedade de religiões indígenas que narram a origem da vida e a concepção de morte de forma específica em cada povo, estabelecendo uma pluralidade de relações sociais e religiosas para cada etnia no Brasil.

No Censo Demográfico de 2010, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE inseriu pela primeira vez na pesquisa censitária, no quesito religião, a categoria “tradições indígenas”. O levantamento estatístico registrou o quantitativo de 821.501 pessoas que autodeclararam-se indígenas quanto ao quesito religião. Destas, apenas 43.144 declararam-se pertencentes à religião das “tradições indígenas” (PISSOLATO, 2013). Em Pernambuco, 2.225 pessoas residentes declararam-se pertencentes à religião das “tradições indígenas” (IBGE, 2012c).

A antropóloga Elizabeth Pissolato (2013) afirmou que a inclusão da categoria “tradições indígenas”, apesar de valorizar os povos indígenas incluindo suas expressões religiosas, não conseguiu caracterizar com objetividade a Religião Indígena. Na categorização proposta, foram incluídos outros movimentos religiosos contemporâneos, formados a partir de hibridismos e reelaborações de várias tradições, e que na sua maioria estão localizados predominantemente nas áreas urbanas: o Santo Daime, a União do Vegetal, A Barquinha e o Neoxamanismo. Com efeito, os dados coletados pela categoria “Religiões Tradições Indígenas” não revelaram com clareza informações sobre as mesmas e os povos indígenas que as praticam.

Concomitante ao levantamento do Censo do IBGE em 2010, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) organizou uma pesquisa socioeconômica e cultural sobre povos e comunidades tradicionais de terreiros³⁴ em quatro capitais brasileiras: Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. Foram registradas mais de dezessete religiões variantes desta amostra religiosa-cultural formada pela combinação de tradições afro-índio-europeia-brasileira: o Candomblé, a Umbanda, o Xangô, o Batuque, o Vodum, o Tambor de Mina, a Mina de Caboclo, a Linha Cruzada, a Umbandomblé, a Jurema, o Toré, o Omolocô, o Catimbó, o Encantado/Pajelança, o Nagô e a Pena e Maracá (BRASIL, 2011).

³⁴ Povos e comunidades tradicionais de Terreiros são aqueles grupos que praticam as religiões de matriz afro-brasileira.

A quantidade e diversidade de religiões afro-brasileiras coletadas na pesquisa citada acima indicou que existe uma forte influência de fundamentos litúrgicos e rituais das “Religiões Indígenas” na configuração de novas “Religiões de Tradições Afro-Brasileiras” nessas grandes capitais pesquisadas. O Brasil é uma nação multiétnica e pluricultural, apresentando um complexo conjunto de povos indígenas formado por 305 etnias falando 274 línguas (FUNAI, 2017). Assim, registramos uma multiplicidade de “Religiões Indígenas”, com cada povo expressando a sua cosmovisão sobre o mundo, a Natureza e as pessoas.

Em Pernambuco, no Censo Demográfico de 2010, o IBGE contabilizou uma população de 53.284 pessoas autodeclaradas indígenas, sendo 3.665 índios na capital e 49.619 em outros municípios (IBGE, 2012a). No total, são treze³⁵ os povos indígenas no estado habitando os seguintes municípios:

Atikum (Carnaubeira da Penha e Salgueiro), Fulni-ô (Águas Belas), Kambiwá (Ibimirim e Inajá), Kapinawá (Buíque, Ibimirim e Tupanatinga), Pankará (Carnaubeira da Penha e Itacuruba), Pankararu (Jatobá, Petrolândia e Tacaratu), Pankararu Entre Serras (Petrolândia, Tacaratu e Jatobá), Pankaiwká (Jatobá), Pipipã (Floresta), Tuxá (Inajá), Truká (Cabrobó e Orobó), Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poçoão), Xukuru de Cimbres (Algoíinha, Pedras, Pesqueira e Venturosa) (LEAL; ANDRADE, 2013, p. 08).

O município em Pernambuco onde ocorreu o maior crescimento de autodeclaração indígena foi Pesqueira. No Censo de 2000, esse município apresentava uma população de 2.455 índios e em 2010 foi contabilizado 9.335 índios (IBGE, 2012a). O município com a maior proporção de população indígena por área urbana em Pernambuco é Carnaubeira da Penha, apresentando uma população de 35,9% de índios (IBGE, 2012a). Porém, é importante destacar que o povo Xukuru do Ororubá está entre as 15 etnias apresentando a maior população indígena no Brasil, em um total de 12.471 índios (IBGE, 2012d).

Apresentamos abaixo um quadro com o número de índios com as respectivas religiões, entrevistados pelo IBGE no Censo Demográfico de 2010, com referência ao quesito religiões, população cor ou raça indígena em Pernambuco e a identificação de suas respectivas religiões.

³⁵ O povo Tuxi habitante em Belém de São Francisco vem reivindicando o seu reconhecimento.

Quadro 3 – Religiões da população residente cor ou raça indígena, religião total, em Pernambuco, quesito religião, Censo Demográfico 2010, IBGE.

Religiões	População
Católica Apostólica Romana	43.019
Evangélicas de Missão	1.173
Evangélicas de Origem Pentecostais	3.138
Evangélica não determinada	925
Espírita	445
Umbanda e Candomblé	97
Outras Religiosidades	1.947
Sem Religião	2.875

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2017c).

As Religiões Indígenas em Pernambuco são fundadas na devoção à natureza sagrada e no respeito aos mais sábios, aos anciãos. O Pajé é uma liderança religiosa de extrema importância e representa o cargo sacerdotal mais importante na organização e orientação dos índios participantes dos rituais.

2.2 O Pajé Xukuru do Ororubá: Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”

Na estrutura de organização religiosa de outros povos indígenas em Pernambuco e no Nordeste, existem vários Pajés. Para o povo indígena Tremembé de Almofala (CE)³⁶, existe um Pajé que representa politicamente os índios no movimento indígena nacional. Porém, nas aldeias, o termo Pajé também é utilizado para nomear índios e índias que realizam trabalhos de cura e preparação de garrafadas (GONDIM, 2009, p. 306).

No caso Xukuru do Ororubá, o Pajé “Seu Zequinha” é a única liderança espiritual que responde oficialmente pela Religião Indígena Xukuru. Abre, organiza e orienta todos os Terreiros de Rituais e as celebrações no território indígena, zela e acompanha o calendário de todas as festas religiosas dos índios Xukuru do Ororubá. É um rezador por “Natureza”.

Um homem metido a saber das coisas do outro mundo, teve um engasgo, faltou a voz. A esposa foi me chamar aos gritos na minha terra, lá perto de umas bananeiras. Quando cheguei na casa, ele estava engasgado, roxo e faltando o ar. Eu falei: Homem cadê a tua fé? Comecei a rezar, ele abriu os olhos botou pra fora um suspiro e estava lá bonzinho. Mas, disse que nunca mais ia inventar de mexer com espíritos, não queria mais conversa³⁷.

³⁶ Os índios Tremembé, habitam no município de Itarema, litoral oeste do Ceará, nos distritos da Grande Almofala, Passagem Rasa, Paña, Mangue Alto, Torrões, Varjota e Tapera (GONDIM, 2009, p. 301).

³⁷ Conversa informal com o Pajé “Seu Zequinha” um dia antes da entrevista, na sua residência no Bairro Portal em Pesqueira, 26/06/17.

A fotografia a seguir apresenta o Pajé Pedro Rodrigues Bispo. O registro foi realizado durante as festividades de São João no Salão São Miguel, localizado na Aldeia Vila de Cimbres. O Pajé tem sua origem nas terras da Aldeia Cana Brava: “[...] tenho meus antepassados todos lá, tanto dum lado como do outro. Da parte da minha mãe como da parte de meu pai é tudo de Cana Brava” (BISPO, 2017).

Fotografia 4 – Pajé “Seu Zequinha”, Festa de São João.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2016.

Pedro Rodrigues Bispo, conhecido como “Seu Zequinha”, desde pequeno, acompanhava o pai nas matas buscando cipó de japiganga para trançar balaios e caçoás, e logo desciam do território indígena para vender seus produtos em Pesqueira. Pedro trabalhou na construção de cercas de pedra para os fazendeiros invasores. Aprendeu com seus pais a fazer o tacó e a barretina e participava da festa de 02 de julho dedicada a Nossa Senhora das Montanhas/Mãe Tamaim, na Igreja da Aldeia Vila de Cimbres. Cresceu manipulando as plantas medicinais. Passou na fase adulta por uma doença grave e, neste processo, um “Encantado” avisou que estava sendo preparado para “incorporação” pelos “Encantados” para tornar-se o Pajé (RODRIGUES et al., 2012).

“Seu Zequinha” realizou a primeira cura como rezador aos 17 anos. Relatou que estava em uma festa na terra indígena quando, à meia-noite, o dono queria acabar “o forró”

porque sua esposa estava gemendo de dor de dente. Então, “Seu Zequinha” perguntou-lhe: “Você deixa eu fazer umas rezas pra ver se isso passa? Eu sei rezar.” O marido consentiu. Subindo ao quarto, rezou e, ao final da sua intervenção, a mulher não sentia dor. O Pajé recomendou que procurasse um dentista com um mês, pois tinha muitos “cacos” (resto de dentes) na boca que deveriam ser arrancados. Cessou a dor de dente e o forró entrou noite adentro.³⁸

Na cosmovisão religiosa do povo Xukuru do Ororubá, quem protege e está à frente das orientações para as mobilizações políticas e conquistas sociais dos índios:

É o Encantado de Luz, é aquele espírito bom... é o espírito bom né?! Porque tem o espírito mau, e tem o espírito bom. É aquele de luz é o espírito bom. Se ajuda a pessoa, tira a pessoa da, do... daquele mau caminho. Livra a pessoa, tando no alcanço dele num é?! (BISPO, 2017).

Na narrativa do Cacique Manoel Pereira de Araújo, um “Encantado” lhe visitou e informou que “Seu Zequinha” foi a pessoa escolhida para rezar e curar o povo Xukuru e lutar pelo direito à terra (apud RODRIGUES et al., 2012).

[...] em 1965, Pedro foi chamado pelo cacique Manoel Pereira de Araújo e, juntos, foram à Pedra do Rei do Ororubá. Lá praticaram suas tradições, seus louvores aos encantados, pedindo que Tupã, lá no seu infinito, mandasse os seus encantados até o Reinado Encantado da Pedra do Rei, e pudesse passar esta missão de fé, esperança e de libertação para o Povo Xukuru. Assim, foi entregue a luz do Rei do Ororubá pelo cacique Manoel Pereira de Araújo e de todo reinado encantado para as mãos do Pajé Pedro Rodrigues Filho – Seu Zequinha (RODRIGUES et al., 2012, p. 07).

“Seu Zequinha” foi coroado o “Pajé do Encanto” e passou a fazer o Toré escondido com mais seis índios na Pedra do Reino Encantado. O Cacique Manoel Araújo recomendou que “Seu Zequinha” só passaria o cargo para outra pessoa com a sua autorização, pois o mesmo “encantado”(no mundo mítico) “desceria” para orientá-lo.

O Pajé atende qualquer pessoa que busca ajuda. Muita gente vem de longe, não só da terra indígena, em busca de ajuda. O Padre Francisco da comunidade católica Xukuru mandou para “Seu Zequinha” várias pessoas quando “sabe” que o caso é para os “Encantados” resolverem. O Pajé narrou a situação de uma moça de 26 anos, residente no bairro do Prado

³⁸ Conversa informal com o Pajé “Seu Zequinha” um dia antes da entrevista, na sua residência no Bairro Portal em Pesqueira, 26/06/17.

em Pesqueira, que chegou em sua casa toda amarrada fazia três dias. O Pajé botou a mão na cabeça da moça e começou a rezar. Ela, de olhos fechados e rosto contraído, começou a respirar ofegantemente, e as lágrimas desciam pelos olhos. “Seu Zequinha” perguntou-lhe: “Você me conhece? Quem sou eu?” Ela retrucou: “Não conheço”. Voltou a fechar os olhos. O Pajé pediu ao pai para desamarrear a filha. Ele disse: “Não. Ela vai bater em todo mundo”. O Pajé retrucou: “Amarrada eu não boto a minha mão. Desamarra ou não vou cuidar”. Então, o pai desamarrou e afastou-se da filha. “Seu Zequinha” lhes disse: “Sou o Pajé do povo Xukuru, abra os olhos ‘em nome de Deus’, eu mando embora quem está te aprisionando, ‘Maior que Deus ninguém!’”. A moça abriu os olhos, as lágrimas desciam e aos poucos foi respirando lentamente e “voltando a si”. “Seu Zequinha” chamou a sua esposa e com a mãe da moça foram dar banho e fazer um prato de comida, pois a menina “tava muito judiada”, cheia de hematomas pelo corpo, com marcas das cordas nos braços, toda mordida por insetos e sem asseio pessoal há três dias. O pai perguntou ao Pajé: “Quanto lhe devo?” “Seu Zequinha” respondeu: “Nada”. O homem insistiu e o Pajé reafirmou: “Não me deve nada”. O pai então disse que o Pajé era um homem de Deus, porque fazia três dias que levava a sua filha para Igreja, para “os crentes”, para os espíritas e nada. Na última casa religiosa, não atenderam a sua filha porque a família não tinha como pagar os 250,00 reais cobrados. “Seu Zequinha” esclareceu: “Não cobro nada. Às vezes, as pessoas fazem um agrado trazendo ‘luz’ (velas), porque gasto muito. Gasto muita luz acendendo pro povo, porque numa hora dessas ninguém anda com luz”.³⁹

Na mobilização pelo direito à terra indígena, o Pajé sentiu a necessidade de um novo companheiro para ajudá-lo, e viu em Francisco de Assis, o “Xikão”, como enviado por Tupã e pela Natureza sagrada, pois nele acendia e fazia brilhar outra vez a Luz da Serra do Ororubá (RODRIGUES et al., 2012).

Em entrevista, “Seu Zequinha” declinou da dificuldade que encontrou no trabalho com o Cacique anterior Zé Pereira, pois discordou de diversos procedimentos dele para com a FUNAI, e então decidiu substituí-lo por “Xikão”.

Tirei ele e foi na época que eu botei ‘Xikão’. Eu lá dentro da FUNAI, eu disse, eu falei. Eu digo:
- ‘Xikão, você hoje é Cacique. Hoje você é Cacique!’

³⁹ Conversa informal com o Pajé “Seu Zequinha” um dia antes da entrevista, na sua residência no bairro Portal em Pesqueira, 26/06/17.

Eu podia falar né? Eu podia porque eu era o Pajé né, e podia falar. Aí lhe disse:

- “Você hoje é o Cacique, mas é o Cacique do povo Xukuru, num é Cacique de FUNAI”.

Ele disse:

- “Garanto! Garanto... garanto... tá certo”.

E foi mesmo... Foi andando... nós vimos serviço! Eu mais ele, era pra FUNAI, direto, direto... direto na FUNAI.. Passamos fome, passamos. Dormimos mal dormido lá... somente eu com um jornal, forrar assim no cimento. O lençol era a camisa que estava vestido ali. A sorte é porque em Recife num faz frio, né?! (BISPO, 2017).

O Pajé conhecia bem de perto as injustiças vivenciadas pelos índios trabalhadores nas fábricas de doces e conservas em Pesqueira. Muitos eram contratados de forma irregular, com pouco ou quase nenhum direito trabalhista assegurado. No seu entendimento, só com a retomada das terras os índios poderiam resgatar a sua dignidade, pois teriam a possibilidade de voltar a trabalhar nos moldes da agricultura tradicional e conquistariam a liberdade de celebrar os seus antepassados, os “Encantados de Luz”.

Trabalhei, eu trabalhei na Peixe... Trabalhei na Peixe, trabalhei na Cica Norte, mas também tudo foi pouco né?! Trabalhei na Peixinha lá em baixo, só foi nessas duas que eu trabalhei, nessas três que eu trabalhei. Na Peixe, na Cica e na Peixinha, lá em baixo, trabalhei.

Vinha, no tempo da tomate né? No tempo da tomate eu trabalhei. Mas também era... eu trabalhava pouco tempo, dois meses, um mês... trabalhava um mês e pouco, dois meses e pouco (BISPO, 2017).

Com a morte do Cacique “Xikão” (1988), o povo necessitava de uma nova liderança para continuar o trabalho das retomadas e demarcação da terra indígena. No dia 06 de janeiro de 2000, na Aldeia Pedra d’Água, durante a Festa de Reis, o Pajé anunciou no alto da Pedra do Rei que Marcos Luidson de Araújo (o Cacique Marquinhos) foi o escolhido pelas lideranças e confirmado junto aos “Encantados de luz” como o novo Cacique do povo Xukuru e Zé de Santa como o Vice-Cacique. A comemoração foi grande. Estavam presentes aproximadamente 800 índios (WELLEN, 2002).

2.3 As religiões do povo Xukuru do Ororubá: qual pesquisar?

Em visita realizada em agosto de 2016, na companhia do Cacique Marcos Luidson ao Pajé Pedro Rodrigues Bispo conhecido como “Seu Zequinha”, fomos ratificar a autorização e recolher a assinatura do Termo de Consentimento para a nossa pesquisa de campo no território indígena.

De início, o Pajé perguntou:

Você quer pesquisar qual das religiões do povo Xukuru? No território nós temos duas. Você quer conhecer a Religião Católica ou a Religião do Ritual? Nós temos Ritual nos Terreiros de Pedra d'Água, de Cimbres, de Sucupira, de Cajueiro, de Boa Vista e abrirei um novo Terreiro na Aldeia Guarda no sábado, dia 20 de agosto.

Informamos que, devido à nossa primeira visita realizada no território indígena em 2013, através de uma excursão organizada pelo Instituto Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco, ficamos interessados em compreender melhor a celebração do Ritual Sagrado, observado no Terreiro da Aldeia Sucupira liderado por José Jorge de Melo, conhecido como “Dezinho Jorge” ou “Seu Dezinho”.

O Pajé realizou outras perguntas e disse: “Se fosse o Catolicismo, essa ‘matéria’ não era minha. Você ia falar com o Padre Francisco. Mas como é o Ritual Sagrado é comigo mesmo. Autorizo sua pesquisa”. Os termos de consentimento da pesquisa foram assinados pelo Cacique Marcos e por “Seu Zequinha”.

A antropóloga Vânia Souza (1998) foi a primeira pesquisadora a entrevistar o Pajé sobre a Religião Xukuru no início das retomadas das terras, em 1990. Nas primeiras entrevistas, “Seu Zequinha” chamava a Religião praticada na Pedra do Rei de “Xangô”. Porém passados 28 anos, atualmente nomeia essas práticas religiosas como a Religião do Ritual Sagrado.

Sempre que questionado sobre os rituais da Pedra d'Água, seu Zequinha mudava de assunto. Havia a preocupação do trabalho de respeitar os segredos do grupo, atentando para as informações que os Xukuru disponibilizavam, porém, percebia-se que seria um aspecto importante a ser analisado. Aos poucos seu Zequinha começou a fazer referência ao ritual como sendo “xangô”, realizado na Pedra d'Água por ser um local mágico. Lá, segundo ele e muitos índios, aparecem coisas estranhas, os ‘Encantados’, espíritos iluminados dos antepassados entram em contato com a comunidade. Afirmou ser um ritual discreto, no qual participam apenas índios e acontece todo dia 06 de janeiro, dia de Reis, mas também pode ser realizado em outra época, quando ele recebe uma determinação espiritual para isto (SOUZA, 1998, p. 81).

Desde 1990, o Ritual Sagrado é um “marcador de pertença étnica” do povo Xukuru do Ororubá. Passando por um processo de institucionalização da Religião Indígena enquanto “inovador político”, aponta para “traços culturais diacríticos” (vestuário, língua, moradia, estilo de vida) visando o fortalecimento da identidade étnica do povo, uma vez que “[...] os

grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social” (BARTH, 2011, p. 193). Os Terreiros, a Assembleia Xukuru e a Rede Escolar Indígena possuem um trabalho contínuo de sensibilização e fortalecimento dos índios para com a prática religiosa da Religião das Matas e dos “Encantados de Luz”.

Para Frederik Barth (2011, p. 205), o “culto aos ancestrais” fortalece a identidade étnica com a implementação de “rituais complexos” nas organizações indígenas. A religião e os seus “recursos simbólicos” (Terreiro, Peji, Toré, Jurema, ‘Encantados’, Pontos e Orações) desempenham um papel central para marcar a diferença étnica entre o nós e o eles, “[...] que uma identidade étnica seja sempre de um certo modo criada ou inventada, não implica por isso que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possa ser taxados de má fé” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 165).

Segundo o sociólogo Peter Berger (2012), a religião é compreendida como o resultado de um processo de construção social. Essa concepção religiosa humana é elaborada e se efetiva nas práticas sociais compartilhadas no cotidiano do povo Xukuru do Ororubá, possui uma estrutura de objetividade, exterioridade e plausibilidade. Este conceito fica evidenciado nas palavras do Vice-Cacique Zé de Santa (2014), quando diz: “[...] a gente vê diferente na religião a questão humana, né! Você vê a questão do sagrado com o humano, então ele não se separa um do outro, ele é junto. Ele pode ser uma construção [...]” (apud RITO..., 2014).

Na nossa pesquisa, apesar de entrevistarmos apenas quem participava do Ritual Sagrado, quando perguntávamos “Qual a sua religião?”, a maioria dos índios informaram que participavam de uma ou mais religiões. Registramos o duplo ou múltiplo pertencimento religioso dos índios, que tanto participavam da Religião Indígena quanto da Religião Católica Romana.

E então, eu sou religiosa porque eu participo da nossa Religião Indígena e participo da Religião da Igreja, batizo meus netos, participo de casamento, né?! Comungo. Eu faço a minha confissão espiritual e comungo, tá entendendo? Eu sou religiosa, né?! Porque eu vivo nas minhas duas, nas duas áreas que eu acredito, né?! A nossa Religião Indígena e a Religião Católica. Então eu sou religiosa, eu não sou católica, porque se eu fosse... se eu vivesse só pra igreja, né?! Não visse as outras coisas que tem ao meu redor, eu seria uma católica ali compulsiva mesmo, eu sou católica e... (tá entendendo?) Não respeitar a religião do outro. Eu respeito. Cada um, ser humano vê o... tem o seu modo de ver e eu respeito a religião de qualquer um do jeito que ele sinta, que tá vendo, e a nossa religião ela é nativa, porque quem tem o dom já nasce com aquele dom, e Deus é... ele não escolhe os capacitados, ele capacita os escolhidos. E se eu já nasci com esse dom... não precisei... não tem livros, não tem... não aprendi em faculdade. A minha faculdade foi a natureza sagrada e continua sendo, cada dia que passa eu vou aprendendo mais com a natureza sagrada. Então é um dom de Deus! Tenho

certeza que ele está presente em tudo que tá ao nosso redor, e nós que temos esse dom tem que zelar por ele e agradecer a Deus de ter esse privilégio de ser escolhido, né?! E não usar o nosso dom para fins lucrativos, né?! (ARAÚJO, 2017).

Em alguns casos, como o de “Dona Lica”, percebemos em sua entrevista um diálogo intra-religioso entre diversos sistemas simbólicos, como a “Religião Espírita” que seria a “Umbanda”, a Religião Católica Romana e a Religião Xukuru.

Primeiro, sou Maria José Martins. Eu sou do povo Xukuru. Sou irmã do Pajé da tribo, também sou... luminada, já para ser o Pajé na vaga dele, quando o Pajé atual se for, porque já passou a missão dele para mim. Eu já me considero uma Pajé de tribo do meu povo, pra rezar, curar, do meu povo. E a minha religião é espírita com católica, que acredito muito, é ... na religião católica porque eu rezo muito. Eu curo meu povo através da religião (SILVA, M. 2017).

Conforme dados que apresentamos do Censo de 2010, compreendemos que o baixo número de entrevistados declarantes da Religião de Tradições Indígenas reflete a dupla ou múltipla pertença religiosa, e que muitos indígenas, na hora de responder a qual religião pertenciam, possivelmente optaram pela Religião Católica.

Quadro 4 – Representação da Pertença Religiosa dos índios entrevistados na pesquisa.

Nome/Função	Idade	Aldeia	Religião
Adjá Marculino de Lima	78 anos	Pedra d'Água	Religião Indígena
Angela Neves Pereira Bacuroa	25 anos	Couro Dantas	Religião das Matas/ Ritual Sagrado
Antônio Monteiro Leite “Seu Medalha” – Gaiteiro	68 anos	Vila de Cimbres	Católica/Ritual Sagrado
Átila da Silva Frazão	21 anos	Sucupira	Católica
Cecílio Santana Feitosa Liderança	50 anos	Canabrava	Católica/Ritual Sagrado
Edjane Maria Neves Pereira Coletivo de Mulheres	42 anos	Couro Dantas	Católica/Indígena
Euclides Vitor da Silva Membro do Terreiro	77 anos	Sucupira	Católica/Ritual Sagrado
Iran Neves Ordonio Liderança Religiosa	39 anos	Pesqueria/Couro Dantas	Indígena
João Carlos da Silva Bezerra Membro do Terreiro	32 anos	Sucupira	Católica/Ritual Sagrado/ Jurema
José Barbosa dos Santos “Zé de Santa” Vice Cacique	71 anos	Mascarenhas	Ritual Sagrado
José Correia da Silva “Seu Silva” – Bacurau	65 anos	Vila de Cimbres	Ritual Sagrado
José Jorge de Melo “Seu Dezinho”, liderança da Aldeia Sucupira e do Terreiro	65 anos	Sucupira	Católica/Indígena

Maria José Martins da Silva “Dona Lica” – Sucessora do Pajé	62 anos	São José	Espírita/Católica
Pedro Rodrigues Bispo “Seu Zequinha” – Pajé	87 anos	Pesqueira/Cana Brava	Ritual Sagrado
Quitéria Severo da Hora Oliveira – Liderança Religiosa	59 anos	Caípe	Católica/Ritual Sagrado
Renata Hora Barros Coletivo de Mulheres	37 anos	Couro Dantas/Pesqueira	Católica/Ritual Sagrado
Rosemere Carneiro Ferreira da Silva - Coletivo de Mulheres	40 anos	Couro Dantas	Católica/Espiritualidade Xukuru
Zenilda Maria de Araújo ⁴⁰ “Dona Zenilda” – Liderança das Mulheres Xukuru	67 anos	São José	Católica/ Ritual Sagrado

Fonte: Informações coletadas na pesquisa de campo, 2017.

Pelos dados coletados, percebemos uma expressiva influência da Religião Católica Romana na formação da concepção de mundo e do quadro cosmológico reelaborado pelas lideranças religiosas na Religião do Ritual Sagrado. Dos 18 índios entrevistados, doze informaram que pertenciam a Religião Indígena e a Religião Católica Romana, uma situação que não nos surpreendeu, uma vez que os seus antepassados e toda a sua história foram constituídos sobre as influências da Igreja Católica Romana desde a formação do Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas em 1671.

A Religião Xukuru foi constituída no encontro com outras sociedades, no fluxo entre as regiões de fronteiras políticas, culturais e religiosas, favorecendo aos indígenas pertencer e compartilhar mitos e ritos, e ainda mais através do entrecruzamento de diversos sistemas simbólicos religiosos originando um novo sistema, uma nova religião. Para os linguistas Luiz Lopes e Liliana Bastos (2010, p. 13), a complexidade das sociedades contemporâneas perpassa por “[...] processos híbridos ou de fronteiras culturais (inter, trans e multiculturais)”.

O antropólogo Ugo Maia Andrade (2008), que pesquisou a rede de comunicação interindígena Tumablalá (BA), corroborando com Lopes e Bastos (2010), afirmou que, nos processos de comunicações e relações estabelecidas nas fronteiras culturais pelas sociedades indígenas com o mundo moderno, perpassa sempre uma tensão dialógica entre o global e o local, o índio e o não-índio, o dentro e o fora.

⁴⁰ Segundo COELHO (2017, p. 58), “Dona Zenilda” foi nomeada pelo povo Xukuru do Ororubá de “Mãe Sacarema”, e foi “[...] indicada ao Prêmio Nobel da Paz, recebendo da Assembleia Legislativa de Pernambuco a Medalha Herbert de Souza”.

2.4 O conceito do Sagrado e o conceito da Religião

É importante destacar que, no campo epistemológico das Ciências da Religião, não existe um consenso sobre o conceito do “sagrado”. Nossa pesquisa está fundamentada em uma abordagem das Ciências da Religião numa perspectiva mais alemã, tendo por base a análise histórico-social e antropológica da construção do fenômeno religioso.

Em 1917, o teólogo Rudolf Otto, no seu livro *Das Heilige*, traduzido no espanhol como *Lo Santo*, apresentou o conceito de “numinoso” como uma categoria *a priori*, descrevendo a existência de uma essência universal e verdadeira do sagrado enquanto entidade ontológica.

Hemos distinguido lo santo como categoria a priori del espíritu racional, de lo santo como manifiesto en el fenómeno. (...) Los conocimientos a priori son aquellos que tiene todo ser racional – esos serían conocimientos innatos-sino, los que puede tener (OTTO, 2012, p. 217).

Para o cientista da religião Frank Usarski (2006), essa concepção do sagrado como uma categoria essencialista, *a priori*, foi elaborada com o objetivo de favorecer esperanças à uma Europa desencantada com as religiões tradicionais e abalada com a ferocidade da “racionalidade humana” com milhões de mortos na Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

Encontramos nos trabalhos elaborados pelos representantes da fenomenologia da religião a defesa da universalidade e unicidade do sagrado. A proposição desta corrente metodológica nas Ciências da Religião é que o pesquisador “deve” desenvolver um “*sensus numinis*”, para ter a capacidade de captar o “estado numinoso” dos fenômenos estudados e de interpretar as “hierofanias universais”⁴¹. Ainda na atualidade, essas ideias são motivos de controvérsias e embates teóricos entre os cientistas da religião. Segundo Usarski (2006) e os teóricos que defendem a construção do “sagrado” (do religioso), os fenomenólogos são negligentes em suas análises religiosas com o contexto histórico e social, e ainda apresentam um descaso com os filtros e mediações culturais sobre o fenômeno religioso.

O antropólogo e cientista da religião Marcelo Ayres Camurça Lima (2008, p. 223) considerou inatingível uma essência do sagrado proposta pelos teóricos da fenomenologia da religião, uma vez que o sagrado é um constructo teórico polissêmico. A própria institucionalização na terra indígena de mais uma Religião Xukuru, a do Ritual Sagrado, nos leva ao exercício da relativização antropológica, que apontou “[...] para a ideia de que não

⁴¹ A hierofania é compreendida como a manifestação do sagrado.

existiria uma religião, mas religiões, no plural, fundadas em pressupostos diferenciados e infinitamente múltiplos”.

Segundo o teólogo e cientista da religião Rui de Souza Josgrilberg (2012, p. 52), não é possível comprovar a existência de uma dimensão transcendental no mundo, uma vez que a “religião é uma possibilidade do espírito humano, mas não uma dimensão inerente ou a *priori*”.

Diante das controvérsias e da falta de consenso no campo epistemológico das Ciências da Religião em torno do conceito do “sagrado”, adotamos para nossa pesquisa o conceito de religião enquanto um “constructo humano”, um sistema simbólico complexo elaborado ou reelaborado permanentemente pelo ser humano e compartilhado por um grupo social para tentar explicar ou dar sentido ao seu mundo.

O antropólogo Clifford Geertz (2013) problematizou em suas pesquisas a construção dos sistemas simbólicos religiosos, uma vez que, para o autor, a religião é mais que metafísica, apresentando-se como uma proposição de padrão de comportamento. Sendo uma estrutura que dá sentido, “[...] fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência” (GEERTZ, 2013, P. 93). Assim, a religião é constituída pelo “*ethos*”, que são elementos valorativos, representando os aspectos morais e estéticos das culturas, e pela “visão de mundo”, condensando os aspectos cognitivos e existenciais.

Geertz (2001), ainda no artigo “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”, analisou e se contrapôs a concepção do psicólogo William James (1842-1910), que pensava a religião enquanto um “beliscão individual do destino”, brotando das mais remotas camadas dos sentimentos do ser. O antropólogo discordou da concepção de religião essencialista, individualista e subjetiva proposta por James, e observou que na contemporaneidade o “beliscão do destino” (da religião) continuava a existir, porém “[...] como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos” (GEERTZ, 2001, p.159).

A descolonização, a globalização e o “desmonte do mundo pós-muro de Berlim” possibilitaram a formação de novas entidades políticas de autorrepresentação coletiva, inclusive religiosas, uma vez que “[...] o mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (GEERTZ, 2001, p. 155). O povo Xukuru do Ororubá retomou e reorganizou o seu universo religioso através da crença nos “Encantados de Luz” e da força comum-unitária do compartilhamento das práticas religiosas da Religião do Ritual Sagrado.

A projeção de grupos e lealdades religiosamente definidos em todos os aspectos da vida coletiva, partindo da família e do bairro para fora, faz parte, portanto, de um movimento geral que é muito maior do que ela própria: a substituição de um mundo construído com uns poucos tijolos análogos, enormes e mal encaixados, por um mundo não mais uniformemente nem menos completamente construído com muitos tijolos menores, mais diversificados e mais irregulares (GEERTZ, 2001, p. 157).

Por fim, concordamos com a proposição do cientista da religião Hans-Jurgen Greschat (2005, p. 27), que propôs o estudo das religiões em uma perspectiva transdisciplinar, pois com esta abordagem a pesquisa recebe um aporte teórico de várias disciplinas com suas metodologias e análises, uma vez que as “religiões vivas mudam sem cessar”. “O que vale para tudo nesse mundo, vale também, para o objeto ‘religião’: o que já não se move está morto” (GRESCHAT, 2005, p. 27). O objetivo do uso da transdisciplinaridade é buscar compreender o presente dentro da sua complexidade e totalidade.

O fenômeno “religião” deve ser analisado na totalidade, pois apresenta-se tensionado e interligado em suas quatro camadas: a comunidade, os ritos, a doutrina e a experiência religiosa (GRESCHAT, 2005). Esta forma de análise é adequada principalmente no caso da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, porque pode estar em processo de atualização e ressemantização elaboradas nas regiões de contatos interculturais fronteiriços, como constataremos na descrição dos dados registrados na pesquisa nos Terreiros das Aldeias Pedra d’Água, Sucupira, Couro Dantas e do “Salão São Miguel”, como também na Assembleia Xukuru e nas Festas de Reis, de São João, de Mãe Tamaim e de Nossa Senhora da Graça.

2.5 Por que utilizamos a expressão “Religião do Ritual Sagrado”?

Por dois motivos. O primeiro por respeitar a categoria endógena-nativa, pois os próprios índios e seus representantes o Cacique “Marcos Luidson”, o Vice-Cacique “Zé de Santa” e o Pajé “Seu Zequinha” nomeiam a Religião do Ritual Sagrado como o conjunto das práticas religiosas do povo Xukuru do Ororubá.

O segundo motivo é pela necessidade do reconhecimento institucional da religião do povo, visto que durante muito tempo as celebrações foram perseguidas e desvalorizadas. No período histórico de invasão e dominação portuguesa das terras, os antepassados dos índios Xukuru do Ororubá foram submetidos aos processos de catequização e exploração da mão de obra pelos padres. Na sequência, foram submetidos a expropriações e transações ilícitas de suas terras por parte de fazendeiros e posseiros. As práticas religiosas indígenas, o seu “Ritual Sagrado” foi nomeado como “seita” ou “culto”, sendo organizados movimentos de

descaracterização e enfraquecimento da identidade étnica e religiosa por parte dos invasores de suas terras. Esta perseguição foi uma prática executada pela oligarquia nordestina e outros invasores a todos os índios do Nordeste, tratando suas religiões de forma pejorativa e discriminatória (SILVA, 2017).

Segundo o pesquisador Clóvis Antunes (1973), de acordo com o relatório elaborado em 1944 por Cícero Cavalcanti, funcionário auxiliar do Setor Sertão do SPI, ficavam evidentes a perseguição e a discriminação religiosas enfrentadas pelos índios Xukuru do Ororubá:

Os caboclos mais velhos reuniam-se algumas vezes por ano para realizar seus ritos. Entretanto, os brancos denunciaram-lhes de catimbozeiros à polícia. Os chefes dos cultos, José Romão Jubego e Luiz Romão Nure foram intimados a comparecer à delegacia. Eles estão vedados de praticar o seu segredo ou seja, o seu Ouricuri pela polícia.

Romão e Luiz conhecem bastante de ervas medicinais. Eles têm feito inúmeras curas e têm causado admiração aos próprios médicos. Os ‘civilizados’ deram também denúncias contra os dois caboclos, tendo a polícia os proibido de curatórias. As sucessivas arbitrariedades praticadas pelos brancos aos xukurús já é tão grande chegando ao ponto de eles não tolerarem mais; muitos têm abandonado a maloca (apud ANTUNES, 1973, p.41).

Consideramos importante as indicações metodológicas propostas pelo antropólogo Néstor Canclini (2015), recomendando nas pesquisas com os povos tradicionais da América Latina o questionamento da “política modernizadora”, que geralmente vem travestida como uma “política democratizadora” e, desta forma, instituindo uma “cultura hegemônica”, inclusive religiosa, pretendendo silenciar as tradições desses povos. Procuramos assim verificar as práticas religiosas dos índios Xukuru do Ororubá que estavam à margem, o Ritual Sagrado, e pesquisamos “[...] o valor daquilo que a cultura hegemônica excluiu ou subestimou para constituir-se” (CANCLINI, 2015, p. 157).

Em entrevista, o Pajé “Seu Zequinha” ratificou que o povo Xukuru do Ororubá enfrentou muitas dificuldades para ter o direito de praticar o Ritual Sagrado. Enfatizou que, sem o processo de retomada das terras dos fazendeiros e posseiros⁴², não haveria nem mata, nem Terreiro e muito menos liberdade religiosa para celebrar os “Encantados de Luz”. Nas terras indígenas, “a cultura moderna se construiu negando as tradições e os territórios” (CANCLINI, 2015, p. 49).

⁴² Os fazendeiros invasores faziam parte das famílias da Oligarquia de Pesqueira e das cidades da região. Os posseiros eram em sua maioria produtores que tinham invadido às terras vindo de outros estados como a Paraíba.

O Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá foi um movimento religioso e político que retomou uma prática religiosa nas terras ocupadas anteriormente apenas pelo Catolicismo. Criou novos cenários simbólicos religiosos por meio de transgressões impraticáveis e inimagináveis pelos seus colonizadores, uma vez que “[...] os rituais podem ser também movimentos em direção a uma ordem diferente, que a sociedade rejeita ou proscreeve” (CANCLINI, 2015, p. 45).

Na concepção de Néstor Canclini:

O rito é capaz de operar, então, como simples reação conservadora e autoritária em defesa da antiga ordem, conforme se verá mais adiante a propósito da cerimonialidade tradicionalista, mas como movimento através do qual a sociedade controla o risco da mudança. [...] O rito deve resolver, mediante uma operação socialmente aprovada e coletivamente assumida, ‘a contradição que se estabelece’ ao construir ‘como separados e antagonistas princípios que devem ser reunidos para assegurar a reprodução do grupo’ (CANCLINI, 2015, p. 46).

Historicamente, no Brasil, sempre existiram grupos políticos que promoveram o combate e a desqualificação dos povos indígenas. Vejamos o que afirmou em 1870 o “Diretor Geral Interino dos Índios da Província de Pernambuco”, o Sr. Francisco Comboim:

Em geral, os Índios são inclinados a embriagues, ao furto e a devassidão; a preguiça os domina; a pesca e a cassa são a sua habitual ocupação; têm gênio belicoso, e são valentes, o que prova que ainda se ressentem de sua selvageria. Eles são susceptíveis de educação e ensino. Perdem-se bons músicos, etc. etc.⁴³ (apud SILVA 2013, p. 23).

Segundo o Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2013), foi comprovada a continuidade do processo de exclusão e perseguição contra os povos indígenas no Brasil. O Deputado Federal Luis Carlos Heinze (PP-RS), Presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária, afirmou publicamente que índios, quilombolas, gays e lésbicas eram “[...] tudo que não presta” (apud CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2013, p. 70). Afirmação lamentável, uma vez que o insulto foi expresso por uma autoridade política eleita para salvaguardar os direitos constitucionais do povo brasileiro.

No Brasil, devido ao grande número de ataques e preconceitos predominantemente dirigidos à “Religião Indígena” e às “Religiões Afro-Brasileiras”, foi elaborada e distribuída em 2013, pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, a cartilha *Diversidade Religiosa e Direitos Humanos* (SDH, 2013) com o objetivo de ratificar e defender o direito constitucional da

⁴³ Citação mantida conforme a escrita da Língua Portuguesa no século XIX.

liberdade religiosa, principalmente para as minorias estabelecidas no território brasileiro conforme Constituição Federal de 1988.

A liberdade religiosa para prática do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá só foi conquistada com as retomadas das terras na Serra do Ororubá. A agricultora conhecida como “Bela”, habitante na Aldeia Couro Dantas, relatou:

A importância é que hoje a gente tem a nossa liberdade, de cantar, de dançar o nosso Toré livre, sem perseguição dos posseiros, dos fazendeiros, que antes não, a gente não podia. Eu sou de 1992, mas ainda lembro a minha mãe falar, que antes a gente não podia cantar o Toré, tinha que cantar escondido. Não podia falar a nossa língua. A gente perdeu a nossa língua, porque os posseiros não deixava a gente falar. A gente não tinha costume nem tradição, tinha escondido. Não tinha pra mostrar pra todo mundo como hoje é livre (PEREIRA, A. 2016).

As retomadas da terra indígena iniciadas em 1990, na Aldeia Pedra d’Água, foram executadas a partir do imbricamento das forças políticas e religiosas, impulsionando e recebendo nos Terreiros do Ritual Sagrado a força dos “Encantados de Luz” para a grande “empeleitada” de reconquista da terra e dos espaços sagrados nas matas da Serra do Ororubá (SILVA, 2008).

Ratificando as afirmações da índia “Bela”, transcrevemos a declaração do gaiteiro “Seu Medalha” proferida no dia da Festa das Crianças em 2016, no Terreiro da Boa Vista, na Aldeia Couro Dantas:

A gente não tinha esse direito, de tá dançando nossos rituais, é no sábado, no domingo. Nós, as nossas tradições era de ano em ano. São João, o dia da festa de Nossa Mãe Tamaim, que é nossa padroeira, Nossa Senhora das Montanhas. Então o Dia de Reis, na terra do Rei, no Terreiro Pedra d’Água no dia 06 de janeiro, mas era escondido.

Hoje nós temos nossos terreiros de rituais. [...]Antigamente, nós não tinha, o que a gente temos hoje. Ora os nossos parentes, quem vem de fora visitar. Então é um prazer da gente, através de que? Através da nossa luta, que a gente vê, luta de massacre. Porque muita gente não acreditava que o nosso território ia sair. Chamava a gente de ladrão, chamava o cacique ‘Xikão’ de ladrão, que a gente era os invasores, eu nunca vi roubando nada de ninguém, a gente tava no direito de resgatar os nossos direitos, e resgatamos os nossos direitos como? O nosso Ritual Sagrado, o som da maracá, a pisada do pé, o baque do jupago,....

[...] Hoje nós temos nosso espaço, hoje nós estamos dançando aqui, é nosso, é de vocês. Se nós tá na Sucupira é nosso. Se vamos lá pra Neto é nosso. Se vamos no Terreiro de Jatobá é nosso. Antigamente era de quem? Do fazendeiro. A gente não tinha força. A gente não ia fazer Terreiro, porque se fosse fazer botava a gente pra correr. E hoje nós estamos livres! Hoje nós estamos libertos! 27.555 hectares de terras é nosso. É da gente. Se chegar em Pão de Açúcar estamos no que é nosso. Se chegar... estamos no que é nosso. Se chegar na Sucupira estamos no que é nosso. Se chegar em Cimbres

estamos no que é nosso. Se chegarmos em Cajueiro estamos no que é nosso. Nas aldeias, 24 aldeias é nossa (Antônio Monteiro Leite, “Seu Medalha”, 2017).

No relato, “Seu Medalha” ratificou a narrativa de que, anteriormente, os índios Xukuru do Ororubá foram perseguidos, silenciados e até presos. Havia uma profunda intolerância religiosa e era negado o direito de liberdade de culto aos “Encantados de Luz”, que são “[...] os espíritos dos seus antepassados e as forças transcendentais que organizam o seu universo religioso” (PALITOT, 2006, p. 13).

2.6 A tensão dialógica entre a Religião Indígena e a Católica no processo histórico

A história da Religião Indígena do povo Xukuru está imbricada com as mobilizações políticas dos indígenas pelo direito à terra. Como compreender historicamente e antropológicamente o processo de elaboração do Ritual Sagrado e todas as influências, confluências, releituras e reelaborações efetuadas no processo de retomada e reencantamento dos espaços sagrados na Serra do Ororubá?

Durante os processos de territorialização (OLIVEIRA, 2015), de reorganização sociocultural, vários índios no Nordeste foram expulsos e dispersos de suas terras, porém buscaram retomar os territórios e também os seus espaços sagrados. Utilizaram diversas estratégias de mobilização e de negociação, obtendo contribuição de outras instituições sociais, estabelecendo parcerias que fortaleceram a organização e mobilização do povo Xukuru.

Segundo a antropóloga Kelly Oliveira (2013), os índios Xukuru do Ororubá estabeleceram e continuam a realizar diversas parcerias com Organizações Não Governamentais/Ongs, dentre as quais destacamos: a Cáritas Diocesana, a Associação Recife-Oxford, a Cooperação ao Desenvolvimento - OXFAN, o Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos Povos, o Centro de Direitos Humanos de Pernambuco, a Comissão Pastoral da Terra – CPT, o Conselho Mundial de Igrejas, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, e as organizações indígenas como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME e a Organização dos Povos Indígenas de Pernambuco – OPIPE.

O povo Xukuru do Ororubá agregou aliados, parceiros e apoiadores das motivações indígenas e partiu para efetivar o processo de retomada e “reencantamento” dos Terreiros na Serra do Ororubá. Todo processo de mobilizações e conquistas políticas foi perpassado por

diversos componentes culturais e religiosos, nos quais se percebe a importância dos Terreiros e do Ritual Sagrado como elemento de base no processo. As mobilizações do povo Xukuru são “[...] o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo a várias casas [...]” (HALL, 2002, p. 89).

O pesquisador Aloys Wellen (2002) entrevistou duas índias Xukuru que foram perseguidas e enfrentaram violências durante quase cem anos. Dona Elvira (95 anos) e Dona Helena (96 anos) relataram que o povo Xukuru foi perdendo a fluência da língua nativa devido às ameaças e “surras” dadas por homens armados a mando dos fazendeiros invasores que ameaçavam o povo.

Os capangas que batiam na gente, então, disseram abertamente que esta pisa era dada por ordem de fulano de tal, seu patrão, e este mandava dizer, neste mesmo ato de ‘advertência’, que era tão somente o primeiro aviso. Acrescentavam sem o menor medo de poder sofrer algum revide. Se não passassem, seria bem pior, pois não hesitariam em mandar matá-los..!

Perguntam as irmãs:

Quem, com todas estas perseguições, ameaças, não ficaria assustado, não ficaria assombrado? Não preferia parar de falar esta língua, do que correr o eminente risco de vida? (apud WELLEN, 2002, p.40).

Nesse contexto de negação da identidade e cerceamento da fala, expropriados das terras, os “índios do Nordeste” se reinventaram e utilizaram a religião como elemento de coesão e unidade para forjar as bases para uma vida em comunidade através do exercício do poder político e religioso.

Segundo o antropólogo Clifford Geertz (2013), cultura é contexto. Cultura é uma construção humana elaborada através do entrelaçamento de sistemas de “signos interpretáveis” e que pode ser descrita com densidade pelos pesquisadores.

A religião como parte da cultura seria então:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Um sistema de símbolos que atua para [...] (GEERTZ, 2013, p. 67).

Partindo da ideia de cultura enquanto um constructo sócio-histórico imbricado por uma “teia de significados” que se relacionam permanentemente em um campo de constante tensão dialógica, encontramos na Religião Indígena Xukuru do Ororubá um processo de retomada religiosa das práticas proibidas e cerceadas durante séculos. Observamos um

diálogo, a confluência, o imbricamento na reelaboração de diversos símbolos religiosos a partir de outras religiões para formatação da Religião do Ritual Sagrado.

Em maio de 2017, durante a “XVII Assembleia do Povo Xukuru – Limolaigo Toipe: nenhum direito a menos”, observamos a missa campal organizada pela Igreja Católica Romana na mata do cemitério na Aldeia Pedra d’Água. Na celebração, foi incluída a letra da música “Urubá”, abaixo transcrita. Foi cantada em frente ao túmulo onde está “plantado” (sepultado) o “Cacique Encantado Xikão”, também chamado de “Cacique Encantado Mandaru”. Observamos também como essa música revela o entrelaçamento dos sistemas mítico-político na Serra do Ororubá, como os rituais elaborados e públicos “[...] modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, de concepções metafísicas” (GEERTZ, 2013, p. 83).

A missa campal celebrada pelo padre da Igreja Católica Romana faz parte do calendário anual e da programação da Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, que tem por objetivo ratificar a memória do “Encantado Cacique Xikão” e das mobilizações permanentes pelos direitos conquistados durante todos esses anos pelo povo Xukuru.

Urubá⁴⁴ - Sérgio Amaral e Itamar Leite

Urubá se traduz como “Casa da Serra” do povo Xukuru e dos Paratiós. Urubá foi grandeza, onde a Mãe natureza emoldurava todos nós. A moldura que Deus pôs na Terra Sagrada e a Serra querida do Ororubá. Onde os bravos guerreiros, sem ter o dinheiro, os brancos vieram roubar.

Restou a fé em Tupã. Ororubá! Ororubá!
Tupã vem libertar. Ororubá! Ororubá!
Talvez uma linda manhã, Ororubá! Ororubá!
Tenha a nação Ororubá.

Curumim nasceu livre qual o sol ou o vento contemplando a sua nação Urubá. Mas os brancos, senhores, encheram de dores sua pátria Ororubá. Curumim ficou grande e se fez um guerreiro, mas as cercas nem mesmo o deixaram caçar. Curumim ficou triste por tudo que existe onde era o seu lugar.

⁴⁴ A Letra da música foi transcrita do missal (folheto de canto para a missa) distribuído durante a celebração no Cemitério da Aldeia Pedra d’Água, em 20.05.2017.

No Brasil, e especificamente em Pernambuco, as populações indígenas vivenciaram, desde o período do Brasil colônia, fortes influências da Religião Católica e suas visões cosmológicas passaram por grandes reelaborações culturais religiosas, resultado do contato interétnico durante tantos séculos (ALMEIDA, 2013; MEDEIROS, 1993; SILVA, 2008).

Corroborando para ampliar a compreensão da polissemia religiosa na construção da Religião do Ritual Sagrado, com suas mudanças e permanências de ritos, mitos e símbolos, adotamos o conceito de religiosidade⁴⁵ matricial brasileira, defendido por Bittencourt Filho (2003).

O pluralismo religioso é uma situação incontestável no Brasil. Para o citado autor, o fenômeno que desafia os pesquisadores é a coexistência numa só pessoa de diversas concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias, que muitas vezes se apresentam de forma aparentemente antagônica e contraditória.

A “religiosidade matricial brasileira” apresenta um gradiente de crenças e comportamentos religiosos comuns a uma grande parte da população em nosso país e está assentada fora do domínio religioso institucionalizado. Efetua-se na atividade prática religiosa, na qual não existe uma crença sistematizada, possibilitando assim o diálogo intra-religioso com outras matrizes por meio da reapropriação, reinterpretção e reinvenção dos sistemas religiosos institucionalizados (BITTENCOURT FILHO, 2003).

O antropólogo Roberto DaMatta compartilhou das ideias do filósofo Bittencourt Filho (2003), afirmando que o brasileiro tem a capacidade de criar relações e estabelecer pontes entre religiões, reunir tendências separadas e reelaborar tradições. Assim, o povo brasileiro acredita profundamente em outros mundos metafísicos, onde:

[...] no caminho para Deus, e na relação com o outro mundo, posso juntar muita coisa. Nele, posso ser católico e umbandista, devoto de Ogum e de São Jorge. Posso juntar, somar, relacionar coisas que tradicional e oficialmente as autoridades apresentam como diferenciadas ao extremo. Tudo aqui se junta e se torna sincrético, revelando talvez que, no sobrenatural, nada é impossível (DAMATTA, 2001, p. 117).

O povo Xukuru do Ororubá construiu um diálogo inter-religioso entre o Catolicismo Romano Popular e o Ritual Sagrado, como também um diálogo intra-religioso na construção simbólica da religiosidade de cada índio. O ser humano é constituído pelos diálogos. Cada pessoa é portadora de uma tradição (crença). Todo diálogo religioso é político. Logo, não é

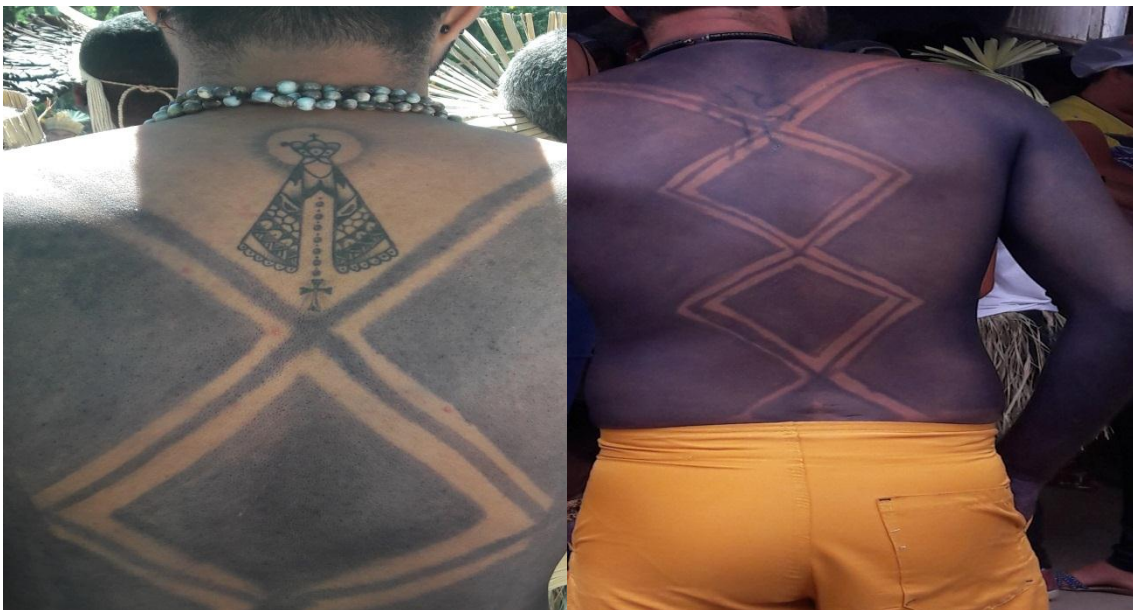
⁴⁵ A religiosidade “[...] consiste nas formas concretas, espontâneas e variáveis por meio dos quais a religião é vivenciada pelas pessoas e pelos grupos. Todas essas vivências estão vinculadas a crença, mitos e símbolos, comumente carentes de maior organização e sistematização” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 08).

neutro e muito menos universal, e deveria ocorrer em duas direções: a intercultural e a inter-religiosa (PANIKKAR, 2007).

A religião não pode separar-se da política. Isto não se refere só as instituições religiosas, que são necessariamente estruturas políticas, mas sim à religião na sua dimensão antropológica. [...] impedir o diálogo sobre os problemas políticos converteria a política em ditadura e a religião em algo vazio e irrelevante (PANIKKAR, 2007, p.69).

Nas observações de campo, verificamos que é muito comum durante as celebrações das duas religiões e nas festas religiosas o uso dos símbolos religiosos de uma “tradição” na celebração da outra, evidenciando um imbricamento simbólico religioso. Foi verificado em toda celebração religiosa Xukuru uma forte devoção aos santos católicos: São José, São João, São Pedro, São Miguel, São Sebastião e principalmente à Virgem Maria. Encontramos a representação de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim, de Nossa Senhora da Graça, de Nossa Senhora da Conceição, de Nossa Senhora Aparecida, muitas vezes marcadas literalmente no corpo da nova geração do povo Xukuru do Ororubá. Nas fotos abaixo, os índios expressam em seus corpos tatuagens religiosas de sistemas simbólicos distintos que dialogam entre si e coexistem lado a lado.

Fotografia 5 – Índios tatuados com símbolos católicos e pinturas corporais indígenas.



Fonte: XVII Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, Aldeia Pedra d’Água. Arquivo pessoal do autor, 2017.

Desde o século XVI, o (des) encontro entre a Religião Católica Romana e a Religião Indígena favoreceu um processo de hibridação religiosa, provocando metamorfoses na

mitologia Tupi, levando ao surgimento da Santidade enquanto movimento de resistência sociocultural contra o Catolicismo, a exemplo do ocorrido no Sul da Bahia.

Segundo o historiador Ronaldo Vainfas (1995), na Santidade do Jaguaribe (BA), ocorreu uma circularidade e reelaboração dos símbolos católicos. A imagem de “Santa Maria” tinha tanto prestígio entre os índios que a representante do movimento a “[...] ‘Mãe de Deus’ passou a comandar a seita na fazenda de Fernão Cabral” (VAINFAS, 1995, p. 116). Outra situação determinante na devoção Mariana na Santidade do Jaguaribe foi que o líder Antonio era o caraíba⁴⁶, catequizado pelos padres Jesuítas. E defendia tal qual o Tribunal do Santo Ofício a “Santidade Virginal” de Maria, como também salvaguardava o valor das orações intercessórias direcionadas a Maria “Mãe de Deus”.

Em entrevista, o índio Átila Frazão apresentou sua interpretação teológica sobre o processo de catequização da Igreja Católica Romana na devoção mariana para com os índios Xukuru.

[...] a ‘lenda’ entre aspas, diz que o índio caçava e encontrou uma santa, quando nós achamos algo novo ou quando nós vemos uma pessoa pela primeira vez, acontece o encantamento. [...] Então, o índio que nunca tinha visto aquela santa, até então pequena, mas toda com um trabalho artístico, então tem esse encantamento e toma para si e leva para os seus. Foi o fator crucial para que o cristianismo pudesse alicerçar-se de uma forma muito direta, muito profunda da própria cultura do povo. Ao levar para casa, tem esse pertencimento, esse, essa adesão à própria coisa, ao próprio ser. Mas como falar para esses índios que era preciso ter uma casa para aquela santa que conseqüentemente fora intitulada de Nossa Senhora das Montanhas. Aí, eu faço uma ligação direta com a relação teológica à Maria, que estando grávida, lá no evangelho de Lucas, principalmente, que sobe apressadamente a região da Judéia para visitar sua prima Isabel. Aqui a gente pode fazer uma releitura. Não é mais a Virgem Maria que vai visitar Isabel, mas ela que sobe apressadamente também às montanhas do Ororubá para servir a um povo, para ser a mãe do povo dentro de um contexto de sofrimento, de invasão das terras, de exploração. Então, como falar para esses índios que é preciso ter uma casa, para a santa, para a Mãe Tamain? E o fato de chamar de mãe, dá essa ideia de pertença maior. [...] E o fato do índio entender que era preciso ter uma casa, então o que a lenda diz é que a santa sempre voltava para o lugar que foi encontrada. Como dizer aos índios que era preciso fazer uma capela? Uma igreja? Para fazer o louvor, para fazer essa louvação a Tamain, a Tupã? Então o fato de a santa voltar para o lugar vem mostrar isso, que a casa da santa não era a casa do índio, mas que era preciso essa construção de uma casa para ela. Então que a Igreja das Montanhas é um patrimônio espiritual, não só físico do povo (FRAZÃO, 2017).

⁴⁶ Os caraíbas eram considerados homens especiais, “[...] tinham o poder de conversar com os mortos, os espíritos dos ancestrais” (VAINFAS, 1995, p. 11).

A Igreja Católica Romana utilizou fundamentalmente o mito de Maria enquanto mãe de Deus como símbolo religioso de proteção e cuidado maternal no processo de catequização. Porém, os índios Xukuru no seu imaginário religioso metamorfosearam Nossa Senhora das Montanhas em Mãe Tamain, a Rainha das Florestas, a Senhora das Matas.

Para o historiador Edson Silva (2002), o culto mariano de Nossa Senhora das Montanhas permitiu ao povo Xukuru reconstruir sua identidade étnica por meio da reelaboração cultural realizando a “cristianização do imaginário indígena” (GRUZINSKI, 2001).

Em entrevista, o índio Iran Neves, corroborando com a assertiva de Edson Silva (2002), defendeu a “negociação cultural e religiosa” realizada pelo povo Xukuru do Ororubá:

Eu acho o seguinte, que quando a colonização chegou aqui, que começou a impor a questão da religião, o povo nativo aqui presente, eles... até pra ficar no local e se manter vivo, eles começaram a, de certa forma, a dialogar e a negociar entre aspas né!... determinados fatores. E qual a leitura que eu faço? Mãe Tamain (é a leitura que faço) não sei se com esse nome, mas existia a entidade religiosa: Mãe do povo Xukuru. Tamain que se materializou em Nossa Senhora das Montanhas por causa de uma imposição. Então, é como se fosse uma negociação, tá tudo bem... a gente tem, tal, e tá uma coisa forçada, e a gente se materializa ali. E aí, tem toda uma estratégia da Igreja, do Catolicismo de fazer com que o povo originário começasse a adorar àquela, aquela santa
 [...] Então nesse dia vamos lá! Tem o dia de Nossa Senhora das Montanhas e eu tenho a minha, que é Tamaim... [...] tem essa grande festa influenciada pela Igreja, mas tem, você traz os seus elementos, você não abdica totalmente... traz o que você entende, compreende com relação à, ao sagrado, ao mundo dos ‘Encantados’ (ORDONIO, 2017).

Os índios Xukuru do Ororubá pertencentes tanto à Religião Católica quanto ao Ritual Sagrado possuem uma forte devoção à Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim, considerada a protetora de todo o povo indígena. Existem várias narrativas sobre a chegada mítica da imagem para o povo. Porém, duas são as versões mais recorrentes: a primeira descrevendo que a imagem da santa foi encontrada na mata por crianças índias e a segunda, relatando que a escultura de madeira foi achada por um índio caçador conforme ponto de Toré abaixo (NEVES, 2005a; SILVA, 2002; SOUZA, 1998).

Nossa Senhora das Montanhas
 É uma Santa de valor
 Oh quem achou ela na mata

Foi um índio caçador⁴⁷

Nos Terreiros de Ritual Sagrado, o ponto de Toré dedicado a Mãe Tamaim é cantado geralmente na abertura e/ou no encerramento da celebração. Nas festas, missas, terços, celebrações e procissões católicas, o ponto do Toré também é cantado pelo Padre Francisco.

Segundo o índio Átila Frazão, da Aldeia Sucupira, a imagem da santa é de madeira cedro, apresentando o estilo barroco e medindo 53 centímetros. Todos os anos, a imagem de Mãe Tamaim recebe um manto para a procissão. Muitos são confeccionados e entregues ao Padre Francisco⁴⁸ como agradecimento das “graças” alcançadas pelos índios.

Fotografia 6 – Imagem de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2016.

A Festa de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim é realizada anualmente no dia 02 de julho. É a celebração religiosa mais importante para o povo indígena, seja católico ou do Ritual Sagrado, concentrando uma multidão de índios vindos das 25 aldeias no território Xukuru do Ororubá. Muitos desejam pagar promessas, deslocam-se das cidades de

⁴⁷ O ponto do Toré é o fio condutor das comunicações entre o povo indígena e os “Encantados”. O ponto cantado acima foi transcrito do Terreiro da Aldeia Sucupira em 12/11/2016.

⁴⁸ Padre Francisco Bispo é o sacerdote representante da Diocese de Pesqueira, sendo responsável no território indígena pela administração da paróquia indígena da Aldeia Vila de Cimbres.

Pesqueira, Poção, Belo jardim, Arcoverde, Garanhuns, Olinda, Recife, João Pessoa e até de São Paulo, pois alguns índios aproveitam para combinar o período de férias trabalhistas com a festa de Mãe Tamaim.

O ciclo da celebração começa com a Festa de São João no dia 23 de junho e termina com a Procissão de Mãe Tamaim em 02 de julho. É a única vez que a imagem da santa desce do altar. A retirada é realizada pelo Cacique Marcos após a missa às 12:00 hs para ser preparada para procissão e, no regresso do cortejo, é entronada pelo Cacique Marcos às 17:00 hs. Em entrevista, o Pajé “Seu Zequinha” afirmou que no passado, quem descia a imagem da santa para sair na procissão era a índia “Birunga”⁴⁹, mas “[...] hoje quem está tirando é Marquinho, mas é preciso com muito cuidado, porque levar um tombo dacolá, lá de cima com ela, arrebeta ela”.

Destacamos como momentos mais importantes da festa de Mãe Tamaim: a Busca da Lenha (01.07) a Caminhada até à Laje do Krajéu (02.07), o Toré no interior da Igreja Católica (02.07), o Toré no Salão São Miguel (02.07), o Terço de Nossa Senhora (02.07 às 9:20 hs), a Missa (02.07 às 10:00 hs), a Procissão (02.07 às 16:00 hs) e a Entronação (02.07 às 17:30 hs) com a distribuição das flores do andor.

A Busca da Lenha é uma devoção religiosa com fortes influências católicas, realizada pelos índios Xukuru para acender a fogueira em louvor a São João (23.06), São Pedro (28.06) e Mãe Tamaim (02.07). Segundo o índio Átila Frazão, a celebração da “fogueira de São Pedro” é pequena porque o festejo fica circunscrito aos índios da Aldeia Vila de Cimbres, mas a “fogueira de São João” e de Mãe Tamaim é vivenciada pelos índios representantes das 25 aldeias.

[...] a ideia de buscar a lenha no sentido penitencial. Existia muito da Igreja a ideia de purificação, então é preciso fazer algumas práticas penitenciais para justamente fazer esse momento de transcendência. Então, pressuponho que a busca da lenha, o fato de ir à mata e trazer para a Igreja, se fosse para outro lugar não teria nenhuma explicação, mas porquê pelo fato de trazer a igreja? Vim pra esse (...) (29:53) da bandeira do santo, é preferida a bandeira do santo, ao toque do sino e porque ‘arrudiar-se’ a Igreja, por que dar-se aquela volta? É como que a Igreja, o templo fosse a casa maior, é... o momento dessa elevação. Então, que o fato de buscar a lenha e fazer esse fogo era como que um grande, é... ver se pego a palavra melhor, um grande tributo (um grande tributo, né?), aquilo que transcende. Então, o fato de ‘arrudiar’ a Igreja, ou de buscar a lenha vem lembrar isso. Com certeza era uma prática dos Oratorianos, de imbuir também no índio essa pertença (essa pertença). E um outro detalhe bem curioso, é que os antigos colocam a lenha quando vai buscar, pelo lado de fora do cruzeiro. O cruzeiro é o símbolo do

⁴⁹ Era a índia que contribuía com os padres na organização da Paróquia da Aldeia da Vila de Cimbres. Atualmente encontra-se afastada por problemas de saúde.

cristianismo, né?. [...] O fato de colocar o cruzeiro alicerçado na terra, veio lembrar que é na cruz que há salvação e os antigos tinham a prática de, ao colocar a lenha não jogar, em sinal de respeito, mas deposita, e ao depositar, faz um pedido (faz um pedido) porque se fosse uma prática ritualística só por fazer, não teria um significado. Qual o sentido de buscar uma lenha e colocar na frente da Igreja e depois acender o fogo? Não teria, né!... um embasamento, mas quando nós olhamos para os nossos *toypes* percebemos isso, que existe uma relação direta espiritual, é ... (FRAZÃO, 2017).

Observamos a busca da lenha para Mãe Tamaim realizada no dia 01 de julho de 2016. O gaiteiro “Seu Medalha” tocou o memby (flauta) e o Cacique Marcos com Chico Jorge, liderança da Aldeia Vila de Cimbres, saíram da Igreja ao som do repique dos sinos em direção a busca da lenha. As madeiras são cortadas 10 dias antes, tanto para a busca da lenha de São João como de Mãe Tamaim. Tudo é conduzido segundo consulta aos “Encantados”. A caminhada de ida e volta para buscar a lenha tem duração de aproximadamente 1:30 minutos. As pessoas trazem o quanto podem carregar. Uns carregam até por aqueles índios que estão doentes ou idosos e não podem mais participar da “obrigação”.

É na busca da lenha que registramos a presença da tecnologia da modernidade. Enquanto uns trazem a lenha a pé, outros a cavalo, no carro de boi, na carroça, na bicicleta, na motocicleta, no carro, no caminhão, no trator, no carro pipa. O trânsito na aldeia fica muito movimentado. Na volta da busca da lenha, passamos pelo cemitério e entramos na rua pavimentada da Vila de Cimbres. Os sinos da Igreja foram repicados e os índios que esperavam o cortejo na porta das suas casas somaram-se ao grande grupo. Cada índio deu uma volta na Igreja para depois depositar sua lenha junto ao cruzeiro.

Após o depósito da lenha pelas pessoas, na sequência, chegaram os cavalos, carros de boi, carroças, motos, carros, caminhão, carro pipa, carregados de madeira. A busca da lenha foi encerrada com a montagem da fogueira em frente à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas às 15:40 hs. Para concluir a “obrigação”, “Seu Medalha” tocou o memby na presença dos outros componentes do cortejo, que devolveram a bandeira ao altar de Nossa Senhora das Montanhas. A liderança da Aldeia Sucupira “Dezinho Jorge”, todos os anos, está à frente do grupo responsável pela montagem da fogueira que foi acessa as 18:00 hs.

No calendário das Festas Religiosas e no Ritual Sagrado, Jesus Cristo e a Virgem Maria aparecem como figuras míticas de destaque na Religião Xukuru. Todo Ritual Sagrado é aberto com as quatro orações: o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e a Salve Rainha. Quase sempre são proferidas em todas as celebrações religiosas públicas e privadas, principalmente na Assembleia Xukuru, nas Festas Religiosas e nos Terreiros de Ritual Sagrado da Aldeia Pedra d’Água, Couro Dantas e Sucupira. Na Santidade do Jaguaribe (BA), século XVI, o

caraiíba Antonio “aclimatou” a Ave Maria e o Pai Nosso para a realização dos rosários em devoção à “Santa Maria” (VAINFAS, 1995).

Na observação realizada durante a abertura do Ritual Sagrado da Assembleia Xukuru em 2017, registramos o Pajé repetindo o Pai Nosso seis vezes, a Ave Maria seis vezes, o Credo uma vez e a Salve Rainha uma vez, e todos os presentes índios e não índios acompanhavam em voz alta.

O ensino da oração “Salve Rainha” para os nativos em terras brasileiras foi registrado desde o século XVI por José de Anchieta (1935), que a serviço da Coroa portuguesa procurou converter e submeter os nativos ao domínio cristão. Os índios, “[...] recitam juntos na igreja a ladainha e depois do meio dia, entoando o cântico Salve-Rainha, se dispersam; em cada sexta-feira, disciplinando-se com suma devoção até fazerem sangue, saem em procissão” (ANCHIETA, 1935, p. 39).

Na fotografia abaixo, registrada durante a XVII Assembleia Xukuru do Ororubá (2017), observamos a hibridação e o diálogo inter-religioso entre os símbolos religiosos católicos das imagens de Nossa Senhora da Graça e de São José com os “Encantados de Luz”, também representados no Espaço Mandaru pela fotografia do “Cacique Encantado Mandaru”.

Fotografia 7 – Imagens Católicas durante a XVII Assembleia Xukuru do Ororubá.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Ainda durante a XVII Assembleia Xukuru, observamos que, após o encerramento litúrgico da missa no cemitério da Mata de Pedra d'Água, foi realizado o Toré. Percebemos as

aproximações entre a Religião Católica Romana e a Religião Indígena Xukuru, existindo uma dialogia entre os dois sistemas simbólicos religiosos.

No cemitério indígena, um espaço sagrado para o povo Xukuru, localizado na Aldeia Pedra d'Água, foi construído um altar católico onde são realizadas as celebrações. Inclusive observamos no alto de uma pedra que também é sagrada para os Xukuru a imagem de Padre Cícero. É importante ressaltar que “Padim Ciço” é considerado um dos “santos” de devoção tanto dos índios católicos quanto pelos índios participantes no Ritual Sagrado. Todos os anos, partem do território indígena caravanas de romeiros em direção à Juazeiro do Norte (CE), para realização de romarias e pagamento de promessas.

Fotografia 8 – Imagem de Padre Cícero, Cemitério na Aldeia Pedra d'Água.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017

Segundo a socióloga Juliana Gondim (2009), entre os índios Tremembé, em Almofala (CE), também foi encontrada uma forte influencia da Religião Católica na Religião Indígena. Registrou-se uma expressiva coleção de imagens católicas compondo os espaços sagrados das práticas religiosas. Encontrou-se nas mesas São Cosme e Damião, Santa Bárbara e Padre Cícero, principalmente no Terreiro do Ritual localizado ao lado da casa de Dona Isabel, considerada uma Pajé na Religião Indígena Tremembé.

Padre Cícero é considerado “santo” pelos devotos do Catolicismo Popular da Região Nordeste, principalmente nos estados do Ceará e Pernambuco. Cícero Romão Batista foi um importante sacerdote católico que atuou muito em defesa dos nordestinos vitimados pela seca,

pela opressão política e miséria social, falecendo aos 90 anos, em 1934. Para Bastide (1959, p. 56), foi “[...] um ‘coronel’ místico, chefe político que ganhava eleições, fazia e desfazia deputados, enfim dominava politicamente a região”.

Para o teólogo Leonardo Boff (2009), além de defender as populações exploradas e desprezadas pelo Estado brasileiro no Nordeste, Padre Cícero prenunciava o ativismo ambiental que defende o modo de vida tradicional dos povos indígenas. Destacamos abaixo os dez preceitos defendidos pelo religioso e que atualmente continuam a ser práticas ambientais defendidas pelo movimento indígena.

Não derrube o mato nem mesmo um só pé de pau.
 Não toque fogo nem no roçado nem na caatinga.
 Não cace mais e deixe os bichos viverem.
 Não crie o boi nem o bode soltos: faça cercados e deixe o pasto descansar para se refazer.
 Não plante em serra acima, nem faça roçado em ladeira muito em pé; deixe o mato protegendo a terra para que a água não a arraste e não se perca a sua riqueza.
 Faça uma cisterna no oitão de sua casa para guardar água da chuva.
 Represe os riachos de 100 em 100 metros ainda que seja com pedra solta.
 Plante cada dia pelo menos um pé de algaroba, de caju, de sabiá ou outra árvore qualquer, até que o sertão seja uma mata só.
 Aprenda a tirar proveito das plantas da caatinga, como a maniçoba, a favela e a jurema; elas podem ajudar na convivência com a seca.
 Se o sertanejo obedecer a estes preceitos, a seca vai aos poucos se acabando, o gado melhorando e o povo terá sempre o que comer.
 Mas, se não obedecer, dentro de pouco tempo o sertão todo vai virar um deserto só (apud BOFF, 2009, p. 210).

Padre Cícero é considerado pelos índios Xukuru do Ororubá um santo e um “Encantado de Luz”, tendo muitos devotos em todo território indígena, tanto entre membros da Igreja Católica Romana como entre os índios que participam da Religião Indígena. No Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira, sempre é acesa uma “luz” (vela) junto à imagem e são ofertadas flores e água em devoção à Padre Cícero.

2. 7 A importância dos contatos interétnicos na formação do Ritual Sagrado

Durante o Cacicado de “Xikão”, o contato interétnico foi intensificado com outros povos indígenas em Pernambuco e do Brasil, favorecendo a comunicação e a reelaboração de práticas sociais, culturais, educativas e religiosas, possibilitando o fortalecimento da Religião do Ritual Sagrado como um traço idiossincrático da identidade étnica Xukuru do Ororubá.

A antropóloga Rita Neves (1999), nas pesquisas realizadas com os índios mais idosos, identificou que a introdução dos maracás durante as celebrações do Ritual Sagrado do povo Xukuru foi implementada pelo Cacique “Xikão”. Em uma das entrevistas realizadas, um índio afirmou: “Em Cimbres, a tradição sempre foi a Gaita e a Zabumba, sem a Maracá” (apud NEVES, 1999, p. 50). Transcrevemos abaixo o ponto de Toré referente à introdução dos maracás no Ritual Sagrado.

Eu fui na mata buscar lenha
 Encontrei meu maracá
 Arreia caboclo arreia
 Arreia que eu quero ver
 Arreia caboclo arreia
 Caboclo do Juremá.
 (Cantado no Terreiro de Sucupira em 2016).

O maracá é um objeto religioso feito da cabaça e das suas sementes. É um instrumento musical que “abala” os “Encantados” nas “Cidades da Jurema”. A introdução no Ritual Sagrado, trazido por “Xikão” dos encontros do movimento indígena regional e nacional, possibilitou ao sistema simbólico Xukuru a ampliação dos cantos ou pontos de Torés nos contatos interétnicos com os outros povos indígenas em Pernambuco e no Nordeste. Ocorreu trocas rituais de objetos e circulação de músicas e sons de Toré, promovendo novos processos de hibridação religiosa entre os rituais indígenas dos povos no Nordeste.

2. 7.1 O Toré como sinal diacrítico da identidade dos “índios do Nordeste”

No Nordeste, na Religião Indígena, o Toré passou a ser adotado pelos índios como um sinal distintivo da sua identidade cultural. Para o antropólogo Rodrigo Grunewald (2005), apesar do desconhecimento da origem do termo Toré, ele foi fundamental no processo de mobilizações étnicas e políticas pelo direito às terras pelos índios no Nordeste. Foi Raimundo Carneiro, Chefe da 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção do Índio – SPI, que, observando o Toré dançado no “Ouricuri”⁵⁰ pelos índios Fulni-ô, elegeu esta prática religiosa como a principal característica de uma “indianidade” para todos os povos indígenas no Nordeste.

⁵⁰ O Ouricuri é um espaço sagrado e integra a região do território dos índios Fulni-ô de Águas Belas (PE), onde se recolhem por três meses para a prática do ritual da Religião Indígena.

Raimundo adota então esta prática ritual como referência e passa a exigir o desempenho do toré pelos índios que reivindicassem reconhecimento de sua indianidade, na medida em que ele acreditava que o toré era ‘a conscientização de que eles eram índios’. Não é difícil imaginar que, a partir deste momento, os grupos indígenas buscaram reatualizar essa tradição em busca de re-cursos da União, especialmente o próprio território (GRUNEWALD, 2005, p. 17).

Com esta exigência imposta pelo funcionário do SPI para confirmação da identidade étnica, surgiu a necessidade dos povos indígenas no Nordeste aprenderem ou aperfeiçoarem o seu modelo de Toré. Grunewald (2007) verificou em suas pesquisas junto ao povo Atikum da Serra do Umã (PE) que o povo Tuxá foi chamado pelos índios Atikum para fortalecer a sua prática do Toré. “Na verdade, porém, os Atikum estavam ‘fracos de toré’ e tiveram que pedir ajuda a alguns Tuxá que permaneceram por seis meses na Serra do Umã ensinando-lhes essa tradição” (GRUNEWALD, 2007, p. 182).

O advogado e historiador Pereira da Costa (1976), no livro *Vocabulário Pernambucano*, descreveu o uso da palavra Toré de forma ambivalente. Primeiro, reportou-se como um instrumento musical, “[...] espécie de flauta, feita de canna de taquara”, e em seguida como uma “[...] antiga dança dos incolas, e tradicionalmente ainda em voga, nomeadamente entre os semi-selvagens de Cimbres” (COSTA, 1976, p. 754). Desta forma, compreendemos que o processo de reelaboração cultural e religiosa realizado entre o povo Xukuru é uma constante antropológica na formação da sua história e identidade étnica indígena.

Para os índios Xukuru do Ororubá, o Toré têm um caráter polissêmico. Em algum momento é realizado como um ritual, em outros como uma brincadeira e também pode ser celebrado como uma dança que integra o ritual. Existem dois tipos de Torés: um realizado de forma espiralada, geralmente dançado nos Terreiros de Ritual Sagrado, e o outro em formato de “S”, dançado na porta da Igreja Católica na Festa de São João na Aldeia Vila de Cimbres (NEVES, 2005a). Nas Festas do Dia de Reis e do Dia das Crianças, registramos nos anos de 2016 e 2017 a presença de mais de mil índios. O Toré foi dançado em fila indiana ou em fila dupla, às vezes em fila tripla, dependendo da “puxada” do canto e do ritmo dos maracás dirigidos pelo Bacurau.

Observamos em nossa pesquisa as três possibilidades de vivência do Toré. Porém, como estávamos analisando a Religião Indígena, o nosso foco foi o Toré enquanto parte integrante do Ritual Sagrado. Assim, para os índios Xukuru do Ororubá, o Toré possibilita a comunicação com os “Encantados de Luz” por meio do Bacurau, aquele índio encarregado de

“puxar os cantos ou pontos” do Toré. Um dos Bacuraus mais antigos do Ritual Sagrado é o índio Adjá Marculino de Lima, conhecido como “Seu Adjá”. Em entrevista, o Bacurau afirmou que o Toré é cantado para chamar as forças da Natureza “[...] é chamado nossos ‘Encantos’, que é nossos *toypes*, que já se foram, para eles nos dar força. Abrir nossa mente para chamar eles para nos dar força e lutar” (Adjá Marculino de Lima, Bacurau, Aldeia Pedra d’Água, 2017).

Ainda segundo “Seu Adjá”, os cantos do Toré Xukuru foram trazidos e adaptados do povo Xocó da Ilha de São Pedro (SE) nas caminhadas realizadas com o Cacique “Xikão”.

Qual foi um dos Torés que o senhor gosta deles, e que o senhor trouxe pra cá?

- Ó, o Toré é esse. Diz o começo dele pra fazer a abertura:

Deus do céu e os índios na terra, Vamos ver quem pode mais, É Deus do céu, Vamos ver quem pode mais, É Deus do céu.

E a outra, é a outra linha, é essa de nossa padroeira que é Nossa Senhora, Nossa Mãe Tamain:

Nossa Senhora das Montanha é uma santa de valor, Nossa Senhora das Montanha é uma santa de valor, Quem achou ela na mata foi o índio caçador, Quem achou ela na mata foi o índio caçador.

Então tem essas que diz: Eu tava na mata, no pé do jurema, Eu tava na mata no pé do jurema, Foi juremeiro que mandou me chamar, Foi juremeiro que mandou me chamar, Eu mandei chamar, meu mestre, Eu mandei chamar, meu mestre, Eu mandei chamar, meu mestre, Me dá força pra trabalhar. É...

- É dos Xocó? Qual é o que o senhor trouxe pra cá, deles a linha ou ponto? Alguns desses eram deles?

- Era.

- Esses são deles?

- Era, era.

- E os daqui é esse que diz:

Reina reina, reia, reia, Tamainha arreia arreia. O reina reina, reia, reiou. Tamainha arreia, arreia.

É ele também. É daqui’ (LIMA, 2017).

O Toré Xukuru do Ororubá é conduzido de forma diferenciada nas Festas Religiosas Públicas e nas celebrações privadas de cada Terreiro de Ritual Sagrado. O Toré é um meio de consolidação da etnicidade dos índios no Nordeste. Sendo assim, cada povo indígena reatualiza o Toré a partir das narrativas etnográficas. Cada povo indígena no Nordeste reatualizou o Toré, criando uma diversidade de formas e uma multiplicidade de sentidos (GRUNEWALD, 2005).

A Universidade Federal Rural de Pernambuco, com o apoio financeiro da FUNAI, publicou em 1988 o livro “Índios: verdadeiros amantes da terra e de suas cultura”. Essa obra foi elaborada coletivamente com os estudantes de várias etnias em Pernambuco com textos

sobre cada povo e sua história. Wellen (2002) selecionou textos dos estudantes Xukuru na Escola Olavo Bilac que descreviam como era realizado o Toré antes de 1988.

Rosilda, 10 anos. 4 série [...] que fica em Vila de Cimbres. É lá que todos os anos dançamos o Toré e tocamos a zabumba e a gaita. A Santa é Nossa Senhora das Montanhas, protetora dos índios (apud WELLEN, 2002, p. 137).

Fátima, 12 anos. 4 série. [...] É lá que dançamos o Toré e tocamos a gaita, zabumba e pífano. O toré só é dançado em comemorações especiais (apud WELLEN, 2002, p. 140).

José Fausto, 13 anos. 4 série. [...] Dançamos o Toré, apreciamos a zabumba, o pífano e a gaita (apud WELLEN, 2002, p. 142).

Atualmente não registramos mais no Toré a presença da zabumba e o pífano nas festas religiosas no território indígena. Observamos que vários pontos ou toadas cantadas no Toré e no Ritual Sagrado também foram aprendidos com outros povos indígenas em Pernambuco, nos contatos e nas reuniões com outros índios no Nordeste.

Quadro 5 - Comparação de Toré do povo Kalankó e Xukuru do Ororubá.

Povo Kalankó (AL)	T16	Povo Xukuru do Ororubá
Vamo minha gente, Uma noite não é nada (2 X) Ô, quem chegô foi Kalankó (Cantador)		Oi, vamos minha gente Oi, uma noite não é nada (2 X) Oi, quem chegou foi Xukuru (Bacurau)
No romper da madrugada (participantes)		No romper da Madrugada (todos)
Vamo vê se nós acaba (Cantador)		Oi, vamos ver se nós acaba (Bacurau)
O resto da Empeleitada (participantes)		Com o resto da empeleitada (todos)
Lê, lê lê eio há há Há há He Eio a há há (Complemento)		Oi reina, reina, reina , Reina , rena rená
(HERBETTA, 2013, p. 76).		Festa de São João e Mãe Tamaim, 2017.

Segundo o antropólogo Alexandre Herbetta (2013), o canto acima T16 (Toré) tem origem no povo Koyupanká⁵¹, sendo cantado também pelos índios Kalankó⁵², substituindo na letra da música apenas o etnônimo⁵³. Da mesma forma, observamos o procedimento realizado pelos índios Xukuru do Ororubá, reforçando a ideia da plasticidade e intercomunicação entre as fronteiras das teias simbólicas culturais e religiosas entre os povos (GEERTZ, 2013), intensificando assim, os contatos interétnicos dos índios Xukuru do Ororubá, principalmente a partir do cacicado de “Xikão”.

⁵¹ Os índios Koyupanká habitam no sertão de Alagoas, no município de Inhapi.

⁵² O povo Kalankó habita em Água Branca, Alto Sertão no estado de Alagoas.

⁵³ Cada povo indígena tem um nome que identifica e caracteriza o povo e a região onde habita.

Quadro 6 - Comparação de Toré do povo Tumbalalá⁵⁴, Xokó e Xukuru do Ororubá.

Povo Tumbalalá (BA)	Povo Xokó (SE) ⁵⁵	Povo Xukuru do Ororubá
Deus no céu E o índio na terra/ Mas quem é que pode mais? É Deus no céu!	Deus do céu E os índios na terra Vamos ver quem pode mais, É Deus do céu!	É Deus no céu E os índios na terra Vamos ver quem pode mais? É Deus no céu!
(ANDRADE, 2008, p. 272).	Entrevista do Bacurau, Adjá Marculino, Pedra d'Água (2017).	Terreiro da Sucupira e da Boa Vista, 2017.

De acordo com o antropólogo Ugo Andrade (2008), o canto ou linha de toré acima descrito tem origem no povo Xukuru-Kariri⁵⁶, sendo incorporado ao repertório dos índios Tumbalalá para fortalecer as práticas religiosas. Ocorreram muitos “circuitos de reciprocidade” e trocas rituais entre os Tumbalalá e os povos Truká⁵⁷, Tuxá⁵⁸ e Atikum⁵⁹. O Toré para o povo Tumbalalá é uma via fundamental de comunicação interétnica entre os povos habitando no Submédio São Francisco e no Nordeste. Atualmente, foram incluídas nestes circuitos de comunicações entre as teias simbólicas religiosas, os povos Pankararú⁶⁰, Pankarú⁶¹, Pankararé⁶² e Atikum (ANDRADE, 2008, p.192).

Segundo a antropóloga Kelly Oliveira (2009), o Toré para o povo Xukuru é um sinal diacrítico e identitário, e foram criados

[...] os terreiros de toré, espaços rituais utilizados tanto para promover a frequência da execução da dança, integrando a prática do cotidiano do povo, quanto para o fortalecimento do projeto político traçado pelas lideranças indígenas à frente dos Xukuru (OLIVEIRA, 2009, p. 50).

O índio Xukuru Jardelino de Araújo (funcionário do SPI), entrevistado por Clóvis Antunes (1973) em 1962, descreveu o Toré:

Na dança do toré – afirmou – há o mestre da gaita, o bacurau que vai na frente e serve para defender a banda dos músicos. Todos do toré levam um cassete na mão. As armas para dançar o toré são o cacete e o barretim

⁵⁴ O povo Tumbalalá habita a região Norte do estado da Bahia, entre os municípios de Curaça e Abaré, na divisa com Pernambuco margem do Rio São Francisco.

⁵⁵ O povo Xokó habita na Ilha de São Pedro e Caiçara, terras no município de Porto da Folha, estado de Sergipe.

⁵⁶ Os índios Xukuru-Kariri vivem no estado de Alagoas, e são originários do convívio nos antigos aldeamentos entre os povos Xukuru e Kariri.

⁵⁷ O povo Truká habita a Ilha da Assunção, no médio curso do rio São Francisco, no município de Cabrobó.

⁵⁸ O povo Tuxá habita em três municípios: Iboritama (BA), Rodelas (BA) e próximo a Inajá (PE).

⁵⁹ O povo Atikum habita a região da Serra das Crioulas e Umã, no município de Carnaubeira da Penha, Sertão de Pernambuco.

⁶⁰ O povo Pankararú habita nos municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, no sertão pernambucano.

⁶¹ O povo Pankarú habita as margens no rio São Francisco, no município de Serra do Ramalho no Oeste baiano.

⁶² O povo Pankararé habita próximo a cidade de Paulo Afonso, na Bahia.

(chapéu de palha). Possuíam um rabo de tatu para colocar na venta para apitar. Os chucuru de Urubá têm um lageiro para fazer suas reuniões e um outro mais distante, chamado ‘Lage do Conselho’, onde tocando as gaitas se dirigiam para rodear a fogueira em frente da igreja em honra de São João Batista e pagar as promessas (Jardelino de Araújo, 1962 apud ANTUNES, 1973, p. 39).

O vídeo “Missão de Pesquisas Folclóricas de Mario de Andrade (1938)” foi recuperado pela Cinemateca Brasileira (2018), apresentando uma gravação realizada em março de 1938 no Brejo dos Padres no município de Tacaratu (PE). Nas filmagens, observamos que os índios “Pancarus”, atualmente nomeados Pankararus, utilizavam em 1938 o rabo do tatu e o apito na religião indígena, composta pela dança dos “Práias” (Encantados).

Para o povo Tumbalalá (BA), o apito é um objeto ritualístico indispensável na organização de uma mesa de Toré na caatinga. Segundo o relato do índio Luís, “na caatinga a gente senta o trabalho. Quando bate o apito eles [os Encantados] batem também. Chegam e baixam, eles baixam no trabalho” (apud ANDRADE, 2008, p. 230).

Na pesquisa que realizamos, não registramos a utilização do artefato ritual do rabo de tatu como apito para chamar os “Encantados” nas celebrações do Toré ou do Ritual Sagrado. Porém, nos Torés públicos, os índios Xukuru do Ororubá emitem um som que replica um apito no final das músicas executados no memby pelo gaiteiro.

2.7.2 O Toré no Ritual Sagrado na Laje do Conselho

A Laje do Conselho, citada na entrevista anterior, continua sendo utilizada como um espaço sagrado de consulta aos “Encantados”, de realização do Toré. Está localizada por trás das casas na rua primeira na Aldeia Vila de Cimbres. Todos os anos, no dia de São João (24 de junho), é realizado a partir das 00:00 hs o Ritual Sagrado sobre a Laje do Conselho⁶³. Observamos o Ritual Sagrado em 2016 e 2017, com a autorização do Cacique Marcos Luidson.

Em entrevista, o Pajé “Seu Zequinha” informou que passou o comando deste Ritual para “Marquinhos” porque os “Encantados Xukuru” estarão esperando o povo, e que não aguentava mais o frio e a chuva da madrugada, pois “sentia dores nos ossos”.

⁶³ Na Religião Indígena dos índios Xukuru do Ororubá as pedras e as lajes são sagradas. Os “Encantados” habitam as “Lajes Sagradas”. Anualmente em junho, na Laje do Conselho, os índios Xukuru do Ororubá vão receber as orientações dos “Encantados de Luz”.

Oh! Aí pronto, e espalha. O cabra dança por dentro e espalha. Muita gente por todo canto. E eu sou doente dos nervos, né?! Dos ossos, e eu não aguento. Quando eu levo muita frieza, aí fica me dando câimbras, cada uma câimbra de eu me acabar. Aí, eu disse a ele: ‘Olhe eu não posso não. Você tome conta pra fazer esse trabalho aqui da Pedra do Conselho. Agora... não sei hoje, porque tudo muda, só não muda uma coisa, que é o poder de Deus, mas do mundo, tudo muda. Ali, quando vai pra aquela laje... Eu nem sei se posso... Eu vou dizer... quando vai pra aquela laje ali, que chega naquela laje, que a gaita anuncia, ali chega os outros. Chega ali os outros. É muita coisa. “[...] Aí, os outros chegam, os antepassados. Ali os antepassados chegam ali. Fica pessoalmente assim, fica que nem os outros né?! Fica que nem as outras pessoas que tá lá... aí que quando termina lá aquela marcha, que saem pra ir-se embora, sai muita gente, muita gente! Mas quando ele pega a boca, que vai assim e pega a boca do beco pra sair na rua, né? Ali, eles desaparecem. Desaparecem e só vão os que estão com vida mesmo (BISPO, 2017).

Ainda na entrevista, “Seu Zequinha” afirmou o comparecimento invisível dos “Encantados” no Ritual da Laje do Conselho, relatando que apenas os médiuns conseguem visualizar a presença. A invisibilidade é uma das características fundamentais dos “Encantados” nas religiões indígenas no Nordeste, tanto entre os índios Xukuru do Ororubá quanto entre os índios Tumbalalá (BA), nos quais apenas os Pajés e os mestres (as) religiosos (as) podem vê-los (ANDRADE, 2008). A fotografia abaixo apresenta a Laje do Conselho.

Fotografia 9 – Laje do Conselho, Aldeia Vila de Cimbres.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2017.

No dia 23 de junho de 2017, após acompanharmos o acender da fogueira em homenagem a São João às 18:00 horas e após assistirmos a celebração da Missa, nos concentramos no Salão de São Miguel das 21:00 às 23:25 horas para observarmos o Toré. À meia-noite, ao som do memby, fomos em direção à Laje do Conselho. Partimos do Salão São Miguel e descemos todo o arruado da Vila de Cimbres. No final, entramos à direita, contornamos por trás das casas e chegamos à Laje do Conselho às 00:06 minutos do dia de São João. No acesso à Laje, o Cacique Marcos ajoelhou-se, tocou a Pedra e levantou a mão tocando a cabeça antes de subir na Laje Sagrada. Devagar, aos poucos, todos os participantes subiram na Laje do Conselho e espalharam-se por toda extensão. O Cacique Marcos falou da importância da “tradição” do Ritual para o povo. Em 2016, a liderança Chico Jorge, da Aldeia Vila de Cimbres, exerceu a função de Bacurau (aquele que comanda o Toré), uma vez que por problemas de saúde “Seu Silva” não pode comparecer. Em 2017, “Seu Silva” estava na função de Bacurau. Chico Jorge falou da responsabilidade em estar no local e pediu a ajuda de todos, pois quem comandava o Ritual Sagrado eram os “Encantados”. “Seu Cecílio”, liderança da Aldeia Cana Brava, falou sobre o poder da Pedra do Conselho, e “irradiado”⁶⁴ pelos “Encantados”, bradou em alta voz reverenciando a presença dos Encantados Xukuru: “Cacique Jardelino”, “Cacique Zé de Ismael”, “Cacique Mandaru”, “Cacique Antero”, os Mestres Gaiteiros: “Zé Nego”, “Ventura Leite” e “Rodolfo Pereira”.

Um médium jovem fora do círculo entrou em transe e foi amparado por amigos e conduzido ao centro da Laje. Na sequência, uma médium caiu no centro da Laje Sagrada e ficou em posição de nascimento fetal respirando aceleradamente. Um “Encantado” em transe aproximou-se da médium encolhida para fazer orações e cantar o ponto “Meu pai Oxalá”. Mais uma índia rodopiou em transe, soltou os cabelos e ajoelhou-se na fenda onde acumulou água da chuva, passou água no rosto, banhou os cabelos e cantou o ponto do “Encantado Mandaru”.

“Seu Chico Jorge” avisou que ninguém poderia sair do Lajedo com “problemas de correntes” e quem tivesse que ser ajudado o momento era aquele, porque ainda haveria na noite o restante das “obrigações” com os “Encantados”. Uma estudante da área de saúde começou a desfalecer e foi amparada e levada por uma amiga para o centro da Laje, chorando muito e apresentando tremores pelo corpo. Neste momento, o “Encantado” que estava quase dentro da fenda d’água começou a jogar a água gelada sobre todos os médiuns e participantes.

⁶⁴ Os índios utilizam a expressão “irradiado” para descrever o estado de aproximação e influência dos “Encantados” sobre os médiuns, até a aproximação final e a efetivação ou não do transe.

Um por um, os “Encantados” foram “retirando-se” dos corpos dos médiuns. Chico Jorge utilizou a técnica do sopro no ouvido da estudante nos dois lados do rosto. Soprou também sobre a cabeça da médium e o “Encantado” partiu. Lembrou mais uma vez da necessidade de prosseguir todo o circuito de compromisso com os “Encantados”. Convidou os “Encantados de Luz” para o encerramento desta primeira parte. Na sequência, o Cacique Marcos avisou que só os homens poderiam dançar o Toré sobre a Laje do Conselho.

“Seu Medalha” começou a tocar o memby e o Bacurau “Seu Zé Silva” puxou o Toré. Dançaram 35 homens, sendo dois meninos de aproximadamente seis anos de idade. Sem nenhuma iluminação, a Laje apresentava-se de cor branca com uma nuance prateada, e é por esta particularidade que conseguimos enxergar onde estávamos pisando. A Laje é muito desnivelada e acidentada, estava molhada. Logo, todo cuidado era necessário para estar no local e principalmente dançar o Toré.

Após a última música executada no memby e terminado o Toré, o Cacique Marcos convocou todos para se aproximarem mais do centro da Laje do Conselho, para receberem as bênçãos e os avisos dos “Encantados”. Orou e encerrou o Ritual da Laje do Conselho. Descemos pouco a pouco a Pedra Sagrada, uma vez que a única claridade que enxergávamos era a brancura da Laje e de algumas lanternas, e ainda bastante tensos com a informação de que, quem caísse da Pedra, era um aviso que não estaria vivo até o Ritual do próximo ano.

Em 2017, no Ritual da Laje do Conselho, houve um público expressivo de 100 pessoas, inclusive formado por crianças e adolescentes, que não registramos no ano anterior que contava com a participação de aproximadamente 40 pessoas. Em 2016, o Cacique Marcos falou um importante recado ao povo, enviado pelos “Encantados de Luz”: “Os Encantados mandaram avisar que o ‘Encantado Xikão’ não pode comunicar-se em três lugares ao mesmo tempo e que o povo Xukuru tenha mais cautela com estas comunicações espirituais”.

O Cacique Marcos, desde 2016, vem convidando e incentivando em todos os eventos do Calendário Xukuru a participação dos índios e principalmente das crianças e jovens nas tradições do povo Xukuru. Os coordenadores e professores na Educação Escolar Indígena estimulam a participação dos estudantes nas celebrações religiosas, como uma forma de contribuir para o fortalecimento da identidade étnica e a formação dos futuros “guerreiros e guerreiras” do povo Xukuru do Ororubá. Encontramos professores, coordenadores e estudantes nas caminhadas religiosas.

2.7.3 As caminhadas religiosas e a Laje do Krajú

Na Laje do Krajú⁶⁵, durante o circuito religioso das caminhadas das Festas de São João e de Mãe Tamaim, é celebrado o Ritual Sagrado em memória dos antepassados e aos “Encantados” Xukuru que tomaram nas mobilizações pelas terras. Segundo “Seu Cecílio”, liderança da Aldeia Cana Brava, este ritual de caminhada faz parte de uma ação de reintrodução pelo Cacique “Xikão” das práticas religiosas perdidas na memória coletiva Xukuru. Elas foram retomadas para o fortalecimento da identidade étnica e religiosa nas caminhadas realizadas na Festa de São João e de Nossa Senhora das Montanhas - Mãe Tamaim (Conversa informal durante a caminhada da Festa de São João, em 2017).

Abaixo apresentamos a fotografia da Laje do Krajú, onde é realizado o Ritual Sagrado, no qual os índios pedem proteção e bênçãos para o povo Xukuru do Ororubá.

Fotografia 10 – Laje do Krajú, caminhada de São João, Aldeia Vila de Cimbres.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Em 23 de junho de 2017, acompanhamos os índios Xukuru do Ororubá em todas as “obrigações Rituais”, fazendo parte da Festa de São João. O dia começou com a caminhada à

⁶⁵ A Laje do Krajú está localizada antes da entrada da Aldeia Vila de Cimbres.

Lajé do Krajéu, depois o Toré na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas e seguindo com o Toré no Salão São Miguel. Na tarde, seguimos para a Busca da Lenha, depois da chegada, observamos a construção da fogueira. À noite, registramos o acender da fogueira, o início da Missa de São João, e após o final, o Toré público dançado de forma serpenteada na porta da Igreja.

Na continuação da jornada ritual, observamos o Toré no Salão São Miguel e, à 0:00 hora, partimos para acompanhar o Ritual na Laje do Conselho. Na sequência, seguimos para assistir o Toré na porta da casa de Biruna (índia que estava convalescente). Voltamos para o Salão de São Miguel e esperamos para o Ritual final realizado na porta da Igreja às 04:00 horas no dia 24 de junho de 2017.

Todos os anos, o Cacique “Xikão” partia da Aldeia Cana Brava para a Festa de São João e de Mãe Tamaim e parava na Lajé do Krajéu. Os índios mais velhos como o pai de “Seu Cecílio” contava que, quando os índios morriam, eram trazidos em redes de Cana Brava para serem sepultados no cemitério da Vila de Cimbres. Os homens do cortejo retiravam o morto da rede, deitavam na Pedra do Krajéu e davam pinga. Depois, com o passar dos anos, trocaram a rede pelos caixões. Para “Seu Cecílio” o memby chama os Encantados, “todos os Encantados estão aqui. Aqui é um ponto de força da nossa religião. Essa é a tradição e deve continuar” (Fala pública de “Seu Cecílio” na Laje do Krajéu, 23/07/2017).

Na caminhada de São João, os índios partem das aldeias em direção à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas na Aldeia Vila de Cimbres. Vão se encontrando no caminho e o ponto de parada é na Aldeia Couro Dantas na “barraca do Bem Viver”, feita de madeira e coberta com palha, localizada à beira da estrada. Todos que fazem esse roteiro passam no local onde tomam um café, um chá, comem um pedaço de bolo, uma tapioca, dão um abraço, sorriem e partem com destino à Pedra do Krajéu. Acompanhamos em 23 de junho de 2017 o grupo.

Chegamos em carro alugado às 04:30 da madrugada na barraca, onde estavam a índia “Bela”, sua prima e a índia Francisca na organização do lanche. Os índios partiram de outras aldeias e se encontravam com o Cacique Marcos na Aldeia Santana. Vinham caminhando até a Aldeia Couro Dantas e chegaram às 05:00 hs. Chovia, ventava e fazia muito frio. A todo momento chegavam mais índios e também pesquisadores e aliados do povo Xukuru do Ororubá.

Após 20 minutos, o grupo com mais de cem pessoas partiu em direção à Lajé do Krajéu. Foi uma caminhada de 01:40 minutos. Na chegada à Laje, uns 50 índios e aliados do povo esperavam, tinham vindo de outras aldeias. O Cacique Marcos, o gaiteiro “Seu

Medalha”, a liderança Chico Jorge, a liderança “Seu Cecílio” e o Bacurau “Seu Adjá”, de joelhos, tocaram a Pedra Sagrada e todos oraram em silêncio agradecendo pela vida e pedindo proteção a todos os seus antepassados.

Na sequência, o gaiteiro executou três músicas no memby e, por fim, o Cacique Marcos falou da necessidade de manter a tradição da Religião Indígena Xukuru, da importância de realizar as obrigações para os “Encantados”, pois sem eles o povo Xukuru não seria nada. Na sequência, partimos para a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, distante 15 minutos de caminhada.

Durante as caminhadas e as festas de São João e Mãe Tamaim, foi comum observarmos os índios “trajando” o tacó, a vestimenta ritual. Porém, com o passar dos anos, também mudou, ganhou novo aspecto e material para sua confecção.

Fotografia 11 – No centro, o ex-Cacique Zé Pereira, vestido para festa religiosa, [1970?].



Fonte: ORORUBA Filmes (2017).

Provavelmente, na década de 1970, conforme fotografia acima, durante o cacicado de Zé Pereira, a vestimenta utilizada pelos índios Xukuru nas festividades e celebrações religiosas era o tacó, feito da palha do milho e utilizado para dançar o Toré. Possivelmente, os índios na fotografia estavam vestidos para celebrar a Festa de São João ou a Festa de Nossa Senhora das Montanhas - Mãe Tamaim. Analisando a imagem, observamos que os índios

vestiam um conjunto de artefato ritual: goleiras, saiotas e a barretina, chapéu atualmente usado em quase todas as manifestações públicas. É importante destacar o uso do jupago (cacete), feito da madeira do candeeiro e que tem o objetivo de marcar com a batida na terra os passos do Toré.

Durante os anos de 2014, 2015, 2016 e 2017, observamos as Festas de São João e de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim. Raras vezes encontramos um tacó confeccionado com a palha do milho. Atualmente, a maioria é confeccionada de palha de caroá ou folha do coqueiro, como também fazem os outros povos indígenas em Pernambuco com seus artefatos. Na fotografia abaixo, registramos um dos índios a manterem a tradição. “Seu Medalha” vestido com o tacó feito de palha de milho, durante a Busca da Lenha na Festa de São João em 2017.

Fotografia 12 – “Seu Medalha” com o tacó na Busca da Lenha de São João.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017 .

2.8 Terreiro do Ritual Sagrado: “uma usina de força espiritual”

Os espaços sagrados, onde são realizados o Ritual Sagrado em devoção aos “Encantados”, são nomeados pelo povo Xukuru de Terreiro “uma usina de força espiritual”.

Foram também espaços políticos muito importantes na organização dos processos de retomadas das terras pelos indígenas:

Aff Maria! Um terreiro é um pai, é uma mãe, é tudo pra nós o Terreiro de Ritual Sagrado (Risos). É onde a gente se encontra com a natureza, com a ciência dada por Deus. Cada vez que a gente tem a ciência dada por Deus, a natureza a gente recebe ainda mais força e boas energias positivas, se a gente recebe a negativa, a gente tem como com as forças de nossa Mãe Tamaim e nosso Pai Tupã, tem como afastar, retirar as energias negativas. É muito bom um Terreiro de Ritual pra nós! (OLIVEIRA, 2017).

Segundo a antropóloga Hosana Santos (2008), foram as práticas rituais que proporcionaram estratégias de mobilizações e ações para as retomadas das terras pelo povo Xukuru.

[...] 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 poder de modelar a concepção de vida das pessoas, ou seja, estabelecer uma determinada orientação (SANTOS, 2008, p. 96).

No ponto cantado abaixo, compreendemos o Terreiro enquanto uma ponte de comunicação com o “Reino dos Encantados”. No Terreiro, não pode faltar o Toré dançado com o maracá e a batida do pé, as flores coletadas nas matas, as luzes (velas), o mel e a jurema sagrada, bebida que cela a comunhão do grupo com os “Encantos de Luz”.

Quando eu tava em Serra Negra
Meu mestre mandou chamar (2)
Eu venho no baque do pé
Na força do maracá (2)

Meu papagaio
Teu canto é bonito
Tem pau ferro
Onde dormir (2) ⁶⁶

Terreiro de Ororubá
Tem um reinado encantado (2)

Oi pisa, pisa
Quero ver pisar
Terreiro dos Índios do Ororubá (2)

⁶⁶ Segundo a índia professora Renata da Hora, da Aldeia Couro Dantas, este ponto vem do povo indígena Kambiwá, e algumas pessoas cantam este verso da seguinte forma “Teu pau ferro / grande dos índios”. O povo Kambiwá habita nos municípios de Inajá, Ibimirim e Floresta em Pernambuco.

Oi canta e pisa
 Quero ver pisar
 Terreiro dos Índios do Ororubá (2)
 (Salão São Miguel 23/06/2017).

2.8.1 O Surgimento dos Terreiros do Ritual Sagrado

Segundo o levantamento elaborado pela antropóloga Rita Neves (2005), antes de 1990, não existia a organização dos espaços sagrados na forma atual dos Terreiros, nem tampouco o formato do Ritual Sagrado. Foi a partir daquele ano que começou a organização dos Terreiros, surgindo primeiro o Terreiro da Pedra d'Água, depois o Terreiro da Sucupira e na sequência o Terreiro da Vila de Cimbres. Na sua Dissertação de Mestrado/UFPE (2006), a antropóloga Kelly Oliveira (2014) identificou a abertura de mais dois Terreiros na Serra do Ororubá: na Aldeia Pé de Serra e na Aldeia Mascarenhas.

O primeiro Terreiro retomado e reencantado foi na Aldeia Pedra d'Água. Esta área foi retomada em meados de 1990, e os índios Xukuru receberam autorização legal para permanecerem na terra em fevereiro de 1991. Na Aldeia Pedra d'Água, está localizado o espaço sagrado da Pedra do Rei (NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2009).

Fotografia 13 – Terreiro na Aldeia Pedra d'Água, Festa das Crianças.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Em entrevista, o índio Iran Neves, liderança religiosa no Terreiro Boa Vista (Aldeia Couro Dantas), afirmou que depois das retomadas surgiram vários Terreiros de Ritual

Sagrado no território indígena. Lembrou os seguintes: Terreiro Mãe da Pedra d'Água, Terreiro de Caípe, Terreiro de Caetano, Terreiro da Vila de Cimbres, Terreiro de Cajueiro, Terreiro da Sucupira, Terreiro da Boa Vista, Terreiro de Capim de Planta, Terreiro Pé de Serra, Terreiro Passagem, Terreiro Pão de Açúcar, Terreiro Pau Ferro e Terreiro Brejinho. Porém, informou que uma grande parte deles não tem uma comunidade religiosa que pratica o Ritual Sagrado com frequência. Destacou os Terreiros de Sucupira, Cimbres, Cajueiro e Boa Vista (Couro Dantas) como aqueles que realizam celebrações frequentemente.

Na sequência de retomada e reencantamento dos espaços sagrados, a liderança João Jorge (falecido – “Encantado”) e outros companheiros “[...] construíram um terreiro em Sucupira” (NEVES, 2005, p. 140). Os índios Xukuru habitando na Vila de Cimbres optaram por frequentar o Terreiro da Aldeia Sucupira sábado à tarde, uma vez que era bem mais próximo que o Terreiro da Aldeia Pedra d'Água.

Fotografia 14 – Terreiro na Aldeia Sucupira.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017

Em 2005, o índio Chico Jorge liderou a abertura do Terreiro do Jatobá na Aldeia Vila de Cimbres. O objetivo foi atender a demanda dos índios desta aldeia que precisavam se deslocar para participar do Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira. Apesar disto, ainda são encontrados índios da Vila de Cimbres frequentando o Terreiro da Sucupira.

Fotografia 15 – Terreiro na Aldeia Vila de Cimbres.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2016.

Em agosto de 2016, conforme relatado, quando fomos pleitear a assinatura da autorização e do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido/TCLE com o Pajé, o mesmo informou da abertura de um novo espaço sagrado, localizado praticamente no pé da serra onde apareceu “Nossa Senhora da Graça”. O Terreiro foi batizado em agosto de 2016 na Aldeia Guarda e atualmente no local não é realizado com frequência Ritual Sagrado.

Fotografia 16 – Terreiro na Aldeia Guarda.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Pelas fotografias apresentadas dos Terreiros, observa-se um padrão de organização dos espaços sagrados. Os Terreiros são levantados dentro da mata, afastados dos núcleos das casas e todos possuem quase no centro um altar ou Peji, construídos com pedras, barros, palha e ladeados por árvores que são sagradas para o povo Xukuru do Ororubá. Todos foram organizados sob a orientação espiritual de Pedro Rodrigues Bispo, o Pajé Xukuru do Ororubá, conhecido como “Seu Zequinha”.

Na Aldeia Vila de Cimbres, está localizado em uma casa-galpão o “Centro Social São Miguel”, no lado esquerdo do templo da Igreja Católica Romana no sentido frontal da porta da nave defronte para o cruzeiro. Como resultado da nossa pesquisa, consideramos esse centro social para além das funções de um espaço multiuso comunitário, pois durante as celebrações das Festas de São João e de Mãe Tamaim o “Salão São Miguel” é metamorfoseado em Terreiro para acolher o Toré.

Em conversa informal com Chico Jorge, liderança da Aldeia e do Terreiro de Ritual Sagrado do Jatobá (Aldeia Vila de Cimbres), nos informou que muitas vezes, por motivo das condições climáticas adversas, calor excessivo ou chuvas, o Ritual Sagrado é transferido do Terreiro do Jatobá para o Centro Social ou “Salão São Miguel”.

Fotografia 17 – Centro Social São Miguel, Aldeia Vila de Cimbres.



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2017.

2.8.2 Elementos simbólicos da celebração do Ritual Sagrado

A religião do Ritual Sagrado é celebrada nos Terreiros, composta pelas devoções a “Tupã”, a “Mãe Tamaim” e aos “Encantados de Luz”. Os índios acendem “a luz” (velas), ofertam flores e mel, pipocas, doces e confeitos. Cantam as suas toadas ou pontos ao som dos maracás, dançam o Toré e ingerem a bebida sagrada elaborada com a jurema preta.

Ronaldo Vainfas (1995), encontrou nos documentos históricos sobre a Santidade do Jaguaribe (BA) relatos de índios Tupi que descreviam a função de índios na Santidade como observador dia e noite das candeias (velas), para que não se apagassem dentro da sua “Igreja”.

A religião do nosso povo Xukuru do Ororubá é as nossas Matas. Onde a gente tem forças, onde a gente procura força pra combater os nossos inimigos.

A Religião do Ritual Sagrado para mim parte do nosso dia a dia, da nossa casa, da nossa alimentação, do cuidado com os animais, do cuidado com a árvore. Eu acho que vem por aí.

Uma celebração do nosso Ritual Sagrado começa a gente pedindo licença a nosso mestre Rei do Ororubá, a Rainha da Floresta, e a gente canta pra alegrar eles. Em forma de agradecimento pelas conquistas que a gente vem tendo, e pelo nosso dia a dia e pelas nossas terras que hoje a gente tem em nossas mãos (PEREIRA, A. 2017).

2.8.3 A Jurema Sagrada: entre a Natureza vegetal e a “encantada”

Desde o século XVI, os portugueses, cronistas e viajantes registravam em seus diários e cartas o manuseio de raízes pelos índios na fabricação de bebidas consagradas para utilização em seus rituais religiosos. O Padre José de Anchieta (1933, p. 45), em suas anotações *Informação do Brasil e de suas Capitânicas – 1584*, relatou que os índios em suas celebrações antropofágicas utilizavam “[...] com grande festa de cantares, e copiosissima (sic) libação de vinhos (que fabricam de raízes) [...]”.

Câmara Câscudo (1978), em pesquisas sobre o Catimbó da cidade de Natal (RN), registrou a influência da jurema de ancestralidade indígena nas suas práticas religiosas. O folclorista encontrou registros dos documentos históricos do século XVIII da Sé de Natal, no livro M do Obituário, fls. 24, um óbito que registrava uma prática religiosa chamada “beber-jurema” ou “adjunto da jurema”.

Aos dois de Julho de Mil Sete Centos e Sincoenta e Oito anos faleceu da vida presente Antônio, índio preso na Cadea desta Cidade por razão do sumario, que se fez contra os Índios da Aldea de Mepibú, os quais fizeram adjunto de jurema, que se diz supersticioso; de idade de vinte e dois anos, ao

julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confeçado e sacramentado: foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade do Natal do Rio Grande do Norte; foi encomendado pelo Reverendo Coadjutor Joam Tavares da Fonseca; e pelo seu assento fiz este, em que por verdade me assinei. – Manuel Côrrea Gomez, Vigário (apud CASCUDO, 1978, p. 28).

A Jurema é uma palavra polissêmica que possui vários significados para os povos indígenas no Nordeste.

Segundo o etnobotânico Ulysses Albuquerque (2002), no Nordeste, várias plantas são utilizadas na preparação de bebidas pela medicina popular. Destaca-se o “umbu” (*Spondias tuberosa* Arr. Cam.), a “aroeira” (*Myracrodruon urundeuva* Fr. All.) e principalmente a “jurema”.

O termo jurema vem do tupi Yu-r-ema. A jurema é uma árvore típica do Nordeste e, nas áreas da Caatinga e do Semiárido, encontram-se duas espécies: a preta (*Mimosa hostilis benth*) e a branca (*Vitex agmus castus*). São utilizadas de forma religiosa para feitura de banhos, bebidas, defumação e também como remédio para curar doenças e males espirituais (ASSUNÇÃO, 2010).

A etnobotânica Maria Thereza Camargo (2002) afirmou que o uso da jurema é de herança indígena e que a manipulação das juremas nas religiões no Nordeste e em outras regiões do Brasil são diversas. Encontramos o uso nos Candomblés de Caboclo, no Catimbó, na Jurema e no Toré. Dentre as espécies mais usadas, encontramos a Jurema Preta *Mimosa hostilis Benth* (*Leguminosane – Mimosoidade*).

Para os antropólogos Clarice Mota e José Barros (2002), a jurema deixa de ser apenas uma planta e metamorfoseia-se no “Complexo Religioso da Jurema”, revelando vários sentidos e usos para a planta dentro das religiões indígenas e afro-brasileiras. O “Complexo da Jurema” é apresentado pelos indígenas no Nordeste como um fenômeno social de resistência à dominação européia, reelaborado a partir das práticas religiosas indígenas e negras, revelando

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 & BARROS, 2002, p. 19).

Ulysses Albuquerque (2002) observou que, em várias religiões afro-brasileiras, na umbanda, nos candomblés de angola, nos candomblés de caboclo, no xangô umbandizado e na jurema praticada nas cidades, o preparo da jurema sagrada indígena foi reelaborado, sendo

acrescido na sua formulação aguardente, vinho e várias ervas, como também em alguns casos o sangue de animais sacrificados.

O uso religioso da beberagem da jurema consagrada atende às seguintes finalidades:

1. na saudação dos ‘juremeiros’ (entes sobrenaturais invocados nos cultos);
2. invocação dos ‘juremeiros’, pois bebendo-se da jurema, sorve-se de sua essência divina passando-se a fazer parte dela, e assim predispondo o corpo e mente para o transe de possessão;
3. na revelação de mistérios e segredos, abrindo a visão para o mundo espiritual. Por meio a jurema dá conhecimento e sabedoria, instruindo e prevenindo de males físicos e espirituais;
4. na terapêutica, no tratamento de determinadas afecções somáticas (ALBUQUERQUE, 2002, p. 179).

A antropóloga Clélia Pinto (2002), em pesquisas com os índios Atikum em Floresta (PE), registrou que os índios não possuíam ritos iniciáticos para adquirir o conhecimento religioso da planta, uma vez que se consideram herdeiros natos do poder da jurema na condição de índios. Nas celebrações à jurema, a devoção era dividida em duas partes: a primeira em “trabalhos de mesa” e a segunda em “cerimônias de Toré”. Entre os índios Atikum, além das contribuições e reelaborações de negros e índios, encontramos também a devoção a santos católicos, como Santa Bárbara, protetora daquele povo indígena.

O antropólogo Edwin Reesink (2002, p. 86), em pesquisas com o povo Truká de Pernambuco, também comprovou a recriação cultural do complexo ritual envolvendo a jurema a partir das contribuições de outras religiões. Para os índios Truká, não há problemas ou dilemas existenciais em “[...] ser cristão e ter costumes ancestrais”.

É importante destacar que, para o povo Kariri-Xocó, habitando nas margens do Rio São Francisco no estado de Alagoas, a Jurema é uma divindade mítica feminina que conta a origem deste povo. Segue abaixo uma narrativa de um Pajé Kariri-Xocó transcrita pelos pesquisadores Mota e Albuquerque (2002):

Um pai, um filho e uma nora que eram brancos, mais (sic) de sangue índio, foram levados à mata por causa das secas. Ficaram um longo tempo nas matas, comendo caças e frutas selvagens até que a Jurema – uma linda mulher – apareceu e lhes deu o seu remédio para beber. Uma das mulheres índias fez o remédio de uma árvore que a Jurema mostrou e deu a bebida para um primo, ao sogro dela, a uma prima e ao sogro da prima. Todos ficaram bêbados e matrimoniaram. A mulher que fez a bebida matrimoniou com o primo e tiveram um menino. Este foi o começo das tribos indígenas. A mulher, como não sabia fazer a bebida direito, ficou bêbada (e cometeu um incesto). Ela e seu primo geraram a família na floresta. Desta forma saíram as pessoas que deram começo às outras aldeias da região, e assim como a todas as outras tribos do mundo. A família primeira ficou na mata

que hoje é o Ouricuri e ainda é a aldeia Cariri ancestral (MOTA; BARROS, 2002, p. 37).

Neste relato, compreendemos que a árvore jurema é marcada por uma polimorfia religiosa para os povos indígenas no Nordeste. Logo, nas narrativas míticas do povo Xukuru do Ororubá, vamos encontrar vários significados atribuídos à jurema, e relacionamos cada representação específica a um ponto cantado.

Na primeira representação a jurema é compreendida como uma planta sagrada utilizada na preparação da bebida para as celebrações litúrgicas, podendo ser o veículo de condução do transe ou a bebida de comunhão.

A bebida “Jurema de Índio” também varia no preparo de povo para povo. Mota e Albuquerque (2002) relataram que, entre os Kariri-Xocó, a bebida era preparada pelo ancião e sábio da tradição. O índio extrai pedaços das raízes do pé de Jurema situado no Ouricuri (Terreiro) assim:

[...] ao cozinhar as raízes em casa, no entanto, ele não está só, mas o cozimento tem que ser feito numa panela de barro nova, feita especialmente para a ocasião, com água de nascente, ou seja, água pura. As raízes são fervidas durante um longo tempo, até a bebida mostra-se grossa e escura (MOTA; ALBUQUERQUE, 2002, p. 38).

O povo Pankararu do Brejo dos Padres, habitando em Tacaratu (PE), já utilizava há muito tempo a jurema na sua “festa secreta do Ajucá”. O fato foi registrado em janeiro de 1938 pelo pesquisador Carlos Estevão, então diretor do Museu Goeldi em Belém no Pará (CASCUDO, 1978).

Os índios Atikum também utilizam a jurema preta na sua beberagem sagrada, “[...] da parte onde as raízes se trespassam em forma de cruz, retira-se algumas raspas. Em seguida, é macerada e deixada em infusão, podendo ser fervida para uso prolongado” (PINTO, 2002, p. 130). Para o povo Truká, um dos principais “Encantados” habita a raiz da jurema. Beber jurema é reverenciar e fortalecer a narrativa mítica do encantado “Velho Ká” (REESINK, 2002).

Nas religiões afro-brasileiras em Pernambuco, a bebida jurema foi reelaborada pelos sacerdotes, sendo preparada de forma bastante diferenciada. Geralmente é misturada a várias ervas e outras substâncias como a cachaça e o vinho, e ainda é misturada com açúcar, canela, genbibre e outros ingredientes.

Em entrevista, o índio João Carlos do Terreiro da Sucupira afirmou que a jurema é um dos principais fundamentos da Religião Indígena Xukuru do Ororubá: “A jurema é a nossa

força. As plantas medicinais onde dá a cura e o saber, fortificando cada matéria do nosso corpo, do nosso espírito” (João Carlos da Silva Bezerra, Aldeia Vila de Cimbres, 2017). O ponto que transcrevemos abaixo revela a força da jurema sagrada para o povo Xukuru do Ororubá.

Oi, Juremeira é pau forte
É pau que Deus escolheu (2x)
Eu sou índio, eu sou guerreiro
O dono das aldeias, sou eu⁶⁷.

Nos Terreiros de Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá, a jurema é preparada pelo líder religioso que está conduzindo a celebração, sendo preparada conforme a “tradição dos antigos rituais”, da casca da raiz da jurema misturada a água em uma panela de barro. Não é fervida e nem é acrescentado nada mais na sua composição.

Na segunda representação a jurema é concebida como uma árvore onde habitam os “Encantados”; numa cidade mítica chamada Reino do Juremá. Em entrevista, “Dona Lica” relatou que Jesus descansou aos pés da Jurema quando estava sendo perseguido pelo poder Romano, e por isso é uma árvore sagrada onde habitam os “Encantados de Luz”. As narrativas míticas e muitos símbolos religiosos do Catolicismo estão imbricados nos relatos fundantes da Religião do Ritual Sagrado. O ponto que transcrevemos abaixo revela a analogia da jurema como um local, uma cidade sagrada para o povo Xukuru do Ororubá.

Na cidade da Jurema as três horas
Acende a luz (2)
Valei-me Nossa Senhora
E o Coração de Jesus⁶⁸

Nas observações de campo realizados nos Terreiros na Aldeia Pedra d’Água, na Aldeia de Sucupira e na Aldeia de Couro Dantas, registramos várias vezes as seguintes expressões ditas pelos índios: “Vamos dançar Toré pra chamar os Encantos de Luz!”; “Balança o maracá que os ‘Encantos’ vão descer da cidade pelo tronco da Jurema!”; “É na pisada ligeira que vamos pra abalar a Cidade dos Encantados!”.

⁶⁷ Ponto cantado no Ritual Sagrado no Terreiro da Boa Vista, localizado na Aldeia Couro Dantas, registrado em 02.09.2017.

⁶⁸ Ponto cantado no Ritual Sagrado da Festa de Reis em 06.01.2017.

Na terceira representação a jurema é utilizada como uma planta da medicina tradicional para cura. Na jurema, mora um “Encantado de Luz”. Por isso, qualquer planta, para ser manipulada pelos índios, deve ter a permissão solicitada à “mãe Natureza”, que é representada como a “Rainha das Matas” ou “Mãe Tamaim”, e aos Encantados que habitam nas plantas.

Seu Zequinha” escolhe as plantas nas matas e prepara várias garrafadas para curar as pessoas. Em entrevista, o Pajé descreveu a preparação de uma garrafada que fez para curar um índio com uma grave doença venérea, o qual tinha sido desenganado por um médico no estado da Paraíba.

Aí ele foi. Trouxeram, compraram uma garrafa de cachaça. Levaram. Eu entrei no mato, fui procurar planta né? Procurar planta... Eu arrumei dezessete plantas. Dezessete plantas. Cheguei cá, aí sentei num tamborete, peguei a arupemba⁶⁹, botei dentro. Peguei a raspar aquelas cascas por cima, tirar aquela casca preta, aí raspava as cascas... Peguei um litro... um litro porque numa garrafa não cabia a cachaça e a planta né? Aí eu peguei um litro, botei, botei a cachaça dentro. E vou dizer uma coisa, quando foi assim, base de uma hora, ela tava mudando de cor, tava ficando roxa. Aí que eu levei, botei-lhe, começou a tomar (BISPO, 2017).

A maioria dos povos indígenas de Pernambuco utilizam a jurema para fazer o próprio cachimbo, utilizado no Ritual Sagrado para baforar e fazer uma “limpeza espiritual” nos participantes. A jurema também é utilizada na mistura para as defumações e ainda é indicada no receituário dos “Encantados de Luz” na cura pelos banhos.

Em 1938, em cerimônia Pankararu, o velho índio Serafim:

Acendeu um cachimbo tubular, feito de raiz de jurema e, colocando-o em sentido diverso, isto é, botando na boca a parte em que se põe o fumo, soprou-o de encontro ao líquido que estava na vasilha, nele fazendo fumaça uma figura em forma de cruz e um ponto em cada um dos ângulos formados pelos braços da figura (CASCUDO, 1978, p. 43).

Na quarta representação a jurema é a expressão da “Encantada Cabocla Jurema”, a personificação da árvore sagrada. Entre o povo Xukuru do Ororubá, a Cabocla Jurema é uma “Encantada” querida e na sua “corrente”⁷⁰ na celebração⁷¹ nos Terreiros de Ritual Sagrado

⁶⁹ Arupemba é um tipo de peneira de palha trançada, muito utilizado nas cozinhas no Nordeste na preparação dos alimentos, de origem indígena.

⁷⁰ O termo “corrente” e “linha” são utilizados entre os membros do Ritual Sagrado para designar os “Encantados” que se apresentam em transe por afinidade, similaridade e por compartilhar nos cantos, nas danças e nas práticas religiosas os mesmos aspectos litúrgicos do Ritual Sagrado.

⁷¹ No quarto e quinto capítulo, iremos discutir a liturgia ou celebração do Ritual Sagrado, como também a história da formação do Terreiro (Ouricuri) da Sucupira, um dos mais antigos, e do Terreiro da Boa Vista, um

apresentam-se em transe todas as “Caboclas de Penas” e “Caboclas Crianças”, conforme ponto abaixo transcrito.

Eu tava na jurema mandaram me chamar
 Eu tava na jurema mandaram me chamar
 Oi, Jureminha eh, Oi Jureminha ah
 Com a puxada de Jesus Cristo
 Nosso Pai Celestial⁷²

No território do povo Xukuru do Ororubá, é encontrada a jurema preta com bastante facilidade nas aldeias. É uma árvore pequena e espinhenta. Planta exclusiva da caatinga, podendo chegar a atingir de quatro a seis metros de altura. Na fotografia abaixo, apresentamos a Jurema Preta com a qual os índios fazem a bebida sagrada.

Figura 18 – Jurema Preta , território indígena Xukuru do Ororubá.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2017.

Segundo Iran Neves, liderança religiosa no Terreiro da Boa Vista, a jurema é de natureza biológica e sagrada. Ela permite a ligação entre o mundo dos “Encantados” e o mundo “natural”, ligando o mundo físico, a matéria ao mundo espiritual. Os mestres, os juremeiros, os “Encantados” se alimentam da jurema. Para a liderança e os índios Xukuru do

dos mais novos. Assim, buscaremos evidenciar os processos de movimentos e mudanças religiosas desde a primeira retomada e institucionalização da Religião do Ritual Sagrado aos dias atuais.

⁷² Ponto cantado no Ritual Sagrado do Terreiro na Aldeia Sucupira em 2016.

Ororubá, a jurema é uma planta mágica, sagrada. É um exemplo de materialização do sagrado (XEKER JETI..., 2016).

Apresentamos neste capítulo a retomada ou reativação da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, que ocorreu de forma imbricada com a conquista das terras que estavam nas mãos dos invasores. Os Terreiros de Ritual Sagrado surgem e funcionam como espaços religiosos e políticos na busca pela efetivação dos direitos garantidos aos povos indígenas pela Constituição de 1988.

O Ritual Sagrado é constituído pela aproximação e diálogo com outros sistemas simbólicos religiosos. Assim, no terceiro capítulo, buscaremos evidenciar os processos de hibridações religiosas, como também a configuração de um Panteão da Encantaria Xukuru do Ororubá elaborado na confluência das fronteiras estabelecidas nas tensões dialógicas das relações interculturais, interétnicas e inter-religiosas.

CAPÍTULO III - O PROCESSO DE HIBRIDAÇÃO NA CONFIGURAÇÃO DA RELIGIÃO DO RITUAL SAGRADO

O sociólogo Stuart Hall (2002) afirmou que as culturas nacionais foram formadas tendo como base o (des) encontro de diversos grupos étnicos e sociais, perpassados por culturas plurais. No caso da história do povo Xukuru, padres, brancos, negros escravizados, latifundiários, índios, como em casos correlatos de outros povos indígenas, foram confrontados com o poder e a brutalidade da dominação política e econômica, colonizadores e colonizados nas disputas pelo poder, produzindo culturas híbridas atravessadas por profundas divisões e diferenças internas.

Processo análogo ocorreu com os indígenas no México no Século XVI. Os espanhóis invadiram as terras mexicanas, empreendendo um processo de escravização de milhares de índios, marcando-os com ferro e brasa e enviando-os para o trabalho forçado nas minas. Para o historiador Serge Gruzinski (2001), as mestiçagens⁷³ surgiram como estratégias de sobrevivência a uma situação de extrema violência. Os índios tentaram recompor um “universo desagregado”, como também criaram novas possibilidades locais frente aos quadros impostos pelos conquistadores: “A mestiçagem é fruto de um confronto de conceitos e formas” (GRUZINSKI, 2001, p. 222).

O Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá é uma religião indígena de resistência, forjada no processo de mediação e reelaboração com outros sistemas religiosos simbólicos, tendo como contexto de formação sócio-histórica as mobilizações permanentes pelo direito às terras e à liberdade para suas práticas religiosas.

Conforme discutido no primeiro capítulo, desde a chegada dos missionários Oratorianos em 1671 (SILVA, 2008), a Religião Indígena Xukuru passou por vários processos de hibridação com o Catolicismo Romano, o Catimbó-Jurema, a Umbanda, o Espiritismo e o Candomblé, através da reelaboração cultural e religiosa, o que a antropóloga Cristina Pompa (2003) definiu como um processo de “tradução” ao referir-se ao período histórico no Brasil colônia.

Para a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2013), a constituição dos aldeamentos forjou um espaço de hibridação no processo de “ressocialização dos povos indígenas”. Vários povos foram forçados a abandonar as mobilidades diferentes e tiveram que

⁷³ Para Serge Gruzinski (2001, p. 62), a mestiçagem foi um processo de “[...] misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindo de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia”.

aprender a conviver nos aldeamentos e a recriar as identidades, elaborando novas formas de interlocuções e estratégias de negociações, a “resistência adaptativa”. Ocorreu (des) encontro de várias cosmologias religiosas. Em processo semelhante, os antepassados dos índios Xukuru dialogaram com os colonos, os povos escravizados, os portugueses, os missionários Oratorianos e os índios Paratiós (SILVA, 2014). Atualmente, os índios Xukuru do Ororubá habitam parte do território ancestral e dialogam com outros povos, inclusive com casamentos interétnicos entre índios (as) Fulni-ô e Kapinawá, dentre outras etnias.

O cientista da religião Afonso Maria Ligório Soares (2012), em seu artigo “Pluralidade religiosa e de expressões do transcendente na cultura brasileira/latino americana: questões metodológicas”, propôs uma investigação mais profunda das construções simbólicas que a ciência da religião tem nomeado no seu campo de pesquisa como “sincretismo ou hibridismo afro-brasileiro”, um processo que marcou profundamente a história religiosa no Brasil.

Corroborando com esta assertiva, Néstor Canclini (2015, p. 246) acrescentou como condição *sine qua non* ao pesquisador a necessidade de compreender como no campo de pesquisa as culturas tradicionais indígenas mantêm relações com a Modernidade e as redes de empreendimentos econômicos, tecnológicos e políticos, pois a maioria dos povos indígenas vivem a várias “[...] décadas processos de migração, mestiçagem, urbanização, diversas interações com o mundo moderno”.

A hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas. Recordamos antes as formas sincréticas criadas pelas matrizes espanholas e portuguesas com a figuração indígena. Nos projetos de independência e desenvolvimento nacional, vimos a luta para compatibilizar o modernismo cultural com a semimodernização econômica, e ambos com as tradições persistentes. (CANCLINI, 2015, p. 326).

Segundo Néstor Canclini (2015), as culturas híbridas são formadas por cruzamentos, rupturas e justaposições na fronteira e nos encontros entre as culturas. A hibridação intercultural ocorre através de três processos: o primeiro com “a quebra e a mescla das coleções organizadas pelos sistemas culturais”; o segundo com “a desterritorialização dos processos simbólicos”; e o terceiro com “a expansão dos gêneros impuros” (CANCLINI, 2015, p. 284). Aplicamos esse conceito teórico, adaptando-o ao campo do fluxo e do contrafluxo das ideias, objetos e liturgias de sistemas simbólicos religiosos com o objetivo de analisar o Ritual Sagrado a partir das contribuições de um mosaico religioso plural

reelaborado pelo povo Xukuru do Ororubá, evidenciando assim uma forte cultura religiosa hibridizada.

A palavra hibridação seria um termo equivalente de “[...] tradução entre mestiçagem, sincretismo, fusão e outros vocábulos empregados para designar misturas particulares” (CANCLINI, 2015, p. 39).

O processo de hibridação é complexo, algumas vezes conflituoso e cheio de contradições, mas que pode contribuir para mediar “[...] formas particulares de conflito gerado na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina” (CANCLINI, 2015, p. 18).

O antropólogo diferenciou o conceito “hibridação” das Ciências Biológicas, descrevendo-o como:

[...] processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras” (CANCLINI, 2015, p. 19).

Geralmente a hibridação é o resultado da criatividade individual e coletiva na resolução dos desafios contemporâneos. Como exemplo, Néstor Canclini (2015) citou os movimentos indígenas que aprendem a dominar novas tecnologias e reivindicam suas demandas aos órgãos de Direitos Humanos Internacionais, apresentando um novo discurso ecológico através dos meios de comunicação: rádio, televisão, cinema e internet.

Ratificando esta proposição, Gruzinski (2001, p. 223) defendeu que é das criações mestiças (criações híbridas) que surgem “[...] limitações e virtualidades, antagonismos e complementaridades, cujo resultado são configurações imprevisíveis”. A inovação e a criação provem da liberdade destas combinações.

O povo Xukuru do Ororubá possui a produtora Ororubá Filmes, responsável pelas criações dos documentários e registros imagéticos de todos os eventos no território indígena. Em maio de 2017, foram apresentadas inovações tecnológicas implementadas durante a XVII Assembleia Xukuru. No Espaço Mandaru, onde ocorreram as sessões plenárias da Assembleia, estava instalado um excelente serviço de som e imagem, o que em muito contribuiu para a boa qualidade das nossas gravações dos pontos religiosos cantados e dos discursos proferidos durante todo o evento. Foi instalada uma tela de projeção de grandes dimensões no alto da “oca” e acionado um projetor potente de slides e filmes. Durante os quatro dias do evento, observamos uma equipe composta por um fotógrafo, um operador de

mesa de som, um operador de câmera e por um índio que operacionalizou um “drone” para fotografar e filmar todas as atividades realizadas durante a Assembleia, exceto nos momentos do Ritual Sagrado. Por fim, as conferências foram transmitidas ao vivo pela rede social *Facebook* para o Brasil e o mundo. Como afirmou o Cacique Marcos: “A Assembleia Xukuru não é mais só do povo Xukuru, é de todos e está aberta para o mundo”.

3.1 Pesqueira e o Território Indígena: um caminho de tensões dialógicas.

No território indígena, as 24 aldeias⁷⁴ estão conectadas à cidade de Pesqueira através do transporte, sejam os carros de lotação, os ônibus escolares, o serviço de mototáxi, os carros particulares, alguns cavalos e o grande número de motos particulares. Algumas famílias possuem duplo domicílio, com uma casa na cidade e um lote no território indígena.

Os índios Xukuru do Ororubá transitam na fronteira territorial e cultural entre a cidade de Pesqueira e a terra indígena, abrindo um espaço de circularidade comunicacional inevitável, vivenciando processos de hibridação cultural, como também religiosos, com a mediação do espaço urbano, “[...] palco do consumo e dramatização dos signos de status” (CANCLINI, 2015, p. 288).

Para Néstor Canclini (2015), a expansão urbana é uma das principais causas de hibridação cultural. O autor defende que, desde o início da modernidade, com o avanço do capitalismo sobre as cidades, houve uma reorganização das relações sociais. A cidade transformou-se em um novo palco para o consumo e a produção, apresentando uma deteriorização salarial e uma forte influência da mídia como mediadora dos novos padrões de consumo e de hegemonia de poder.

No caso do povo Xukuru do Ororubá, concordamos com a proposição de Canclini (2015), ao afirmar que a expansão urbana intensificou o processo de hibridação cultural e religiosa no território indígena. Toda hibridação ocorre em um contexto histórico dado, marcado por um sistema de produção econômico ratificando relações de produção e consumo, revelando condições sociais favoráveis ou desfavoráveis produzidas para os seus “cidadãos” participantes neste sistema econômico.

⁷⁴ O povo Xukuru do Ororubá habita as seguintes aldeias: Afetos, Bem-te-vi, Boa Vista, Brejinho, Cabo do Campo, Caetano, Caípe, Cajueiro, Caldeirão, Canabrava, Capim de Planta, Cimbres, Couro Dantas, Curral Velho, Gitó, Guarda, Lagoa, Oiti, Pé de Serra, Pedra d’Água, Pendurado, Santana, São José (PROFESSORES XUKURU, 1997, p. 56). Porém, os Xukuru também residem em outros bairros na área urbana cidade de Pesqueira, a exemplo dos bairros Xucurus e Caixa d’Água. Os indígenas falam ainda da Aldeia Bananeira, contabilizando 25 aldeias no território demarcado.

Conforme apresentado no primeiro capítulo, a industrialização na cidade de Pesqueira impulsionada pelas fábricas de doces trouxe um crescimento populacional e uma migração de mão de obra para área urbana. Porém, a falência da economia do doce levou a um empobrecimento maior e a improvisação de casas na periferia do município. Observa-se atualmente que muitas “Casas de Religiões Afro-Brasileiras” estão espalhadas pelo município e que muitos dos seus membros mantêm contatos com os espaços sagrados na Serra do Ororubá, ocorrendo assim um processo de circularidade de conhecimentos e símbolos religiosos.

Para Stuart Hall (2002), as culturas híbridas são identidades novas produzidas a partir dos fluxos e interconexões criadas pela Modernidade tardia. Assim, na elaboração da identidade cultural e religiosa do sujeito da chamada pós-modernidade ou da Modernidade tardia, não existem espaços para restrições, rigidez, isolamento e inflexibilidade subjetiva.

Durante nossa pesquisa, observamos um volume expressivo de circulação de símbolos religiosos nas aldeias, nos Terreiros e nas Festas Religiosas provindos da cidade de Pesqueira, como também de Poção, de Arcoverde, de Caruaru e de Recife. Por estar localizada a apenas 18 quilômetros da cidade de Pesqueira, o TI Xukuru apresenta e facilita uma demanda indígena expressiva de serviços diários por advogados, pela justiça pernambucana, pelas faculdades, pelo comércio (feira pública e supermercados), pela assistência médica pública e privada e pela “comercialização de água no período de seca”, dentre outras possibilidades.

O tráfego urbano e religioso entre Pesqueira e o território indígena é significativo. Todas as quartas-feiras, centenas de índios descem da Serra do Ororubá para comercializar produtos na feira pública da cidade, como também realizam compras de abastecimento semanal. Os carros que fazem o serviço de lotação entre a cidade e o TI Xukuru do Ororubá possuem um ponto fixo na Praça Jurandir de Brito, no centro de Pesqueira, onde ofertam o trajeto durante todo dia. Ao lado, na Travessa Monsenhor Rolim, encontra-se a “Casa de Artesanato São Severino” comercializando produtos para serem utilizados nos Rituais das Religiões Afro-Brasileiras. A vendedora informou: “Tem na cidade muitas ‘Casas de Religião da África: Candomblé, Catimbó, Magia, Jurema, Umbanda, muitas novidades. Os religiosos estão trabalhando nos bairros do Prado, no Central, no Portal, no Xucurus, no Caixa d’Água”.

Constatamos, por suas informações, que o comércio dos artigos de Umbanda é rentável⁷⁵ e permanente e que algumas ervas comercializadas na loja, como o tipim, são

⁷⁵ Segundo o antropólogo Lísias Negrão (1996, p. 133), os produtos comercializados em São Paulo nas lojas de umbanda movimentam cifras consideradas. Em reportagem analisada do Jornal do Brasil, datada de 28.12.1980, ele verificou que a exportação de produtos de umbanda “[...] rendera a importância de 600.000 dólares no ano”.

fornecidas pelos índios Xukuru do Ororubá. Então, completou a vendedora: “Eles vendem, mas também trocam por outros produtos que faltam para os seus ‘Rituais na Serra’, como fumo, ostras do mar, velas, panelas de barro”.

3.2 As Festas Religiosas e as relações entre os sistemas simbólicos religiosos

As festas religiosas comemoradas no calendário Xukuru promovem laboratórios de encontros inter-religiosos e transreligiosos, porque os índios e não-índios (convidados, pesquisadores, aliados) participam “para além” de uma celebração institucional. Eles experimentam os atravessamentos da pluralidade simbólica e estética de práticas religiosas que tornam-se evidentes em cores nas roupas, nos colares, nos objetos rituais, nas orações e nos cantos. As festas e as celebrações indígenas podem ser pensadas como “[...] interpretações, materializações, realizações da religião... [...] É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam” (GEERTZ, 2013. p. 83).

Roger Bastide (2011) registrou no seu artigo sobre o “Catimbó” que nas pesquisas que realizou sobre o calendário festivo desta religião, encontrou como única festa realizada anualmente pelos “catimbozeiros” a Festa dos Reis Magos. Contudo, não obteve mais registros pormenorizados da celebração da festa.

Na Festa de Reis, no dia 06 de janeiro de 2016, no Terreiro na Aldeia Pedra d’Água, registramos a presença da Ialorixá de Candomblé Maria Lúcia Gomes dos Prazeres, vinda da cidade do Recife. A Mãe de Santo informou que, na medida do possível, participa da celebração indígena, uma vez que era necessário renovar e fortalecer os seus laços afetivos e religiosos com as forças ancestrais da Serra do Ororubá. E afirmou: “Sempre fui muito bem acolhida por ‘Seu Zequinha’ (o Pajé) e por ‘Dona Lica’ (sua irmã), porém este ano não poderei subir a Pedra do Rei”. Compreendemos a limitação da Ialorixá, pois o percurso de subida é íngreme, caminhado do centro do Terreiro na Pedra d’Água até o “Peji da Pedra do Rei”. Nós levamos aproximadamente 25 minutos de escalada sob um sol escaldante, exigindo esforços físicos redobrados.

Para termos acesso à celebração do Ritual Sagrado no “Peji Terreiro na Pedra do Reino”, contamos com a solicitação da autorização da índia e professora Renata da Hora (Aldeia Couro Dantas) junto ao Pajé. Na subida, tivemos que estar paramentados com a barretina para adentrar em mais um espaço especial do Ritual Sagrado. Escalando a Pedra por 10 minutos, encontramos uma barreira montada por dois índios Xukuru do Ororubá. Só passava adiante quem estivesse com a barretina ou colares consagrados do Ritual Sagrado.

Visitantes só poderiam subir acompanhados por índios Xukuru do Ororubá. A Cerimônia no “Peji do Terreiro da Pedra do Rei” durou aproximadamente 1 hora e 20 minutos.

Iniciado o Ritual Sagrado, o Pajé saudou Pai Tupã e Mãe Tamaim e pediu iluminação à Santa Clara. Foram cantados vários pontos, para Oxóssi e também para Oxalá e Obaluaê. Na presença do Pajé, “Dona Lica”, Cacique Marcos, Vice-Cacique “Zé de Santa”, “Dona Zenilda”, vários índios e índias entraram em transe, trazendo para a Pedra do Reino os “Encantados de Luz” que fundam e sustentam o universo mítico dos índios Xukuru do Ororubá. O índio candomblecista Xukuru do Ororubá Sandro, morador na cidade de Pesqueira, participou durante um bom tempo da sua vida do Ritual Sagrado, mas decidiu optar pela religião dos orixás, inclusive “raspou” e “fez o santo” (Ritual de iniciação) no Candomblé Jejê-Nagô.

No momento em que o Pajé cantava o ponto “Meu Pai Oxalá”, Sandro entrou em transe. Como estava afastado do Peji, veio caminhando pausadamente como convém a um filho de Oxalá com as mãos justapostas da altura do peito, olhos cerrados. Lembrava o bailado e as normas coreográficas dos ensinamentos do candomblé jeje-nagô. Ao chegar na frente do Peji, o índio curvou-se compassadamente e de joelhos cumprimentou o Pajé e o Peji, ficando parado alguns minutos. Terminado o transe, levantou-se discretamente e saiu pelo lado direito da celebração do Peji. Observamos uma tolerância e respeito aos índios que possuem outras religiões por parte das lideranças religiosas no território Xukuru do Ororubá, desde que não afrontem ou não desmereçam o Ritual Sagrado indígena.

No dia 23 de junho de 2016, durante a Festa de São João, voltávamos da “Busca da Lenha” aproximadamente às 16:00 horas, quando observamos um ônibus de turismo estacionado na lateral direita da Igreja de Nossa Senhora das Montanhas. Todos os passageiros vestiam roupas brancas e logo percebemos que tratava-se de um grupo religioso. Fomos até o ônibus e conversamos com um dos membros, que nos informou que o grupo pertencia a um Terreiro de Umbanda, localizado no bairro de Rio Doce na cidade de Olinda. Eles estavam no território indígena fazendo obrigações nas “Matas do Ororubá”, com a autorização do Pajé.

No dia 28 de outubro de 2017, aconteceu simultaneamente no Terreiro da Boa Vista a comemoração da Festa do Dia das Crianças e da Festa de Aniversário do Terreiro. Registramos a presença de um grupo de religiosos da Umbanda que foram participar da celebração em homenagem ao “Encantado São Cosme e Damião”. Em entrevista, Iran Neves afirmou que não poderia proibir a presença de pessoas interessadas em conhecer com respeito a Religião Indígena Xukuru. Além disso, da mesma forma, alguns índios curiosos no Terreiro

também foram a convite dos umbandistas, participarem de uma celebração na casa religiosa localizada no bairro “Xucurus” em Pesqueira.

No dia 17 de maio de 2017, na abertura da XVII Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, estava presente no início do Ritual Sagrado no Terreiro de Pedra d’Água uma Mãe de Santo de Candomblé em Olinda, para aprender com “Dona Lica” os conhecimentos do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá. Nesta ocasião, “Dona Lica” estava vestida com uma camisa branca que ganhou de presente da Ialorixá, na qual constava o *print* de búzios, de figuras representando uma diversidade de orixás Jejê-Nagô e paramentos rituais. Dentre eles identificamos as figuras de: Oxalá, Xangô, Obaluaê, Yemanjá, Oxum, Oxóssi, Omolu, Yansã, Oxumaré. Registramos uma circularidade de “seres encantados” nas camisas em que os índios demonstravam devoção, mas também estampas com Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Coração de Jesus, Santa Águeda, São José, São Sebastião e ainda o *print* da fotografia do “Cacique Encantado Xikão”.

Durante a Festa de Reis, realizada no dia 06 de janeiro de 2017, estávamos conversando informalmente com um “índio evangélico” que estava vendendo artesanato quando o Pajé aproximou-se e apontando para um colar feito das “sementes de milagres” em um expositor de madeira disse: “Isso aqui é tudo Xangô, né!? Ou não é!?”. “Seu Zequinha” deixou uma “reflexão-provocação”. Isso porque mesmo os índios evangélicos neopentecostais discriminando a Religião do Ritual Sagrado, o Pajé nunca perseguiu ou proibiu as pessoas de trabalharem, inclusive na produção de colares com significado mítico para os Xukuru do Ororubá.

Na sequência, aproximou-se um índio vestido com o Tacó, roupa ritual, que constava da barretina na cabeça, saio de palha de coco ajustado na cintura, o jupago na mão, colares de milagres no pescoço e curiosamente trazia dois “contra-eguns”, cada um com três búzios trançados e amarrados nos braços, próximo ao ombro. Para realização da nossa pesquisa de mestrado sobre as “As representações sociais das Religiões Afro-Brasileiras: o que pensam os estudantes das Escolas Estaduais de Referência da Cidade do Recife” (2015), participamos durante um ano de observações em Terreiros de Candomblé, de Umbanda e de Jurema, a fim de compreendermos melhor a singularidade de cada religião afro-brasileira. Observamos em várias “saídas de Iaô” (Rito de Iniciação) no Candomblé Jejê-Nagô que todos os iniciados (noviços) usavam o contra-egum, um artefato religioso feito de palha-da-costa, um tipo de

ráfia⁷⁶, utilizado no Candomblé para impedir qualquer aproximação de “Eguns”⁷⁷ após a obrigação do processo de iniciação no Candomblé.

Outra função desempenhada pelo uso do contra-egum é de proteção para o “Ori” (a cabeça) do Iaô em lugares onde ocorre muito trânsito de “Eguns”: presídios, cemitérios, hospitais, delegacias, hospícios. Por tratar-se de um índio Xukuru do Ororubá e estar no Terreiro de Pedra d’Água, perguntamos: “O que você está usando amarrado nos braços? Para que serve no Ritual Sagrado?” Ele nos respondeu que recebeu “as braçadeiras” de presente de um amigo da cidade de Pesqueira, gostou e usava como um “enfeite”.

Perguntamos se poderíamos entrevistá-lo ou fotografar o contra-egum, foi quando surpreendentemente respondeu: “Não. Estou aqui hoje para dançar com os ‘Encantados’. Vim curtir a Festa de Reis e só!” Agradecemos prontamente a gentileza pelo diálogo e o índio partiu para o centro do Terreiro, ficando ao lado do Peji. Durante o Ritual Sagrado, vários médiuns davam passagem a comunicação dos “Encantados”, e o índio que dançava com o contra-egum expressava alguns pequenos tremores em seu corpo. Ele queria rodopiar, mas parava. Estava no estado nomeado pelos índios de “irradiado”, mas não conseguia durante a celebração completar o processo de transe. Havia algo que bloqueava a comunicação entre os dois mundos. Para nós, não ficou evidente se o índio utilizava o contra-egum apenas como um adorno ou se, mesmo não sabendo da função do artefato de fechamento ritual no Candomblé, de bloqueio aos Eguns, ocorreu uma reverberação deste objeto ritual no seu processo de transe junto aos “Encantados”. Finalizado o Ritual Sagrado, todos saímos em direção ao Espaço Mandaru, porém o índio não estava passando bem e ficou no Terreiro para ser atendido por “Dona Lica” dentro do Peji.

Em 02 de julho de 2016, durante a Festa de Mãe Tamaim, começamos a registrar a presença dos “*Dream catchers*” ou “Filtro ou Aparador de Sonhos”, artefato da tradição dos índios estadunidenses que estavam sendo comercializados por uns *Hippies* que foram conhecer a festa. No ano seguinte, no IV Encontro Urubá Terra realizado nos dias 10 e 11 de novembro de 2017, registramos um professor indígena fazendo o “Filtro dos Sonhos” e vendendo para índios e visitantes. Durante as principais festas religiosas do ano de 2017, o artefato foi feito e comercializado no “formato tradicional”, mas também em forma de

⁷⁶ A ráfia é um fio natural obtido de uma planta pertencente à família das palmeiras.

⁷⁷ Para a antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012), Égún ou Égúngún são ancestrais familiares de linhagem iorubana, com raros cultos no Brasil. Nas religiões afro-brasileiras, são reconhecidos pelos povos de terreiro como “almas de pessoas falecidas” e que podem atrapalhar os rituais envolvendo os Orixás.

colares, brincos e pingentes. Porém, até o momento, não registramos o uso nos Terreiros de Ritual Sagrado.

3.3 A hibridação religiosa dos “Encantados” nas religiões afro-brasileiras e indígenas

O Ritual Sagrado é uma religião que cultua os “Encantados de Luz”. No processo de reelaboração, vários aspectos simbólicos de outras religiões foram relidos e ressemantizados de forma mítica: “[...] os cultos dos encantados não estão isolados, havendo trocas e influências recíprocas entre eles” (PRANDI, 2011, p. 07).

Para o antropólogo Reginaldo Prandi (2011), existe uma encantaria brasileira, rica e diversa espalhada por todo país. A categoria religiosa “Encantados” tem um leque de especificidades na cosmologia das religiões afro-brasileiras e indígenas.

Os “Encantados” são cultuados na Umbanda, no Candomblé de Caboclo, no Tambor-de-Mina, na Encantaria Amazônica, no Jarê, no Catimbó-Jurema. Nessas religiões, o Catolicismo aparece na composição com muitos fragmentos litúrgicos da teologia cristã e um fluxo de trocas e imbricamentos. Assim, os “Encantados” migram de um sistema religioso simbólico para outro, sendo reelaborados e incorporados em uma nova cosmologia, surgindo novas configurações míticas e evidenciando a capacidade de resistência e sobrevivência de uma religião, uma vez que “o que não se move já está morto” (GRESCHART, 2005, p. 27).

Segundo a antropóloga Antonella Tassinari (1999), a religião dos índios Karipuna⁷⁸ passou por um processo de “construção cultural” ou “processo de elaboração” da tradição religiosa. Ocorreu, como no caso dos índios Xukuru do Ororubá, um intenso intercâmbio interétnico e inter-religioso também com o Catolicismo, o que não anulou as especificidades próprias de cada religião. Muitos índios Karipuna foram residir fora da terra indígena. Assim, alguns Pajés, ao saírem da Aldeia, passaram a reelaborar os sistemas de cura e intervenção religiosa devido o contato que tiveram com outros sistemas simbólicos religiosos como a Umbanda e o Espiritismo.

A religião Karipuna é conhecida como Xamanismo, liderada por vários Pajés e que entram em contato com um mundo espiritual: o “outro mundo”, o “outro tempo” ou o “fundo”: “fundo do mato” e “fundo das águas”, povoados por “Seres Encantados” nomeados de “bichos” ou “gente do fundo do mato ou das águas”.

⁷⁸ A população indígena Karipuna habita as margens do Rio Curipi, afluente do Rio Uaçá, localizado no extremo norte do Estado do Amapá (TASSINARI, 1999).

Para os índios Karipuna do Curupí, os “Seres Encantados” habitando o “mundo do fundo” são:

[...] pessoas iguais a nós, com suas famílias, suas casas e suas belas aldeias, onde realizam constantes Turés. Ao entrarem em contato com o nosso mundo, estes seres assumem a forma de ‘bichos’: sucurijus, jacarés, macacos, peixes como o espadarte, aves como a galega e o colhereiro, que são as espécies mais comumente citadas. Dizem os Karipuna que estes seres ‘vestem sua pele’ de bichos quando vêm para o ‘nosso mundo’ (TASSINARI, 1999, p. 468).

Entre o povo Xukuru do Ororubá, o “Encantado” também pode assumir a forma de um animal. Só uma pessoa que “sabe da ciência” pode distinguir a aparição do animal no “Encantado”. Em conversa informal, o Pajé “Seu Zequinha” informou que tem uma cobra muito grande lá pro lado da “barragem de Ipaneminha”, e que avisou pra ninguém mexer, porque é a dona daquele território. A liderança “Seu Dezinho” relatou que estava buscando um animal que tinha se desgarrado do bando, quando entrou pela caatinga adentro. Anoitecendo, deparou-se com uma cobra escura que foi crescendo e enroscando-se pela Mata. Deu um passo para trás e saiu em choque, sabendo que tratava-se de uma “força encantada das Matas”.

Por fim, Iran Neves informou que, quando estava na Mata da Aldeia Couro Dantas, fazendo suas orações de olhos fechados para os Encantados, escutou uma pisada nas folhas. Quando abriu os olhos, avistou um veado. Não soube se era um animal ou um “Encantado”. Ficou feliz porque, caso não fosse um “Encantado”, seria um animal que há décadas não era visto no território indígena. Seria um sinal de que o bioma estava se recuperando.

Devido à complexidade e pluralidade das culturas religiosas indígenas e afro-brasileiras no Brasil, o conjunto das religiões da encantaria brasileira:

[...] indica uma realidade mágico religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que os reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados (PRANDI, 2011, p. 09).

No tocante ao processo de hibridação da Religião Indígena Xukuru com a Igreja Católica Romana, analisamos no segundo capítulo a grande influência das orações católicas e da devoção à figura de Maria, à Nossa Senhora das Montanhas, a diversos Santos e Santas e a Jesus Cristo como protetor dos índios Xukuru do Ororubá. Neste capítulo, estamos analisando

o “Mundo dos Encantados” e dos símbolos religiosos que emergiram e hibridizaram-se no encontro e reelaboração das religiões afro-brasileiras com a Religião Indígena Xukuru.

O antropólogo Luiz Assunção (2010), na pesquisa de doutoramento, buscou compreender o processo de ressemantização que a Religião Jurema, de origens indígenas, experimentou com a incorporação de práticas religiosas da Umbanda nordestina. Buscamos compreender a hibridação religiosa apresentada na Religião do Ritual Sagrado como um processo de reconstrução ou retomada religiosa experimentada nas tensões dialógicas com a Religião Católica Romana, o Espiritismo, o Candomblé, o Catimbó-Jurema e a Umbanda.

3.3.1 A Santidade, o Culto dos Caboclos e o Catimbó, uma nova “geografia celeste”

Segundo o historiador Ronaldo Vainfas (1995), durante muitos anos, a historiografia brasileira silenciou acerca da “religiosidade tupinambá”, principalmente no tocante aos impactos do colonialismo português sobre a cosmologia indígena, que gerou “metamorfoses na mitologia tupi”, constituindo assim as “santidades ameríndias” do século XVI.

O antropólogo Roger Bastide (1985) apontou a “Santidade” como a primeira forma religiosa híbrida surgida no Brasil, no Recôncavo Baiano, no século XVI, no início da colonização portuguesa. Os adeptos do culto messiânico adoravam “Maria”⁷⁹, um Deus de pedra⁸⁰. Construíram uma igreja, organizaram procissões, levando com eles rosários e pequenas cruzeiras. O processo de iniciação era baseado no batismo católico romano. Porém, os adeptos faziam uso da “erva sagrada”, do maracá⁸¹, dos cantos e das danças indígenas. Neste processo, surgia o “transe místico”, o “espírito da santidade”. Baseado no depoimento de Luísa Barbosa, presa pelo Tribunal da Inquisição, os adeptos da “Santidade” seriam libertos do julgo dos seus senhores que lhes escravizavam.

Os primeiros colonizadores, desprezaram a religião indígena: esperado com impaciência, o feiticeiro vindo de tribos distantes chega ao aldeamento

⁷⁹ No processo de invasão espanhola no México, os europeus empregaram tamanha violência física e simbólica que os índios ficaram desorientados com o processo de esvaziamento e desterritorialização de suas práticas religiosas, o esfacelamento simbólico e as dificuldades de reelaboração mítica foi tão grande que eles “[...] imaginavam que Deus e a Virgem eram um só: “Dizendo Maria ou santa Maria, estes pensavam que nomeavam Deus, e chamavam de santa Maria todas as imagens que viam” (GRUZINSKI, 2001, p. 89).

⁸⁰ Para Valente (1976, p. 82), “os ameríndios votavam às pedras um respeito religioso. Entre eles havia mesmo um verdadeiro culto à pedra. O uso de tembetás pode ser considerado como uma manifestação desse culto litolátrico. O sílex chegou mesmo a ser a pedra por excelência da litolatria. Em parte, pelo serviço que podia prestar como arma, seja na confecção dos machados polidos seja na dos apenas lascados, e em parte como elemento capaz de produzir o fogo”.

⁸¹ Na Santidade, o maracá era considerado um dos instrumentos mais sagrados, pois “[...] abrigavam os espíritos, sendo adorados e idolatrados” (LERY apud ASSUNÇÃO, 2010, p.76).

sacudindo uma cabaça cheia de grãos sonoros – o maracá – em que fala a verdadeira voz dos antepassados. As mulheres entram em transe em tórno dêle e confessam seus pecados. A existência de tal confissão permitiu a incorporação de elementos cristãos na cerimônia primitiva, promovendo o sincretismo entre o catolicismo trazido pelos jesuítas e a religião dos pajés (BASTIDE, 1959, p. 88).

Assim, para Bastide, com a Santidade surgiu o primeiro esboço do “culto dos Encantados”. Corroborando com esta afirmativa, Maria Celestino (2013) afirmou que foram essas metamorfoses de símbolos cristãos e indígenas que possibilitaram aos índios no Brasil colônia resistirem e transformarem o rito e o mito cristão, como o Papa e a Virgem Maria em novos personagens reelaborados de uma nova cosmologia, uma “Santidade” indígena. “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (SOUZA, 2002, p. 97).

Segundo Bastide (1985, p. 244), a transição entre o movimento religioso messiânico da Santidade⁸² e do Catimbó foi marcada pelo “[...] culto indígena dos caboclos, mais ou menos cristianizados do sertão”. As celebrações indígenas eram fechadas, havia a prática religiosa coletiva com o uso do cachimbo, das ervas, da jurema, o canto com o maracá e as intercessões junto a Jesus Cristo, Nossa Senhora, Padre Cicero. Com o Catimbó, os ritos coletivos do “Culto Indígena dos Caboclos” ou “Pajelança” deram lugar às práticas individuais dos catimbozeiros. A mitologia foi centralizada na Jurema Sagrada e no Reino dos “Encantados”.

Câmara Cândia (1978), em suas pesquisas⁸³ sobre o Catimbó na cidade de Natal (RN), registrou as influências da jurema de ancestralidade indígena nas práticas religiosas. Também constatou a continuidade da força e plasticidade dos símbolos religiosos católicos nos Catimbós. Observou a devoção a Santo Antônio, à Santa Bárbara, a Santo Amâncio, a São José, à Nossa Senhora e o uso constante nas práticas religiosas dos crucifixos, das velas e das orações católicas como ofício de Nossa Senhora e o Credo.

⁸² As informações sobre o movimento religioso messiânico da “Santidade” foram coletadas por Roger Bastide (1985, p. 243) a partir dos documentos encontrados nos relatos da Primeira Visitação do Santo Ofício. Entre 1591-1592, foram registradas denúncias de práticas religiosas heréticas contra baianos e pernambucanos ao tribunal da inquisição.

⁸³ Câmara Cascudo (1978), pesquisou nos registros dos documentos históricos do século XVIII da Sé de Natal, no livro M do Obituário, fls. 24, um óbito que registrava uma prática religiosa chamada “beber-jurema” ou “adjunto da jurema”. “Aos dois de Julho de Mil Sete Centos e Sincoenta e Oito anos faleceu da vida presente Antônio, índio preso na Cadea desta Cidade por razão do sumario, que se fez contra os Índios da Aldea de Mepibú, os quais fizeram adjunto de jurema, que se diz supersticioso; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confeçado e sacramentado: foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade do Natal do Rio Grande do Norte; foi encomendado pelo Reverendo Coadjutor Joam Tavares da Fonseca; e pelo seu assento fiz este, em que por verdade me assinei. – Manuel Córrea Gomez, Vigário” (CASCUDO, 1978, p. 28).

O Catimbó foi formatado por brancos, negros e índios, pois na sua formação passou por um processo de “convergência afro-branco-ameríndia”.

Até certo ponto há no Catimbó um sincretismo intenso e contínuo, agora rumando Espiritismo sem doutrina ética. Há a reminiscência da magia branca e europeia, a persistência do Bruxo, do Feiticeiro, do mago onipotente (CASCUDO, 1978, p. 27).

O sistema simbólico do Catimbó é composto pelo: uso da defumação para curar, banho de ervas, emprego do fumo para entrar em transe (fumar ao contrário), cântico aos caboclos protetores e aos ancestrais ao som do maracá, além do culto da jurema e outras árvores como morada dos “Encantados”. Porém, é importante esclarecer que, no processo de prática ritual da fumigação, “[...] a fumaça na pajelança é absorvida, enquanto no catimbó ela é expelida” (BASTIDE, 2011, p. 147).

Com a chegada e o contato com os negros escravizados da África, o Catimbó passou por um processo de hibridação⁸⁴ com a religião do culto aos Ancestrais, dos Orixás, dos Inquices e dos Voduns. Foram criadas duas linhas de trabalho: a do índio e a africana. Novamente, os sistemas símbolos religiosos foram hibridizados e vão surgir no Brasil novas religiões: no Rio de Janeiro a Macumba carioca; na Paraíba, o Catimbó. E vão metamorfoseando-se em outros estados brasileiros (BASTIDE, 2011, p. 149).

Em Fortaleza e em regiões do sertão, encontrava-se o termo “Macumba”, uma vez que a influência dos orixás africanos como Xangô ou Ogum era muito maior sobre esta religião. Acompanha-se a metamorfose dos orixás em “Senhores ou Encantados” tanto na linha de maior influência africana quanto na cabocla. A contribuição da Religião Espírita também chega com a concepção de vida após a morte semelhante à Religião dos Bantos. Assim, os “catimbozeiros célebres” juntamente com as “antigas divindades tupis” foram inseridos no Panteão de Encantados do Catimbó (BASTIDE, 1985, p. 250).

Roger Bastide (1985) verificou que, em algumas nações de Candomblé Banto, as cerimônias eram chamadas de Macumba. Nas análises das narrativas dos cultos, o antropólogo concluiu que era a mesma Cabula⁸⁵ em que predominava no Espírito Santo. Porém, a Macumba enquanto religião surgiu no processo de industrialização do Brasil após a

⁸⁴ Luiz Assunção (2010), ratifica esta proposição de Roger Bastide (1985, p. 77), uma vez que para ele “o índio e o negro são os lados de um ângulo cujo vértice é o ‘mestre’ do catimbó”.

⁸⁵ A Cabula foi uma religião afro-brasileira que surgiu após o movimento de libertação dos escravos, no final do século XIX. Segundo Ortiz (1991), a Cabula foi elaborada a partir da hibridação de práticas religiosas dos povos Bantos e do Espiritismo. Por sua vez, a Macumba carioca nasceu da hibridação da Cabula com as práticas religiosas do Candomblé Jeje-Nagô.

Primeira Guerra Mundial e expandiu-se principalmente pelo Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo⁸⁶. Por constituir-se “sempre fluída e em perpétua transformação”, passou a incorporar e metamorfosear-se numa diversidade mítica de Encantados como: os Tatá da Cabula, os Orixás do candomblé jeje-nagô, os Espíritos dos Caboclos e os “Desencarnados” do Espiritismo.

Bastide (1985) registrou no Rio de Janeiro a presença de 33 macumbeiros brancos e também estrangeiros. Portugueses, espanhóis e japoneses trouxeram para a Macumba novos símbolos religiosos reelaborados nos países de origem. Diante de tantas hibridações, a Macumba foi classificada por Arthur Ramos (1988, p. 127) como uma religião “gêge-nagô-musulmi-bantu-caboclo-espírita-catholico”.

A Macumba foi perseguida pela polícia e a organização do culto passou da forma coletiva para individual e personificada na figura do “macumbeiro”, levando a manipulação e distorção mítica como também a desagregação da comunidade e dos princípios religiosos. Os macumbeiros passaram a realizar a “[...] exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas”, como também possibilitaram “o afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até frequentemente o assassinato” (BASTIDE, 1985, p. 414).

O Catimbó também passou por um processo de “desagregação mítica” semelhante ao da Macumba. Os consulentes passaram a demandar a cura para os problemas de saúde, financeiros, amorosos e espirituais de forma individualizada. A magia europeia foi trazida para o Catimbó, pois nos altares dos “catimbozeiros”, além das cruzes e santos, são encontrados sapos de boca costurada, bonecas espetadas de alfinetes, animais enrolados na cera (BASTIDE, 1985).

As cerimônias passaram a ser organizadas para o uso da magia branca (fumaça à direita) e da magia negra (fumaça à esquerda). O chefe da sessão acendia as velas e utilizava uma “chave imaginária” para abertura das sessões. Pelo movimento gestual do giro da chave, os presentes saberiam quais eram as “correntes de Encantados” que estariam realizando o trabalho espiritual. É importante ressaltar que, além destas reuniões públicas, havia o atendimento privado para “[...] aqueles que querem apelar aos espíritos malignos da magia negra contra algum inimigo” (BASTIDE, 1985, p. 248).

Nas nossas observações de campo realizadas nos Terreiros da Sucupira, Pedra d’Água e Boa Vista, encontramos fragmentos reelaborados de símbolos e práticas litúrgicas do Catimbó no Ritual Sagrado. A “chave” é um símbolo muito utilizado na abertura das sessões

⁸⁶ A macumba espalhou-se por quase todos os bairros de São Paulo, foi “[...] a grande fornecedora de esperança para as pessoas sem trabalho, sem amores e sem dinheiro (BASTIDE, 1985, p. 413).

do Catimbó. Esta prática foi herdada da magia europeia, onde a “chave do sacrário” era roubada para realização de bruxaria⁸⁷ (CASCUDO, 1978).

Câmara Cascudo (1978) identificou a “chave de aço” como um dos símbolos mais expressivos nas orações dos catimbozeiros, pois ela representava a “chave do sacrário” que defendia os adeptos das “forças contrárias”. No Brasil colônia, Laura Souza (2002) encontrou o registro da manipulação da magia das chaves nos documentos históricos produzidos pela visitação do Tribunal do Santo Ofício em regiões importantes da colônia como a Bahia, Pernambuco e o Grão-Pará.

Tomava-se um livro das horas de Nossa Senhora, e abrindo-o colocava-se dentro dele uma chave de cadeado, ficando sua maior parte de fora. Fechava-se o livro, tomava-se a chave com um dedo e dava-se a outra ponta dela para um menino segurar. O livro ficava no ar, e se iam nomeando os suspeitos de furto até que o livro desse uma volta, acusando o ladrão (SOUZA, 2002, p. 161).

O Pajé “Seu Zequinha” sempre utilizou a simbologia da “chave do sacrário” nas orações de abertura do Ritual Sagrado. Abaixo registramos durante a Assembleia Xukuru do Ororubá uma das suas orações realizadas no dia 17 de maio de 2017.

Salve eu sou solvente
 Salve sal e Salve o Senhor São João Batista
 Lá no Rio Jordão
 Entrei na barquinha de Noé com os doze apóstolos
 Tranquei-me com a chave do sacrário
 Jesus recomendou com o peso e as forças do Credo
 Amém!

As chaves míticas, como outros símbolos de portões de outros mundos, cortinas e varandas de aldeias encantadas do Catimbó, vão transitar na Religião Xukuru expressas no ponto de abertura do Ritual Sagrado abaixo descrito:

Quadro 7 – Híbridação do ponto de abertura do Ritual Sagrado com o ponto de abertura do Catimbó.

Ponto de Abertura do Catimbó	Ponto de Abertura do Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Linha de abertura: Abre-te mesa,	Te abre portão divino Te abre portão real

⁸⁷ Segundo Cascudo (1978, p. 121), diferentemente do Catimbó, na bruxaria europeia não havia comunicação com os espíritos de outro mundo. “O catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval”.

<p>Abre-te Ajucá! Abre-te portões E varandas reais! Abram-se os portões e varandas e cortinas reais” p. 44</p>	<p>Te abre todas cortinas da cidade do Juremá A chave do outro mundo quem tem ela sou eu Eu trago na mão direita o poder que Deus nos deu Deus na minha frente Jesus é o meu guia Eu me encomendo a Deus e a virgem Santa Maria</p>
(CASCUDO, p. 44, 1978).	Assembleias Xukuru/ Festa de Reis de 2016, 2017.

Os índios Xukuru do Ororubá e os juremeiros na cidade de Arapiraca (AL) utilizam o maracá como uma chave simbólica, um “elemento simbólico pluricultural”, que “[...] tanto instaura a conexão entre a aldeia de jurema do mundo físico com a do espiritual, quanto encerra essa conexão ao final dos trabalhos” (ARAÚJO, 2015, p. 100).

O Pajé e as lideranças religiosas dos Terreiros de Ritual Xukuru não admitem o “trabalho com o Catimbó”, uma vez que eles caracterizam esta religião de forma negativa, usando a classificação de Bastide (1985) do Catimbó enquanto “fumaça para esquerda”, ou seja, para fazer “trabalhos espirituais” que possam prejudicar alguém. Esclarecemos que no Catimbó também existe trabalhos de “fumaça para a direita”, para fazer o bem. Câmara Cascudo (1978), em suas pesquisas, debruçou-se sobre o fenômeno da “magia branca”.

Para Bastide (1985), o Catimbó metamorfoseou a concepção de “família de santo africana”⁸⁸ da Religião dos Orixás, reinventando uma divisão mítica a partir das aldeias, estados ou cidades da Jurema, criando uma nova “geografia celeste” caracterizada pela descentralização do poder e da administração das “Forças Encantadas”. O poder do Catimbó passou a ser demonstrado na comunidade: “[...] pelo maior ou menor número de aldeias no mundo celeste que estão sob a jurisdição do mestre, pela extensão geográfica do território dos espíritos que obedecem ao apelo do catimbozeiro” (BASTIDE, 1985, p. 255).

No Ritual Sagrado, observamos a influência de alguns fragmentos simbólicos religiosos advindos do Catimbó porém, eles são reelaborados e apresentados com uma nova configuração ritualística. Por exemplo, a menção nas orações das chaves, dos portões, das varandas, das cortinas e das cidades míticas. A Religião Indígena Xukuru do Ororubá não cultua nem admite nenhuma prática religiosa do Catimbó que venha trazer prejuízo e malefício a quem quer que seja.

⁸⁸ O trabalho de pesquisa realizado por Roger Bastide (1985) foi muito criticado por estudiosos das religiões afro-brasileiras, dentre os quais o sociólogo Lísias Nogueira Negrão (1996), quando afirma que Bastide (1985) elegeu apenas o Candomblé Jeje-Nagô como o único parâmetro religioso de “pureza” para análise comparativa dos mitos e ritos de outras religiões como: o Catimbó, a Macumba e o “Espiritismo de Umbanda”.

3.3.2 Os “Caboclos” e “Mestres” no Catimbó-Jurema no Recife

O antropólogo Roberto Motta (2006), seguindo os passos de Roger Bastide (1985), descreveu o Catimbó ou Jurema como uma religião de origens indígenas, centrado no culto à jurema. Para os antropólogos Maria do Carmo Brandão e Luís Felipe Rios (2011), a religião chegou ao Litoral de Pernambuco através das migrações entre o campo-cidade. No Recife, o Catimbó hibridizou-se com outras religiões afro-brasileiras, como o Candomblé Nagô ou Xangô e a Umbanda nordestina. Houve ainda uma circulação e hibridação de símbolos e práticas religiosas trazidas pelos movimentos de migrações de trabalho dos índios em regiões na Paraíba, em Maceió e Natal.

Brandão e Rios (2011) caracterizaram a Jurema no Recife como um “Complexo Mágico-Religioso da Jurema”, uma vez que reúne aspectos das religiões indígenas, do Catimbó, da Umbanda e do Candomblé ou Xangô pernambucano. Na jurema, a cidade encantada do Juremá é habitada por caboclos e mestres. Houve neste processo a introdução dos sacrifícios de animais realizado a partir da Umbanda.

No panteão da Jurema em Recife, encontramos os caboclos que são entidades de origens indígenas e os mestres que são espíritos descendentes de escravos ou mestiços. Nos terreiros mais africanizados, os mestres recebem sacrifícios de galos, bodes e até novilhos (BRANDÃO; RIOS, 2011). Os mestres cantam para os Santos Católicos nas suas toadas. Os juremeiros cultuam os pretos-velhos e pretas velhas e ainda as pombagiras e os exus que se apresentam como servos dos mestres ou como mestres que trabalham para esquerda, para o mal. Registra-se também a presença dos orixás nagôs nas toadas que combinam os caboclos e os orixás com influência dos ritos da Umbanda.

Em Recife, os juremeiros transitam entre terreiros de Umbanda e de Candomblé. Existem casas onde o adepto é iniciado simultaneamente no Candomblé e na Jurema, porém os rituais ocorrem em dias diferentes, uma vez que os “Orixás” não permitem o trabalho com a fumaça e a bebida durante as celebrações.

3.3.3 Os “Seres Encantados” no Tambor de Mina no Maranhão e na Umbanda do Sul

O Brasil é um país com dimensão continental. Logo, os processos de hibridação são múltiplos e apresentam um gradiente bastante singular de expressões do sagrado. Na religião do Tambor de Mina, são cultuados “Voduns” e “Orixás” (africanos), “Gentis” (nobres associados a orixás) e “Caboclos” com nomes próprios, mitologia e simbologia complexas.

Eles são individualizados e tem uma história para ser contada. Os “Caboclos Encantados” nem sempre são indígenas. Na sua maioria, não são originários do Brasil, tendo origem italiana, turca, portuguesa, africana, mas que recebem nomes brasileiros. Com a Umbanda, o Caboclo perdeu sua memória ancestral (FERRETTI, 1996; ORTIZ, 1991; SHAPANAN, 2011).

Segundo a antropóloga Mundicarmo Ferretti (1996), no passado, o Tambor de Mina de origem Jeje-Nagô-Cambinda foi hibridizado com a religião da Cura/Pajelança e com outra religião afro-brasileira: a Mata ou Terecô. Nos anos de 1960, a Mina e a Mata passou por novos processos de hibridação com a Umbanda e ainda nos anos de 1970 com o Candomblé da tradição Fanti-Ashanti.

Para Ferretti (1996), compreender o Encantado “Caboclo” nas religiões afro-brasileiras é extremamente complexo, principalmente no Maranhão, onde todas as religiões afro-brasileiras também estão ligadas ao Catolicismo. Em festas de “Voduns” e “Encantados”, encontramos: missa, procissão e ladainha (em latim). Toda celebração de “Caboclo” tem abertura protegida por Averequete “vodum nagô assentado no jeje”.

[...] na Mina do Maranhão, os caboclos nem sempre têm origem indígena e os que tem não se manifestam de modo selvagem nos toques de Mina. Há uma tendência nos terreiros maranhenses para distinguir índio (selvagem, que usa arco, flecha e vestimenta de pena), caboclo de pena (índio aculturado) e caboclo (não índio, às vezes turcos ou descendentes de nobres europeus) (FERRETTI, 1996, p. 07).

O “Encantado” na Mina do Maranhão teve vida, mas não morreu. Perdeu o corpo físico, metamorfoseou-se. Diferentemente, em outras religiões afro-brasileiras e indígenas, o “Encantado” foi “[...] uma entidade que viveu no nosso meio numa possível evolução espiritual, no sentido de estar cumprindo uma missão” (SHAPANAN, 2011, p. 327).

Para Shapanan (2011), o “Índio” seria o “Caboclo” da mata bruta. Na sua concepção, a Umbanda através da influência do “Espiritismo Kardecista” des-encantou o “Caboclo”, passou a cultuá-lo como um “Índio civilizado”, que faz uso do charuto e fuma para atender as demandas dos consulentes.

Concordando com esta assertiva, Renato Ortiz (1991) asseverou que a Umbanda procedeu em muitos estados do Brasil “a morte branca do feiticeiro negro”. Assim, dentro do processo de destituição das heranças míticas africanas, a Umbanda também removeu as características “selvagens” das entidades indígenas, transformando-se segundo um modelo de nativo idealizado pela literatura do Romantismo brasileiro do século XIX (MELO, 2015, p. 42).

Na Umbanda a figura do caboclo vestindo calças e camisas brancas, calçando tênis, impecavelmente limpos, é tão longínqua da imagem do verdadeiro indígena, que só nos restam os gestos estereotipados deste ‘antepassado brasileiro’ (ORTIZ, 1991, p.73).

Segundo Shapanan (2011), no Sul do Brasil, encontra-se também a categoria de “Encantado” conhecido como “Caboclo-descendente”. As casas de Umbanda criaram uma nova roupagem para o caboclo sob uma influência “católica-kardecista”, na qual os “Encantados” quase não fazem uso de bebida e fumo. Com o passar dos anos, esses “Caboclos” já não cantam e não riscam seu “ponto” com pomba⁸⁹ e não dizem a origem e os significados cosmológicos.

3.3.4 O surgimento da Umbanda e as influências nas práticas religiosas indígenas

Nestór Canclini (2015, p. 08) verificou que ocorreu, no transcorrer do século XX, uma multiplicação dos processos de hibridação. Para o antropólogo, no Brasil, a Umbanda foi um dos exemplos mais complexos desses processos, fazendo “[...] a combinação dos ancestrais africanos, figuras indígenas e santos católicos [...]”. Assim, verificamos na nossa pesquisa, através da observação de campo e das entrevistas, a força da contribuição desta religião na configuração da Religião Indígena Xukuru.

A Umbanda surgiu no cenário religioso brasileiro por volta das décadas de 1920 e 1930, no processo de consolidação da sociedade urbano-industrial brasileira (ORTIZ, 1991; PRANDI, 2006). Os adeptos do Espiritismo nos estados do Rio de Janeiro⁹⁰, São Paulo e Rio Grande do Sul estavam insatisfeitos com a religião e decidiram fundar uma nova, influenciados pela mistura de tradições católicas, ameríndias e afro-brasileiras.

Para Ortiz (1991) a legitimação da umbanda veio através da morte branca da memória coletiva negra. Houve um ‘embranquencimento’ cultural religioso na umbanda, tudo o que se referisse às tradições africanas foi substituído ou excluído das suas práticas religiosas. Por outro lado, houve um movimento de ‘empetrecimento’ na doutrina espírita. Espíritas descontentes romperam com o movimento da sua religião e fundaram novos grupos de umbanda (MELO, 2015, p. 41).

⁸⁹ “Pó sagrado usado na purificação de ambientes. Giz utilizado pelas divindades da Umbanda para riscar no chão os ‘pontos’ (sinais) que as identificam” (SILVA, 2005, p. 139).

⁹⁰ O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 10), referem-se ao Centro Espírita Nossa Senhora de Piedade como um dos primeiros terreiros de Umbanda fundado em Niterói (RJ), na década de 1920, por um grupo de espíritas liderado por Zélio de Moraes.

Por sua vez, Roger Bastide (1985), em uma perspectiva sociológica, afirmou que o “Espiritismo”⁹¹ e o “Espiritismo de Umbanda” refletiram os conflitos de raça da estrutura social do Brasil, uma vez que a sociedade buscava nos processos da industrialização e urbanização mão de obra estrangeira em detrimento da negra. “É que em verdade o negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado” (BASTIDE, 1985, p. 424). Ele está enquistado nas regiões periféricas empurrados pelo processo de urbanização racista e classista e foi preterido aos estrangeiros nos melhores postos do mercado de trabalho, experimentado um processo de embranquecimento da sua religião pela apropriação e destituição dos seus deuses africanos.

Outro problema enfrentado pelos negros foi à apologia do índio como símbolo nacional, principalmente alavancada pelo Romantismo idealizador do século XIX, uma vez propagando-se que “[...] o africano aceitara a escravidão e o índio preferia a morte à submissão”. Muitos descendentes de negros passaram a declararem-se descendentes de índios e trocaram seus nomes cristãos por indígenas: “trazer no sangue uma gota de sangue ameríndio tornou-se um título de glória, enquanto possuir um pouquinho de sangue negro era um título de infâmia” (BASTIDE, 1985, p. 436). No campo religioso, o “Espiritismo de Umbanda” favorecia aos adeptos negros receberem nos corpos o espírito do “Caboclo” e assim miticamente subir nas escala de valores dos estereótipos da sociedade brasileira.

As tendas ou terreiros constituem-se no locus por excelência de produção e reprodução do sagrado; neles foram gerados os mitos primordiais da Umbanda consubstanciados nas figuras dos caboclos, Pretos Velhos e Exus, secundados por inúmeros outros de elaboração mais recente (NEGRÃO, 1996, p. 145).

A Umbanda é uma religião híbrida desde a composição, possuindo um gradiente mítico com uma variação quase infinita de um Terreiro ao outro, inovando permanentemente e compondo novas práticas rituais. Assim:

As linhas dos espíritos na umbanda se traçam, se cruzam, se encontram de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam identidade com os princípios da religião (BIRMAN, 1985, p. 88).

⁹¹ O Espiritismo foi introduzido no Brasil em 1863 (BASTIDE, 1985). O Censo realizado pelo IBGE em 2010 constatou o quantitativo de 3,8 milhões de fiéis autodeclarados espíritas. A Umbanda apresentou 407.331 fiéis autodeclarados (PRANDI, 2013).

Na Umbanda, o processo de hibridação acolheu e ressignificou vários símbolos e “Seres Encantados” de outras religiões. Apesar da tentativa de uniformizar as práticas religiosas a partir da constituição das federações, isto não foi possível. Cada terreiro de Umbanda é dirigido por um Pai de Santo e não existe uma autoridade superior.

Corroborando com esta ideia, Lísias Negrão (1996) considerou o Terreiro como um microuniverso modelado pelo pai ou mãe de santo e a comunidade, filhos e filhas de santo e a clientela. Existem terreiros de Umbanda com linha de trabalho mais próxima do Candomblé, outros do Espiritismo, outros do Esoterismo ou Catolicismo, apresentando-se um cenário de uma pluralidade de entrecruzamentos e reelaborações de símbolos, divindades e “seres espirituais”, evidenciado nas palavras da antropóloga Patrícia Birman (1985, p. 23): há “[...] vários espíritos numa só cabeça”.

O antropólogo Sandro Guimarães de Salles (2010), em seu livro *A sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*⁹², relatou o processo de hibridação religiosa entre as práticas do Catimbó ou Jurema⁹³ e da Umbanda na comunidade de Alhandra na Paraíba, principalmente a partir de 1970, caracterizando o processo como uma “interinfluência ativa, uma circularidade” entre os sistemas simbólicos religiosos das práticas dos antigos mestres juremeiros, das mesas de Catimbó com a Umbanda. Por conta da pluralidade de influências religiosas em Alhandra, esta religião ganhou o nome de “Umbanda Traçada”.

O Catimbó de Alhandra possuía elementos religiosos da Igreja Católica Romana, das práticas rituais indígenas, da magia europeia e do Espiritismo. O Reino da Jurema ou Reino de Encantos era “abalado” pelos juremeiros para despertar as sete ciências, as sete cidades: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema (SALLES, 2010).

Lísias Negrão (1996, p. 210), no levantamento mítico sobre a formação do campo umbandista em São Paulo, verificou “[...] que os relatos míticos sobre os guias da Umbanda são muito pobres, sobretudo em comparação com os dos Orixás, recuperados pelos Candomblés”. E ainda verificou que as federações umbandistas paulistas foram influenciadas profundamente pela concepção da caridade moralizante advinda do Espiritismo. Propagaram na Umbanda as ideias de evolução cósmica de base “cármica hindu”. Assim, a ética

⁹² Obra adaptada da Dissertação de Mestrado em Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, defendida em 2004.

⁹³ Para Sandro Salles (2010), o Catimbó passou a ser nomeado por novos pesquisadores de Jurema. A Jurema ou o Catimbó em Alhandra receberam influências dos símbolos religiosos indígenas da antiga Aldeia Aratagui (Alhandra) dos índios Tabajara. Em 1746, a ordem religiosa dos Oratorianos passou a administrar o Aldeamento nomeando-o de “Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Aratagui”. Com a transformação do Aldeamento em Vila, em 1765, recebeu o nome de Alhandra (SALLES, 2010, p. 53).

umbandista aproximou-se da racionalização e moralização proposta pela Doutrina Espírita, afastando-se cada vez mais de qualquer aproximação com o sistema simbólico, com a mitologia e a liturgia da Macumba e do Candomblé.

Segundo o antropólogo Vagner Silva (2005), na Umbanda as entidades foram agrupadas através da teoria das linhas. No geral, é consenso entre os pesquisadores desta religião configurarem a existência de sete linhas míticas, composta por sete falanges ou legiões, comandadas pelos principais Orixás: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças, e Linha dos Pretos Velhos.

O antropólogo Renato Ortiz apresentou a divisão da Umbanda em sete linhas e em sete falanges ou reinos baseado no livro *Umbanda de todos nós* de Matta e Silva (Apud BIRMAN, 1985).

Quadro 8 – Panteão mítico da Umbanda proposto por Renato Ortiz.

Sete Linhas						
Oxalá	Iemanjá	Xangô	Ogum	Oxóssi	Crianças	Pretos-Velhos
Sete Falanges ou Reinos						
Caboclo Urubatão	Cabocla Yara	Xangô-Kao	Ogum de Lei	Caboclo Arranca-Toco	Tupãzinho	Pai Guiné
Caboclo Ubirajara	Cabocla Indayá	Xangô Sete-Pedreiras	Ogum Yara	Caboclo Jurema	Ori	Pai Tomé
Caboclo Ubiratã	Cabocla Nanã-Burucu	Xangô Pedra-Preta	Ogum Megê	Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda
Caboclo Aymoré	Cabocla Estrela-do-Mar	Xangô Pedra-Branca	Ogum Rompe-Mato	Caboclo Guiné	Doum	Pai Congo de Aruanda
Caboclo Guaracy	Cabocla Oxum	Xangô Sete Cachoeiras	Ogum Malê	Caboclo Arruda	Yari	Maria Conga
Caboclo Guarani	Cabocla Iansã	Xangô Agodô	Ogum Beira-Mar	Caboclo Pena-Branca	Damião	Pai Benedito
Caboclo Tupy	Cabocla Sereia do Mar		Ogum Matinata	Caboclo Cobra Coral	Cosme	Pai Joaquim

Fonte: (BIRMAN, 1985).

Na Umbanda, são classificados como “Espíritos Intermediários” os “Caboclos”, que se apresentam como “civilizados ou batizados” e abrem os trabalhos com preces católicas. Da mesma forma, os “Pretos-Velhos” também fazem parte deste grupo, representando o ideal de

um escravo idoso, que apesar dos sofrimentos que tivera em vida “retorna do além” para ajudar aos necessitados no Planeta Terra. Abaixo deles, classificam-se os “Exus” e “Pombagiras”. Como a Umbanda recebeu influências do Espiritismo, estes espíritos estariam na escuridão e precisariam descer (entrar em transe) em médiuns para trabalharem e saírem desta “condição evolutiva inferior” para uma melhor.

No Panteão da Umbanda, ainda aparecem outras “Entidades” um pouco “mais evoluídas” que “Pombarigas e Exus”, são “os Marinheiros”, os “Baianos”, as “Ciganas” e “Zé Pilintra”. Estas “Entidades” viveram à margem da sociedade, foram os excluídos nas vidas passadas: andarilhos, estivadores, bêbados, migrantes e que na “missão” da Umbanda agora são acolhidos para serem ajudados (BIRMAN, 1985; PRANDI, 2012; SHAPANAN, 2011).

Na Umbanda paulista, a classificação mítica das entidades foi adaptada seguindo o mesmo gradiente:

Há portanto, a linha da direita, onde convivem Orixás, Caboclos, Pretos Velhos e Crianças. A linha da esquerda, nicho original dos Exus, Pombagiras e Zé Pilintras que, não obstante, podem também trabalhar na direita. Por fim, a linha mista ou intermediária que, esquecidos os Exus, é o território de Baianos, Ciganos e Marinheiros. Muitos os consideram de direita, mas suas características pouco moralizadas impedem-os de uma convivência mais estreita com Santos e Orixás (NEGRÃO, 1996, p. 339).

Desde a década de 1920, encontramos na Umbanda uma variedade de processos de hibridação, evidenciados em todo Brasil, seja no Panteão de Encantados ou nas práticas rituais. Como citado anteriormente, a religião foi considerada por Néstor Canclini (2015) como um dos sistemas simbólicos religiosos brasileiros mais híbridos. Desta forma, observamos também a força e influência da Umbanda junto ao Ritual Sagrado, visível na organização ritual, na reelaboração do Panteão de Encantos e no uso de práticas ritualistas como o ponto riscado.

3.3.5 A Hibridação do Ponto Riscado da Umbanda no Ritual Sagrado

Verificamos em nossa pesquisa a grande influência das “Umbandas”, extremamente híbridas, no ato de re-desenhar e re-configurar os símbolos, ritos e mitos do Ritual Sagrado. No momento em que os símbolos da Umbanda foram introduzidos no Ritual Sagrado, passaram pelo processo de desterritorialização simbólica, sendo metamorfoseados em novos

símbolos, criando novas representações e significados na recitação da narrativa mítica Xukuru. Assim,

[...] num ritual o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade [...]" (GEERTZ, 2013, p. 82)

O Ponto Riscado é a imagem da capa do livro *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo* de Lísias Negrão (1996), tamanha é a importância deste fundamento para os religiosos da Umbanda. Em 1964, a Editora Eco publicou o livro *Seiscentos Pontos Riscados e Cantados*, que vendeu 80.000 exemplares (NEGRÃO, 1996).

Para Waldemar Valente (1976, p. 61), o ponto riscado tem origens incertas. Talvez tenha entrado em processo de hibridação com a tradição da religião “Indiana”, quem sabe com o “simbolismo católico”, ou ainda com uma tradição “teosófico-esotérico-maçônica”.

Na Umbanda, o ponto riscado ou desenhado corresponde a um código de identificação da “entidade” registrado e sediado no “mundo espiritual” (BASTIDE, 1985, p. 460). Funciona como um campo de força, que só pode ser traçado na mesa ou no chão por uma autoridade religiosa ou pelo “Encantado de Luz”. De modo geral, são desenhados símbolos de flechas, sol, estrelas, cruces, figuras geométricas, triângulos, ondas, feito com a pomba (espécie de giz) ou com azeite, cachaça, pólvora etc...

Através da fotografia, registramos um ponto riscado desenhado no chão em frente ao Peji pela sucessora do Pajé “Dona Lica”, na abertura do Ritual Sagrado no Terreiro da Pedra d’Água durante a Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá em 17 maio de 2017.

Fotografia 19 – Ponto Riscado, Terreiro Pedra d'Água.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Em entrevista, “Dona Lica” afirmou que o ponto foi riscado para demarcar o limite do acesso ao espaço sagrado durante a realização do Ritual Sagrado, uma vez que muitas pessoas ficam cruzando e atrapalhando desrespeitosamente a celebração aos “Encantados”.

[...] naquela abertura na mata, quando a gente traça um ponto, foi... e eu falei também de boca. Eu tive que pedir que ninguém cruzasse a concentração das pessoas que estavam em forma a gira, né? Na Pajelança, que tem muita gente ali sai do seu lugar e vem falar com Marquinho aqui. Aquilo ali atrapalha! Aquilo ali se for continuar, por isso que tracei o ponto, porque se ela cruzasse, ela voltava. Não cruzou ninguém! Graças a Deus! Porque é capaz de ela, naquele cruzamento, ou ela se passar (morrer) ou outra colega do lado ou de outro se passar (morrer). Porque ela cruzando, passa as pessoas (mata), que ela atrapalha. Se chama ‘fecha corrente’, naquele momento. Aquele momento é um momento muito forte, para quem acredita. Para quem tá concentrado e ela fazer aquilo, sair do lado dela... Teve o primeiro dia que ela fez isso, eu não disse nada porque eu não gosto de repreender ninguém, assim diante do público. Gosto depois de chamar, explicar direito como é. Como se dá, que às vezes alguém faz aquilo porque não tem o conhecimento. O que é uma Pajelança? O que é um cruzar a Pajelança? O que significa? As vezes eu perdoo. Pajé perdoo porque eles não tem conhecimento daquilo e nem procura nunca ter. Aí isso! E eles vão até o fim e a gente tem que chamar e explicar a eles. E é assim, assim e assim, até que eles obedeçam, né verdade? (SILVA, M. 2017).

O uso do ponto riscado no Ritual Sagrado é raro e só é utilizado quando o Pajé “Seu Zequinha” ou “Dona Lica” sentem a necessidade de uma proteção maior na celebração. Geralmente é desenhado em frente ao Peji nas grandes festas religiosas como a Festa de Reis e a Assembleia Xukuru do Ororubá, pois existe um grande fluxo de índios, convidados e aliados do povo transitando nos espaços sagrados. São muitas “energias espirituais” que devem ser controladas.

3.3.6. A presença do “Sino Salomão” entre os participantes do Ritual Sagrado

Na Bíblia (1966), Salomão⁹⁴ foi descrito como filho do Rei Davi, tornou-se aos 20 anos de idade o terceiro Rei de Israel e reinou por 40 anos. Antagonicamente ao seu pai Davi, não perseverou em seguir o “Senhor”, buscando reverenciar outros deuses:

[..] de Astaroth, deus dos sidonios, e em seguimento de Milkon, a abominação dos ammonitas.

7 Então edificou Salomão um alto a Camos, a abominação dos moabitas, sobre o monte que está diante de Jerusalém, e a Molech, a abominação dos filhos d’Amomn.

8 E assim fez para com todas as suas mulheres estranhas; as quaes queimavam incenso e sacrificavam a seus deuses (BÍBLIA, 1966, p. 344).

A Estrela de Salomão é um símbolo religioso utilizado na Umbanda (BASTIDE, 1985, p. 461). Diferentemente dos judeus e cristãos, os adeptos das religiões afro-brasileiras ressignificaram muitos símbolos religiosos. Assim, acreditam que a “Estrela de Davi” é o mesmo símbolo da “Estrela de Salomão”, conhecida também como o “Selo ou Sino Salomão” ou ainda a “Chave Menor de Salomão”. A estrela é formada pela junção de dois triângulos sobrepostos, iguais, tendo uma ponta para cima e outra para baixo. Porém, a Estrela de Salomão é entrelaçada e a Estrela de Davi não. Este símbolo religioso pode ser encontrado ressemantizado nas celebrações de diversas religiões como: o Judaísmo⁹⁵, o Catimbó-Jurema, a Umbanda, a Macumba, o Santo Daime.

Renato Ortiz (1991, p. 38), em suas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro, registrou o processo de hibridação dos símbolos de magia europeia

⁹⁴ Foi atribuído a Salomão 1005 cânticos, principalmente o “Cântico dos Cânticos” e o Salmo 127. Teve “[...] setecentas mulheres, princesas, e trezentas concubinas [...]”, desposou a filha do faraó e mulheres “[...] moabitas, ammonitas, edumeas, sidoneas e hetheas” (BÍBLIA, 1966, p. 344).

⁹⁵ O Estado de Israel traz na sua bandeira a Estrela de Davi. Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), foi utilizada nas roupas nos campos de concentração nazistas para identificar os judeus, no centro dela estava grafada a palavra alemã *Jude* – judeu.

com a Macumba carioca. Dentre os talismãs europeus e insígnias cabalísticas encontradas, mereceram destaque as “Estrelas de David”.

Câmara Cascudo (1978) encontrou o uso da “Estrela de Salomão” nas práticas religiosas do Catimbó na cidade de Natal:

ESTRELA – De cinco raios (Pentalfa) ou de seis raios (Hexalfa) ambas conhecidas como Selo ou sinal de Salomão, Sino-Salomão, sanselimão em Portugal. São signos antiqüíssimos, símbolo da ciência pitagórica, da Cabala. Aparece nos desenhos rupestres, tímpano de igreja, gravado, escavado desenhado. Nenhum espírito maligno ousa aproximar-se do lugar onde exista o Sino-salomão.

[...] A Estrela é vigia do espírito, afastando as coisas terríveis que andam e voam nas trevas da noite. Os mais exigentes ensinam que o verdadeiro sinal de Salomão é a hexalfa feita com dois triângulos, visíveis no desenho (CASCUDO, 1978, p. 83).

No Umbanda nordestina, Rei Salomão é considerado um mestre originário do Catimbó nordestino. Por ser evoluído, é cultuado na “corrente das águas”, que também é conhecida como a “linha branca”. Os juremeiros umbandistas compreendem que a força encantada das águas possibilitam a limpeza e o desenvolvimento dos médiuns (ASSUNÇÃO, 2010, p.160). Apresentamos abaixo o registro em fotografia do símbolo “Sino Salomão” durante a Assembleia Xukuru do Ororubá de 2017.

Fotografia 20 – Índia com tatuagem “Sino Salomão”. Caminhada em 20/05/2017.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Durante a atividade na caminhada do dia 20 de maio de 2017, *in memoriam* do Cacique “Xikão”, observamos ao longe uma índia Xukuru do Ororubá com uma tatuagem que remetia à Estrela de Davi, feita com tinta de jenipapo, em suas costas. Cuidadosamente, nos apresentamos enquanto pesquisador do Ritual Sagrado e informamos do desejo de fazer uma entrevista sobre o símbolo tatuado na sua pele. A índia nos respondeu: “É o desenho do ‘Sino Salomão’ pra defender dos contrários. Só posso dizer isso”. Agradecemos a gentileza do diálogo e continuamos acompanhando a caminhada.

O cortejo com milhares de índios, aliados e apoiadores do povo Xukuru do Ororubá partiu após o sinal dado pelo Cacique Marcos de cima da cancela de acesso à entrada e saída da Aldeia São José, descendo pelo bairro da Caixa d’Água, passando pelas ruas do comércio de Pesqueira e subindo novamente até o bairro “Xucurus”, onde estava estacionado um carro de som montado quase na frente da casa onde o Cacique Xikão foi assassinado em maio de 1998.

A Estrela de Davi ou o Símbolo de Salomão é utilizada tanto no Catimbó como na Umbanda. Sandro Salles (2010) registrou uma toada cantada por um “Encantado” em uma sessão de Umbanda em Allandra (PB) que pertencia a falange do Rei Salomão:

O Rio, e o Rio
E o Rio de Jordão
E tão bonito é o Rio
E viva o Rei Salomão (Bis)
E quem quiser ciência
Vá buscar lá no Rio de Jordão
Salomão me deu ciência
Lá no Rio de Jordão (SALLES, 2010, p. 213).

Na Festa do Dia das Crianças em 22 de outubro de 2016, no Terreiro da Boa Vista na Aldeia Couro Dantas, registramos após o canto do ponto de Oxóssi uma saudação e pedido de proteção ao “Rei Salomão”:

Salomão é o Rei
É o Rei da providência
Salve Orubá! Salve Oxalá (2 x)
Salve a Coroa do Rei do Orubá

Nos processos de hibridação do Ritual Sagrado com símbolos de outras religiões, observamos, como na transcrição dos pontos acima, quase sempre uma escolha ou uma reelaboração mítica que contribua para construção de uma linguagem mítica e ritualística específica para a Religião Indígena do povo Xukuru do Ororuba.

3.4 A pluralidade religiosa e os “Encantados de Luz” do Povo Xukuru do Ororubá

O panteão do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá é formado por uma pluralidade de “Seres Encantados”, reelaborados da cosmologia de várias religiões, razão pela qual apresentamos nos tópicos anteriores a concepção dos “Encantados” nos sistemas simbólicos religiosos do Catimbó, do Catimbó-Jurema e da Umbanda. É importante ressaltar que estamos escrevendo sobre um povo indígena que só pôde realizar as suas práticas religiosas livremente em público e reorganizar a Religião Indígena a partir dos anos de 1990. A retomada e reorganização da religião foi recente e existe muita coisa a ser descoberta e revelada, incluindo lugares sagrados, cantos, mitos e ritos.

A cosmologia e o panteão da Religião Indígena Xukuru foi fortemente influenciado pela Igreja Católica Romana, pelo Catimbó-Jurema e pela Umbanda. Para os índios Xukuru do Ororubá, existe um Deus criador de onde provem tudo o que existe no mundo. Semelhante concepção do criador é apresentada na Umbanda, que também é monoteísta, no qual Olorum, Zambi ou simplesmente Deus representa o princípio criador (ORTIZ, 1991; VALENTE, 1976). Os índios Xukuru entrevistados nomearam o ser criador de Deus, Tupã ou Rei do Ororubá.

Segundo Ortiz (1991, p. 79), a trindade umbandista foi uma “réplica” da trindade cristã católica. Assim, “Obatalá é o Pai, Oxalá o Filho e Ifá (Orixá do destino nos cultos afro-brasileiros) o Espírito Santo”. Os índios Xukuru do Ororubá compreendem Jesus como a encarnação do filho de Deus e a representação de Oxalá como na Umbanda. O “Divino Espírito Santo” é invocado pelo Pajé “Seu Zequinha” nas orações de abertura dos Rituais Sagrados.

Encontramos a presença do princípio de divindade feminina na Religião Indígena Xukuru na força daquela que socorre, acolhe e protege o povo, representada por Tamaim ou Nossa Senhora das Montanhas ou ainda a Rainha das Florestas. Nas Festas Religiosas e nos Terreiros de Rituais Sagrados, os santos e as santas católicas são louvados e reverenciados como “aquelas forças” que intercedem também junto a Deus e a Nossa Senhora, no atendimento dos pedidos e promessas tanto dos índios que fazem parte da Religião Indígena Xukuru como da Igreja Católica Romana.

Na sequência da organização do Panteão Xukuru do Ororubá, encontramos o que na Umbanda foi denominado de “espíritos de luz” (ORTIZ, 1991). No caso Xukuru do Ororubá, existe a categoria “Encantados de Luz”, os quais possibilitam o encontro mítico-corporal através do transe. São incluídos neste Panteão: os Reis, os Orixás, os Mestres e as Mestras, os

Caboclos e Caboclas. E por fim registramos no Panteão da Encantaria Xukuru do Ororubá a própria Natureza Encantada.

Durante as entrevistas e nas observações de campo dos Rituais Sagrados no Terreiro na Aldeia Pedra d'Água, na Sucupira e na Couro Dantas, fomos elencando os “Encantados de Luz” que mais apareciam em transe nestes espaços sagrados para esboçar um Panteão Sagrado. Em entrevista, a índia Quitéria Severo, liderança religiosa no Terreiro de Ritual Sagrado da Aldeia Caípe, informou que são centenas de “Encantados”, muitos “chegam”, abençoam e vão embora sem deixar nomes: “existem tantos que se eu for contar os que tem os nomes vamos passar a noite, a tarde e não chega o final” (OLIVEIRA, 2017).

Abaixo organizamos e apresentamos um quadro com os “Encantados” que compõem o Panteão do Ritual Sagrado. Não temos a pretensão de esgotar as inúmeras possibilidades de expressão da Encantaria Xukuru do Ororubá, conforme considerações acima da liderança do Terreiro da Aldeia Caípe Quitéria Severo.

Quadro 9 – Panteão da Religião do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá

Panteão da Religião do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá					
Deus - Pai Tupã – Rei do Ororubá					
Jesus Cristo – Orixalá - Senhor do Bonfim					
Tamaim- Nossa Senhora das Montanhas – Rainha das Matas					
Santas e Santos Católicos					
São José	São Antônio	São João	São Pedro	São Sebastião	São Miguel
São Jorge	São Cosme e Damião	Padre Cícero	Imaculada Conceição	Nossa Senhora Aparecida	Nossa Senhora da Graça
Santa Luzia	Santa Clara	Santa Joana Darc	Santa Bárbara		
Reino dos Encantados					
Reis	Orixás	Guerreiros(as) Xukuru	Mestres (as)	Caboclos (as)	Natureza Encantada
Jericó	Oxalá	Cacique Mandaru	Pombagira Cigana	Atira	Laje e Pedras
Salomão	Obaluaê	Cacique Jardelino	Zé Pilintra	Jacié	Arvoré Jurema
Tupinambá	Ogum	Cacique Zé de Ismael	Zé Palha	Jacira	Matas
Canidé	Oxóssi	Cacique Antero	Zé de Aruanda	Cabocla da Jurema Branca	Animais e Insetos
Silvestre	Omolu	Gaiteiro Ventura Leite	Zé Vaqueiro	Cabocla das Águas	Águas
	Oxum	Gaiteiro Rodolfo	Zé Buíque	Cabocla de Pena	Barra do Tempo

		Pereira			
	Yemanjá	Gaiteiro Zé Nego	Zé Pretinho	Cavaleiro de Aruanda	Rios
		Tunaré - João Jorge	Mané Boiadeiro	Caboclo Pena Branca	Barragem
		Chico Quelé	Mané Silvestre	Cacique Alencar	Serras
		Maria Jorge	Mané maior	Canidé	
		Tereza Jorge	Toinho de Ipanema	Caboclo da Laje	
		Chiquizídio	Marinheiros	Pedra Azul	
			Carlos	Sete Flechas	
			Malunguinho	Sultão das Matas	
			Preta Velha	Tapuias	
			Preto Velho	Arranca Toco	
			Junqueiro	Laurinda	
				Aurora	

Fonte: Entrevistas e observações. Terreiros na Aldeia Pedra d'Água, Couro Dantas e Sucupira.

3.4.1 Os “Encantados” da Religião Indígena Xukuru do Ororubá

Os “Encantados” nas religiões afro-brasileiras e indígenas apresentam uma plasticidade mítica multiforme provocada por um trânsito inter-religioso de símbolos, mitos e ritos envoltos em processos complexos de hibridação religiosa, nos quais os “Encantados” adquirem novas formas, nomes e funções, conforme informações coletadas nas pesquisas por diversos antropólogos, dentre os quais citamos: Câmara Cascudo (1978), Roger Bastide (1985), Renato Ortiz (1991), Elbein dos Santos (2012), Roberto Motta (1985), Patrícia Birman (1985), Reginaldo Prandi (2006), Vagner Gonçalves (2005), Luiz Assunção (2010) e Sandro Salles (2010).

Para a Religião do Ritual Sagrado, os “Encantados de Luz” são a força motriz do povo Xukuru e habitam a Serra do Ororubá.

O ‘Encantado de Luz’ é ... muito importante. É um ser sagrado dentro da nossa religião e que nós acreditamos que esse ‘Encantado’ seja meu avô, seja meu bisavô, meu tataravô, minha mãe, meu pai. Nossos antepassados, nossos familiares que se foram que eram aqueles mais aproximados nossos, que hoje nós chamamos dentro do nosso Terreiro da nossa Pajelança e eles vem quando a gente chama com fé e acredito neles. A gente chama e eles vem nos proteger. Mesmo que nós não chamemos, eles estão junto com nós, fortalecendo, dando força, encaminhando, iluminando que a gente deve fazer (SILVA, M. 2017).

O Vice-Cacique Zé de Santa afirmou que, para o seu povo, diferentemente da concepção mítica dos “Encantados do Maranhão”, os “Encantados de Luz” tiveram existência e representam o que existe de mais sagrado no mundo. São os antepassados, os ancestrais e devem ser sempre consultados sobre qualquer decisão que afete o futuro do povo Xukuru do Oroubá. Logo, os “Encantados” são:

[...] as pessoas nossas que se passaram desta terra e eles estão vivendo em outra dimensão. Os ‘Encantados’ também eles precisam dizer alguma coisa, então eles precisam dizer alguma coisa por alguém. E ele vê além da gente, porque ele está no universo que ele vê tudo, como que seja o Deus, tá vendo tudo lá, só que ele não pode falar através dele próprio, que já se foi. Ele é o vento, ele é um pé de árvore, o ar. (apud OBSERVATÓRIO TRANSDISCIPLINAR DAS RELIGIÕES NO RECIFE, 2014).

Para o Cacique Marcos Luidson, os “Encantados” são aqueles índios que “tomaram na luta”, que deram suas vidas pelo bem estar do povo Xukuru.

[...] eles voltam, exatamente para nos alimentar neste momento. Trazendo as energias positivas, as energias boas, dando assim a força necessária para que nós possamos continuar firmes e fortes na nossa caminhada. Assim como temos feito ao longo desses anos em defesa da nossa mãe terra, à qual um dia nós também seremos um ‘Encantado’ (Cacique Marcos Luidson, discurso no Terreiro da Boa Vista em 2017).

Em sua entrevista, “Dona Zenilda” apresentou uma concepção sobre os “Encantados de Luz” Xukuru, trazendo na composição o encontro e a hibridação do sistema simbólico da Igreja Católica Romana, com sua ideia do batismo e do Divino Espírito Santo e a força da ancestralidade indígena dos Encantados.

O Encantado de Luz ele é... porque quando a gente... Eu sou muito observadora da vida humana. Quando a gente se batiza, recebe uma luz... É! Eu fico olhando os batizados, eu disse, eu recebi essa luz e vejo nas palavras que são muito fortes do Divino Espírito Santo. Tem até o canto que diz: ‘*A nós descei, divina luz! Em nossas almas acendeis!*’ Então, essa luz tá dentro de nós, de cada um de nós, ser humano. E nós, é quem temos que zelar por essa luz e não deixar que ela se apague, porque se deixar ela se apagar, é... você... Vai vir problema. Vai vir doença, depressão... porque a sua luz se apagou e sua fé também, porque ela tá junto a fé e a luz. É! Eu que tirei esse pensamento e vejo que é assim. Tem a fé e a luz, então se deixar a luz se apagar, a fé também vai se apagando, e você se torna uma pessoa doente. E quando você morre, tem sua passagem de vida, com sua fé viva, sabendo o... que está tendo o chamado pra você pra essa passagem de vida, que sua luz está acesa, apenas a sua matéria vai repousar, mas seu espírito de luz fica... Vai pro lugar certo aonde Deus marcou. Então, pra nós, as pessoas nossas que morreram... pra nós eles não morreram, eles viraram um Encanto de Luz

mais forte ainda, porque está numa terra sem males. Eles estão num lugar que não tem sofrimento, não tem dor, não tem ganancia. Então a luz desse Encantado ainda está mais forte ainda do que quando ele estava na matéria... né? Essa luz estava acesa na matéria, então ela está, pra mim, é... os Encantados, os Encanto de Luz é a força maior que nós temos na nossa terra, no planeta Terra (ARAÚJO, 2017).

Durante a XVII Assembleia do Povo Xukuru do Oroubá (2017), “Dona Zenilda” cantou um ponto invocando a proteção dos “Encantados de Luz”, para que o evento fosse realizado sobre as “bênçãos da paz” e obtivesse êxito.

Meus Irmãos de Luz
 Vai nos socorrer
 É a sua força
 Que vai nos valer
 Força! Força!
 Meus Irmãos de Luz
 Força! Força!
 Com as ordens de Jesus.

Na Religião Indígena Xukuru do Oroubá, a concepção de “Encantado” ou “Encantado de Luz” recebeu várias influências de outros sistemas simbólicos religiosos. Para as lideranças religiosas e os participantes do Ritual Sagrado, os “Encantados” são: 1 - deidades da natureza que possuem muita força; 2 espíritos ancestrais que protegem o povo; 3 - guerreiros e guerreiras que tomaram na luta pela causa indígena; 4 - mestres e mestras, santos e santas, orixás, caboclos e caboclas que metamorfosearam-se em “Encantados de Luz” e que orientam e defendem o povo de qualquer “força contrária”.

3.4.2 O “Encantado” Xukuru do Oroubá “Cacique Mandaru”

Entre os índios no Nordeste, muitas vezes o índio guerreiro ressurge como “Encantado” porque dedicou a sua vida pelos direitos do seu povo. O caso do índio Tuxá Capitão João Gomes é um bom exemplo. Foi Cacique na década de 1940, “[...] virou um Encantado e já frequentou torés em várias aldeias, embora nunca tenha estado em nenhum dos terreiros Tumbalalá” (ANDRADE, 2008, p. 247).

Em entrevista, “Dona Zenilda” narrou como o “Cacique Xikão” foi batizado e nomeado pelos “Encantados de Luz” de “Cacique Mandaru”. Abaixo transcrevemos a narrativa e o ponto cantado em devoção ao “Cacique Encantado Mandaru”:

Então, ‘Xikão’ pra nós é um ‘Encantado’ de luz muito forte. É quem tá dando a continuidade da luta do nosso povo trazendo essa força, porque quem botou esse nome dele, do ‘Cacique Mandaru’, foi um ‘Encantado’. Ele chegou, dançou o Ritual e deixou o nome dele ‘Mandaru’. ‘Mandaru’ quer dizer ‘um grande líder’, né!? Que o ponto, do que ele deixou, o ‘Encantado’ deixou, diz assim:

Mandaru rê rê, Mandaru rá rá.
Mandaru rê rê, Mandaru rá rá.
Mandaru dá força pra trabalhar,
Mandaru dá força pra trabalhar.

Quando o ‘Encantado’ cantou, ele disse: ‘Mandaru tem força’, e ele tinha força pra trabalhar. E agora ele dá essa força do ‘Encantado’, que ele é, pra nossa luta e eu não tenho dúvida, né!? (ARAÚJO, 2019).

O “Cacique Xikão” “tombou” na luta em 1998, assassinado covardemente a mando dos invasores da terra indígena. Para a Religião Indígena Xukuru, foi plantado no “Cemitério da Aldeia de Pedra d’Água” e entrou em processo de encantamento, metamorfoseou-se no “Cacique Encantado Mandaru” e continua a habitar e lutar pelos direitos e pelo bem viver do seu povo.

Em entrevista, o índio Átila Frazão afirmou: “[...] Mandaru, depois dos seus sete anos de morte, ele agora volta e uma vez que tenha sido líder político e social, agora um líder religioso, vem trazer para nós o cuidado também” (FRAZÃO, 2017). Nenhuma decisão política ou construção é autorizada no território do povo Xukuru do Ororubá sem a consulta aos “Encantados de Luz”, mediante as reuniões privadas com o grupo das lideranças das aldeias.

O que observamos com a nossa pesquisa é que, tanto para os índios Tumbalalá quanto para os índios Xukuru do Ororubá, os Rituais Sagrados são indispensáveis para o fortalecimento dos seus povos. Neles, os “Encantados” participam e contribuem nas decisões sócio-políticas, estreitam as relações intersociais entre a “sobrenatureza”, os “Encantados” e a comunidade: “[...] o ritual cria e reinventa constantemente uma única e ampla rede de sociabilidade, onde estão tanto os homens quanto os Encantados” (ANDRADE, 2008, p. 49).

Na abertura da XVII Assembleia Xukuru (2017), assistimos a inauguração da escultura em homenagem a “Xicão”, metamorfoseado no “Cacique Encantado Mandaru”. A escultura foi feita de fibra de caroá e de materiais colhidos na Natureza por uma equipe de índios Xukuru do Ororubá.

Fotografia 21 - Escultura do “Cacique Encantado Xikão”, Aldeia Pedra d’Água.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Com a exposição da escultura, o Pajé “Seu Zequinha” ficou preocupado com as possibilidades de multiplicação de narrativas de vários transe envolvendo médiuns e o “Encantado Mandaru”. Novamente, durante a XVII Assembleia Xukuru, voltou a alertar que o “Cacique Xikão” não andava “baixando por ai em todo mundo e em todo lugar. Quem diz que tá recebendo ele, não está”. No decorrer da pesquisa em campo, não presenciamos nenhum transe em que houvesse a comunicação do “Encantado Cacique Mandaru”.

3.4.3 O Espaço Mandaru

O Espaço Mandaru foi construído na Aldeia Pedra d’Água. O projeto foi elaborado e executado em regime de mutirão com os índios sob a coordenação de uma ONG que trabalha com os princípios da bioconstrução, a qual preocupa-se em construir sem causar grandes impactos ambientais.

Fotografia 22 – Espaço Mandaru na Aldeia Pedra d’Água.



Fonte: arquivo pessoal, 2017.

Todos os anos, os índios tinham que providenciar uma estrutura de metal e plástico para montar o espaço onde é realizada a Assembleia Xukuru na Aldeia Pedra d’Água. Em 2017, com a construção do Espaço Mandaru, os índios e os convidados puderam ser melhor acomodados, sem falar na eficácia do sistema de cobertura de palha da bioconstrução que minimizou o calor excessivo provocado pela cobertura de plástico nos anos anteriores. Outro fator importante com a construção foi a circulação do ar, uma vez que a estrutura foi construída com diversas aberturas laterais.

Dona Zenilda trabalhou durante três meses no mutirão de construção da “Oca Xukuru”. Na tarde de um domingo, em conversa com Dorinha, sua filha mais velha, surgiu a sugestão do nome “Espaço Mandaru”, que foi levado ao conselho de lideranças para análise e aprovação. No final do diálogo com sua filha, veio-lhe uma “intuição forte” e ela “tirou” o ponto para homenagear a nova construção. As linhas de Toré cantadas pelos índios Tumbalalá (BA) também são “tiradas da cabeça” e os “Encantados” inspiram o canto (ANDRADE, 2008).

[...] daí a pouco me chegou uma coisa muito forte que eu tive que... E aquele som, né? E aquele som já vem ... o cântico, né? A letra daquele som, né? Que, que... que chegou aquele som... e aí eu cantei! Que começa assim:

O Espaço Mandaru foi feito pra nos acolher,
o Espaço Mandaru foi feito pra nos acolher.
Com a força dos ‘Encantados’, meu mestre,

nossa luta é pra valer.
 Com a força dos ‘Encantados’, meu mestre,
 nossa luta é pra valer”.
 Salve o Espaço Mandaru!
 Pronto, aí chegou esse cântico muito forte e ficou, porque tem cântico que vem os ‘Encantados’ trazem, mas não fica na nossa mente. É um mistério (ARAÚJO, 2017).

Com base na cosmologia da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, o novo espaço religioso foi erguido de frente para a Pedra do Rei. Esta posição foi escolhida para reverenciar a Natureza sagrada onde habita o “Rei do Ororubá” e a “Rainha das Matas”, conforme orientação dos “Encantados de Luz”.

3.4.4 Os Orixás metamorfoseados na Religião Xukuru do Ororubá

Na Religião Indígena Xukuru do Ororubá, é utilizado o termo Peji, que vem da Umbanda, para nomear o altar central onde são depositados os objetos consagrados utilizados e ofertados aos “Encantados” no Ritual Sagrado: panela de jurema, colares, maracas, jupago, velas, mel, doces, pipocas, confeitos, flores, frutas.

Em 1920, os grupos religiosos que configuravam a Umbanda buscaram também no Candomblé símbolos religiosos para construir o arcabouço ritual e litúrgico. Logo, o Peji foi introduzido dentro no Terreiro da Umbanda. Para os candomblecistas, o Peji é o altar onde são depositados todos os assentamentos e objetos sagrados (louças, ferro, búzios, pedra, etc.) do culto aos orixás (SILVA, 2005).

Os Candomblés⁹⁶ são religiões organizadas no final do século XVIII ao começo do século XIX. “Consta que, em Pernambuco, em 1768, houve inquérito aberto contra a existência de casa de cultos organizados por ‘negros da costa da Mina’ (AUGRAS, 2008, p. 34).

No Brasil, encontramos uma diversidade de Candomblés: Candomblé nagô (iorubá), ketu-nagô (iorubá), ijexá (iorubá), jeje (fon), jeje-nagô (iorubá), jeje-marrim (fon), jej-daomé (fon), jeje-sato (fon), jeje-modubim (fon), angola (banto), congo (banto), angola-congo (banto), caboclo (afro-brasileiro) (LODY, 1987; PRANDI, 2006).

No Candomblé nagô, os orixás são considerados:

[...] massas de movimentos lentos, serenos, de idade inmemorial. Estão dotados de um equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o

⁹⁶ A palavra candomblé é de origem Banto declinada da forma composta Kandombelé, que na língua portuguesa significa oração, espaço de culto (CASTRO, 1985).

que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio (SANTOS, 2012, p. 80).

Segundo Lísias Negrão (1996), em São Paulo, surgiu o Umbandomblé, uma nova religião resultado do processo de hibridação da Umbanda com o Candomblé (Jejê-Nagô) ou o Candomblé de Angola. O que definiu esta hibridação religiosa foi a iniciação dupla em dois sistemas simbólicos religiosos distintos. Ocorria o processo iniciatório para o Caboclo na Umbanda e a raspagem e feitura da cabeça para o Orixá no Candomblé. Muitos pais e mães de santo umbandistas perceberam que, apesar de dispendioso, a dupla iniciação poderia agregar conhecimentos e poderes religiosos, como também aumentar a reputação no mercado religioso. Negrão (1996) ainda destacou que boa parte dos umbandistas paulistas foram raspados e obtiveram o Decá⁹⁷ no “Candomblé de Caboclo”, Candomblé que predomina em São Paulo, porque é menos dispendioso⁹⁸. Os religiosos mais abastados viajavam para “fazer o santo” na Bahia ou em Pernambuco nos Candomblés Jejê-nagô, aumentando mais o status iniciático, podendo atender tanto na Umbanda como no Candomblé no mercado religioso afro-brasileiro paulista.

Na Religião Indígena Xukuru do Ororubá, os nomes dos Orixás africanos que aparecem nas celebrações provêm da Umbanda. Diferentemente do Candomblé e da Umbanda, nos Terreiros de Ritual Sagrado não existem toques com instrumentos de percussão e não se canta em yorubá, como também não existe a oferta do *Pàdê*⁹⁹ de Exu e nenhum cardápio votivo¹⁰⁰ do Candomblé Jejê-Nagô ou Candomblé Banto preparado para ser ofertado aos Orixás.

De forma semelhante ao que ocorreu na Umbanda, os orixás provindos do Candomblé apresentam-se transfigurados na Religião Indígena Xukuru do Ororubá. Os “Orixás” metamorfosearam-se em “Caboclos”, “[...] já que estes são identificados com vários domínios da natureza: selva, cachoeira, água, pedreira” (BIRMAN, 1985, p. 40). O Orixá do Candomblé ou da Umbanda com toques, cantos e paramentos rituais específicos, não entram em transe nos Terreiros Xukuru. Não existe camarinha ou roncó e tampouco adjá (sineta de

⁹⁷ É o título recebido no processo de iniciação que concede o direito ao religioso abrir seu Terreiro.

⁹⁸ Esclarecimento de um umbandista quanto aos custos e ao tempo de iniciação, registrado na pesquisa de Lísias Negrão (1996, p. 283): “Na Umbanda, em uma noite ou um fim de semana, você se prepara para pai de santo. E, no candomblé, é sete anos para você abrir um terreiro”.

⁹⁹ No candomblé, o ritual do *Pàdê*, que significa ato de reunir, deve ser celebrado antes das cerimônias durante o calendário litúrgico, sempre acompanhado de um ebo-odun, carregado com derramamento de sangue de um quadrúpede ou equivalente para Exu. Através do *pàdê*, Exu transporta as substâncias-signos do axé masculino, do feminino e do elemento procriado até os Orixás (SANTOS, 2012).

¹⁰⁰ Para os candomblecistas, o cardápio votivo é o conjunto de alimentos específicos, preparados e consagrados como fundamento religioso para cada Orixá.

metal) para comandar o balé coreográfico do santo em direção ao Peji para apreciação do seu cardápio votivo de oferenda.

O grande exemplo desta hibridação é o Orixá Oxóssi, considerado pelos candomblecistas Alaketú o rei de Ketu. Apresenta-se nos Terreiros de Candomblé e Umbanda empunhando o arco e flecha e os oges, chifres de touro selvagem. É o orixá da caça e também da metalurgia, muito ligado a Ogum (SANTOS, 2012). No Ritual Sagrado, Oxóssi é um “Encantado” reelaborado e aclimatado como o “Caboclo Roxo”, o “Rei da Jurema”, que domina a ciência da mata e os poderes da jurema. Os índios e índias recebem o “Encantado Caboclo Oxóssi” ou os “Encantados Caboclos” que trabalham com a “linha ou falange” de Oxóssi com o canto do ponto que foi reelaborado da Umbanda para o Ritual Sagrado, conforme observaremos abaixo.

Quadro 10 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado de “Oxóssi” com o Ponto da Umbanda “Oxóssi Caboclo Roxo”.

Ponto de Umbanda	Ponto do Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Oxóssi Caboclo Roxo	Ponto de Oxóssi
Caboclo Roxo, da pele morena Ele é Oxóssi caçador lá na jurema Ele Jurou, e tornou a jurar Pelos conselhos que a jurema vai lhe dar. (UMBANDA, 2018c).	Caboclo Roxo da cor morena Ele é Oxóssi é o Rei da Jurema Ele jurou e tornou a jurar De ouvir os conselhos que a Jurema dá. Espaço Mandaru - Assembleia (Maio/2017).

No candomblé Jeje-Nago, Ogum é um orixá-caçador, está ligado à força das árvores. Em alguns relatos míticos, é filho de Yemanjá. Em outros, de Odùduwà. Porém, nas duas versões, Oxalá é o senhor da paternidade. Os filhos de Ogum geralmente possuem em sua casa a planta “espada de Ogum” (*dracaemafragrans*) (SANTOS, 2012). No dia 23 de junho de 2016, durante as comemorações da Festa de São João no Salão São Miguel, localizado na Aldeia Vila de Cimbres, registramos o ponto de Ogum abaixo transcrito:

O cavalo de Ogum
Ele é bom e é ligeiro
O cavalo de Ogum
Ele anda o dia inteiro.
(Salão São Miguel, Aldeia Vila de Cimbres, 23/06/2016).

A antropóloga Clarissa Lima (2013), durante a sua pesquisa de campo para o Mestrado em Antropologia pela UFSC, na Aldeia Vila de Cimbres, entrevistou pessoas que participavam do Ritual Sagrado, provavelmente no Terreiro do Jatobá (Cimbres). As

informações coletadas revelam analogias “sincréticas lineares e classificatórias” entre santos e santas católicas e orixás africanos realizadas pelos índios adeptos. Os entrevistados declinaram sobre o uso das velas coloridas ofertadas aos “Orixás”, o que foi contraditoriamente contestado nas entrevistas junto às lideranças religiosas: o Pajé “Seu Zequinha”, “Dona Lica”, “Iran Neves”, “Seu Dezinho” e os membros dos Terreiros. Na Religião Indígena Xukuru, toda luz (vela) acesa para o “Encantado de Luz” tem que ser exclusivamente branca, é um fundamento religioso.

Descreveu Clarissa Lima:

De acordo com o relato de alguns médiuns, seriam estas as principais entidades que atuam no ritual Xukuru: Iemanjá, ‘rainha dos mares, donas das águas’, também conhecida como Virgem da Conceição – para ela, se acende pontos, velas, nesse caso, de preferência azuis, que é a sua cor, para ‘retribuir o que ela dá, coloca água, flores e caramujo do mar’; Oxum, também conhecida como Nossa Senhora do Carmo, ‘dona do ouro e da prata, dona da riqueza. Oferta para ela cacho de rosa amarela, porque ela é pela natureza’; Iansã, ou Santa Bárbara, ‘dona da chuva, do raio e do trovão’; Naná Borocô, ou Santa Teresinha do Jesus de Praga, ‘dona da luz, ilumina os nossos passos. Para ela, acende o ponto roxo’; Omolú, ou São Lázaro, ‘protetor da nossa casa. Para ele, oferece feijão, arroz cru e filho; Xangô, também conhecido como São João Batista, ‘dono do fogo. Oferece para ele mel e gafanhoto. Coloca o ponto vermelho, mas ele não é do mal: ele é do ferro, do aço, tudo aquilo que se derrete é ele’; Oxossi, ou São Sebastião, ‘dono da natureza, da mata, dono do verde. Ele protege a humanidade cuidando da natureza, da mata. Faz oferenda para ele nas matas, de fruta. Em um pote de barro, agradecendo o que ele faz para a gente, em fruta, não em sangue (LIMA, 2013, p. 201).

A antropóloga ainda assinalou a existência de um Terreiro de Candomblé (com registro) na Aldeia da Vila de Cimbres, *locus* da pesquisa. Porém, não caracterizou que tipo de Candomblé era praticado por este grupo de índios, se Nagô, Jejê-Nagô, Ijexá, Keto, Xambá, de Angola ou de Caboclo. A pesquisadora constatou que o “dono do Terreiro” realizava o abate de animais e trabalhava com “Entidades de esquerda”, sendo conhecido por todos como “catimbozeiro”.

[...] a casa é também o local onde fica o seu terreiro¹⁰¹ (um terreiro de candomblé registrado), no qual ficam três altares – também chamados de cidades – cujos donos são os três guias com os quais trabalha: um Exu, um Orixá e um Mestre Juremeiro. A cidade de maior destaque é, certamente, a de Exu, na qual proliferam imagens e velas vermelhas, facas, punhais e cabeças nas quais fica depositando o sangue ofertado aos exus (LIMA, 2013, p. 89).

¹⁰¹ Luiz Assunção (2010) também verificou que nos grupos da Umbanda nordestina, as residências dos mestres e pais e mães de santo, eram simultaneamente espaços de residência e de culto.

Pela descrição acima e pela foto impressa na mesma página da Dissertação, este “Terreiro de Candomblé” provavelmente é um espaço religioso onde existe uma reelaboração e reunião de vários recortes de outras tantas religiões afro-brasileiras, mais próximo do gradiente de uma “Casa de Catimbó”, de “Macumba” ou de “Umbanda-Quimbanda”. Além disso, nos relatos seguintes coletados pela pesquisadora, encontramos uma forte influência de fragmentos da magia europeia ressignificada neste improvável “Terreiro de Candomblé” na Aldeia da Vila de Cimbres:

O trabalho é feito através de uma parte que se quer atingir ou algo que se assemelha a ela. Se o que se deseja atingir é o cabelo de alguém, utiliza-se um fio de cabelo da pessoa; se o trabalho se dirige a existência de uma pessoa, qualquer objeto ou enfeite que ela possua pode ser utilizado, e assim por diante. Também são utilizadas bonecas e bonecos, feitos como semelhança da pessoa, para a realização dos trabalhos (LIMA, 2013, p. 157).

Para o povo Xukuru do Ororubá, as pessoas que fazem trabalhos espirituais para destruírem outras pessoas são consideradas “catimbozeiras” e são mal vistas por todos os participantes na Religião do Ritual Sagrado. De maneira semelhante, entre os índios Tumbalalá (BA), são utilizadas as expressões “catimbó” e “xangô” para caracterizar os “trabalhos espirituais” realizados com feitiçaria para destruir a força do índio no Toré (ANDRADE, 2008, p. 223).

Em 18 de maio de 2016, na XVI Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, o Pajé “Seu Zequinha” mandou um recado para aquelas pessoas que “mexiam com Catimbó”, com trabalho de “forças contrárias”: “Eu não tenho medo das porcarias que fazem pra mim. Eu tenho Deus, Jesus, Nossa Senhora e os Encantos de Luz na minha proteção”. E acrescentou: “Sei que essas coisas vem do Agreste, lá da Vila, daquele que pratica o mal”. Na sequência da sua fala, o Pajé esclareceu sobre as suas novas funções e trabalhos a serem desenvolvidos no Ritual Sagrado: “A partir de hoje, quero avisar que sou ‘Babalorixá’, passei a me comunicar com os mortos”.

No dia seguinte, 19 de maio de 2016, após a abertura da Assembleia com o Ritual Sagrado, “Seu Zequinha” ratificou a nova função para além de “Pajé”, agora exercendo o cargo de “Babalorixá”, afirmando que iria trabalhar com os Orixás.

Muitas pessoas não compreenderam o que eu anunciei.
Por isso vou explicar mais uma vez.
Eu agora sou Babalorixá.
O que são os Orixás?
São os santos. É Jesus, são as orações.

Eu sou agora Babaorixá. Eu sou Babalorixá.
 Vou trabalhar com as orações de Deus e Jesus.
 Vou trabalhar com Orixalá¹⁰², rezar para Jesus, rezar para Orixalá. (Pedro Bispo Rodrigues, Pajé “Seu Zequinha”, Aldeia Pedra d’Água, 2016).

É importante destacar, que, durante a celebração do Ritual Sagrado, o Pajé evocou a proteção dos santos católicos Santa Clara e São Sebastião e fez preces direcionadas a Jesus, agora “ressemantizado ou traduzido” como Orixalá em uma nova perspectiva religiosa da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, não havendo proximidade com o Orixá do Candomblé Nagô conhecido por Orixalá para os “povos de terreiro”. Porém, na Umbanda, Oxalá representa para alguns grupos religiosos Jesus Cristo, também reelaborado como o Senhor do Bonfim.

Durante a XVII Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá (2017), no início do Ritual Sagrado no primeiro dia, o Pajé “Seu Zequinha” cantou o ponto “Meu Pai Oxalá”, conforme anunciou, que dialoga ou hibridiza com dois fragmentos da composição da letra de música de Vinicius de Moraes e Toquinho intitulada “O meu Pai Oxalá” e com o Ponto de Umbanda “Ponto de Oxalá”, conforme descrição abaixo:

Quadro 11 – Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Meu Pai Oxalá” com a música popular brasileira “Meu Pai Oxalá” e o Ponto de Umbanda “Ponto de Oxalá”.

Ponto de Umbanda	Música Popular Brasileira Vinicius de Moraes	Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Ponto de Oxalá	Meu Pai Oxalá	Meu Pai Oxalá
Meu Pai Oxalá É o Rei, venha me valer Meu Pai Oxalá É o Rei, venha me valer O velho Omolu Atotô Abaluaê Atotô Abaluaê Atotô Abaluaê Atotô Baba Atotô Abaluaê Atotô é orixá.	Meu Pai Oxalá é o rei venha me valer Meu Pai Oxalá é o rei venha me valer No velho Omolu, Atoto Baluaê No velho Omolu, Atoto Baluaê Atotô Baluaê, Atotô babá Atotô Baluaê, Atotô babá Atotô Baluaê, Atotô babá	Meu Pai Oxalá Meu Rei Venha nos valer (2x) O velho Omolu Toto Baluaê O velho Omolu Toto Baluaê Baluaiê Oh Toto Toto Baluaê É dos orixás.
(TEPAJB, 2018)	(MORAES, 2018)	Espaço Mandaru - Assembleia (2017).

¹⁰² Nos Terreiros de Candomblé Nagô do Recife *Òrisàlà, Òrisànta, Òsàlá* ou *Obàtálà* é celebrado como o grande orixá-funfun. Está associado à água e ao ar, criou todas as criaturas do *òrun* cujos duplos estão encarnados na terra (SANTOS, 2012).

Compreendemos que, desta forma:

A linguagem religiosa parece tornar-se o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua ‘tradução’ em termos culturalmente compreensíveis (POMPA, 2003).

Observamos que o sistema simbólico religioso indígena dos índios Xukuru do Ororubá está sempre aberto e em mudanças, conforme orientações dadas pelos “Encantados de Luz” e pelo Pajé “Seu Zequinha”. É indispensável que as culturas nativas “possam” ser estudadas como “[...] algo em processo, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas” (POMPA, 2003, p. 114).

A maioria dos índios Xukuru do Ororubá participantes no Ritual Sagrado possuem devoção aos “Orixás” Oxóssi e Ogum metamorfoseados em “Caboclos”. Por representarem índios guerreiros, são cultuados como “Encantados”, pois possibilitam a abertura dos caminhos espirituais para a bravura das mobilizações pelos direitos dos índios, e também por protegê-los “fechando os corpos” contra o ataque dos inimigos.

Observamos na Festa de Reis, na Assembleia Xukuru e nos Terreiros de Ritual Sagrado pesquisados que o Orixá Oxóssi – Caboclo Oxóssi, Rei da Jurema, é o “Encantado” que mais despertou o transe entre os índios e índias Xukuru. Na cosmologia do Ritual Sagrado, é o guerreiro que domina a ciência da jurema e cuida das Matas na Serra do Ororubá. Os seus pontos são cantados com muita concentração e fervor nas Festas Religiosas. Todos os maracás são balançados e as forças que representam os “Índios Encantados Flecheiros” são “abaladas”. Abaixo transcrevemos seis pontos de Oxóssi mais cantados durante as observações de campo.

Quadro 12 - Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado “Oxóssi” com o Ponto “Oxóssi” do Catimbó- Jurema em Recife.

Ponto de Gira de Jurema e Jurema de mesa em Recife	Ponto do Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Oxóssi	Oxóssi
Caboclo Oxóssi entrou na jurema, Mamãe Oxum levou para criar. Mas ele é um rei caçador, É filho da índia da cobra coral.	Oxóssi Pena Branca nasceu na jurema Mamãe Oxum acabou de criar Hoje ele é Rei caçador É filho da índia da Cobra Coral
(BRANDÃO; RIOS, 2011, p. 172).	Espaço Mandaru - Assembleia (Maio/2017).

Quadro 13 – Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado “Quem manda na mata é Oxóssi” com o Ponto de Umbanda “Oxóssi”.

Ponto de Umbanda	Ponto do Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Oxóssi	Quem manda da mata é Oxóssi
Quem mora na mata é Oxóssi Oxóssi é caçador, Oxóssi é caçador. Eu vi meu pai assoviar, Eu mandei chamar. Vem da Aruanda ê, Vem da Aruanda a, Pai Pena Branca, Vem da Aruanda Vem na Umbanda.	Quem manda nas matas é Oxóssi Oxóssi é caçador Oxóssi é caçador (2x) Eu vi caboclo assobiar Eu vou mandar chamar (2x) É na Aruanda Oh É na Aruanda Oh É na Aruanda Oh É na Umbanda!
(UMBANDA, 2018b).	Espaço Mandaru - Assembleia (Maio/2017), grifo nosso.

Os pontos do “Encantado” Oxóssi quase sempre são cantados na abertura do Ritual Sagrado. Durante as observações de campo nos Terreiros, e principalmente nas festas religiosas de Reis, de São João, de Mãe Tamaim e de São Cosme e Damião, o seu canto é entoado por quase todos os participantes de forma uníssona, favorecendo uma sequência de transes entre índios e índias.

Quadro 14 - Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado “Oxóssi” com o Ponto da Umbanda “Oxóssi Reina”.

Ponto de Umbanda	Ponto do Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Oxóssi Reina	Oxóssi
Eu vi chover Eu vi relampear Mas mesmo assim o céu estava azul Samboepemba folha de jurema Oxóssi reina de norte a sul	Eu vi chover Eu vi relampear Mas mesmo assim o céu estava azul Firmei meu ponto lá na folha da jurema Que Oxóssi é rei do seu maracajá
(UMBANDA, 2018d).	Espaço Mandaru - Assembleia (Maio, 2017).

No Ritual Sagrado, encontramos a devoção a outros dois orixás hidrolátricos¹⁰³ afro-brasileiros (VALENTE, 1976), que metamorfoseados em “Encantadas” comandam as águas no território Xukuru: Oxum e Yemanjá, também representada como Janaína e Mãe d’Água. Durante toda a observação em campo, nos Terreiros da Boa Vista e da Sucupira, não presenciamos o canto e nem o transe do orixá Oxum.

¹⁰³ Orixás Hidrolátricos são aqueles que sua devoção é realizada a partir das águas de forma geral, água doce ou salgada.

Na abertura da XVII Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, no dia 17 de maio de 2017, o Pajé “Seu Zequinha” cantou dois pontos invocando a proteção e bênçãos da “Encantada Mamãe Oxum”.

Quadro 15 – Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Mamãe Oxum” com o Ponto de Umbanda “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira”.

Ponto de Umbanda	Ritual Sagrado - Pajé Zequinha
Eu vi mamãe Oxum na cachoeira	Mamãe Oxum
Eu vi mamãe Oxum na cachoeira Sentada na beira do rio Eu vi mamãe Oxum na cachoeira Sentada na beira do rio Colhendo lírio, lírio ê Colhendo lírio, lírio á Colhendo lírio pra enfeitar nosso congá	Eu vi mamãe Oxum na cachoeira Apanhando Lírio, lírio ê Pra enfeitar nosso congá
(UMBANDA, 2018a).	Espaço Mandaru - Assembleia (05/2017).

Quadro16 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado “Coroa de Oxum” com o “Ponto de Oxum” da Umbanda.

Ponto de Umbanda	Ritual Sagrado Pajé Zequinha
Ponto de Oxum	Coroa de Oxum
O colar da Oxum é da cor de ouro! O colar da Oxum é de ouro só! É de ouro só!	E a coroa da Oxum É da cor de ouro E o colar da Oxum É de ouro só (2x) Arreia, Arreia! E é de ouro só!
(BRUXO SENA, 2018).	Espaço Mandaru - Assembleia (05/2017).

No Terreiro da Boa Vista, presenciamos várias vezes o transe da “Encantada Yemanjá”. Representa a linha das águas que conjuntamente arrasta para o transe as “Encantadas Tapuias”, que são “Encantadas Crianças”. Gostam muito da água ofertada à “Yemanjá” e do mel para lavar os seus cabelos, como também da areia fina e branca posta em suas mãos, vindas do mar. Cada “Encantado” no Ritual Sagrado, tal qual no Candomblé e Umbanda revela o “balé” ou dança específica, com seus gestos e movimentos próprios. Diferentemente dos depoimentos dos médiuns da Aldeia Vila de Cimbres coletados pela pesquisadora Clarissa Lima (2013), não registramos vela azul acesa para Yemanjá, pois sempre foi ofertada na cor branca.

No campo da encantaria brasileira, observa-se constantes movimentos e metamorfoses de “Encantados” (PRANDI, 2011). Na Religião Indígena Xukuru do Ororubá, a água ofertada

nas cuias aos “Encantados” em transe representa a força das águas sagradas onde habitam a Cabocla das Águas, o Caboclo Pedra Azul, Janaína, Mãe d’Água e Yemanjá.

Na Religião Indígena do povo Tumbalalá (BA), os “Encantados das Águas” que habitam as margens do rio São Francisco são menos “indômitos”, diferentemente dos “Encantados Brabios” da região da Caatinga, que não falam o português ou são mudos. A força dos “Encantados das Águas” está associado ao poder de comunicação e atuação com o exterior. Ensinam e aprendem com os índios e aliados, somando forças para a Aldeia. Porém, só entram em transe em Rituais privados, nunca em celebrações públicas (ANDRADE, 2008). No Terreiro da Sucupira, registramos e transcrevemos abaixo o ponto cantado para “Mãe d’Água”, que apresentou-se no transe de uma médium.

Quadro 17 - Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado “Mãe d’água” com o “Ponto do Caboclo Gentil” da Umbanda.

Ponto de Umbanda	Ritual Sagrado Dezinho Jorge
Caboclo Gentil	Mãe D’�gua
� Gentil vai buscar a sua flecha � Gentil vai buscar a sua flecha Eu não, eu não vou l� Se eu for Ogum me pega	Oh mãe D’�gua Venha ver a sua oferta Eu não vou l� Se eu for l� Ogum me pega Salve Ogum guerreiro Ogum Flecheiro Ogum Beira mar
(REI DOS PONTOS, 2018).	Aniversário do Terreiro de Sucupira (2017).

A  gua é um símbolo religioso que possibilita a metamorfose mítica das “Nossas Senhoras”, conforme analisamos a narrativa apresentada na entrevista de “Dona Zenilda”, Mãe Sacarema – Mãe do Povo, liderança feminina representante do povo Xukuru do Oroubá.

[...] o nome dela   Concei o Aparecida. E na nossa religião, o que eu tenho entendimento que a Nossa Senhora da Concei o   Iemanjá, e Nossa Senhora Aparecida veio das  guas. E Nossa Senhora da Aparecida, da **Concei o Aparecida**, o nome que tinha nesse livrinho dizendo a história dela, e foi achada nas águas, n !? Então as Nossas Senhoras Aparecida e Concei o, as minhas protetoras e Nossa Senhora das Montanhas também, todas as Nossas Senhoras.

[...] que é a Nossa Senhora Aparecida que pra mim   Iemanjá que t  lá, que manda as músicas, manda seus sons, n !? Que tem o som das águas muito forte que era nas nossas retomadas (Zenilda Maria de Araújo, “Dona Zenilda”, Aldeia Santana, grifo nosso).

Em entrevista, “Dona Zenilda” relatou que inúmeras vezes foi à beira da barragem, cantar para reunir a força dos “Encantados das Águas”, com o objetivo de fortalecer os índios guerreiros no processo de retomada das terras. Lembrou de várias mobilizações que fez em viagens pelos estados brasileiros junto ao movimento indígena para fortalecer as reivindicações dos povos indígenas. Narrou que, certa feita, chegou numa praia do estado de Alagoas, sentou-se e ficou “bem caladinha”, concentrada, e começou a cantar para Yemanjá:

Vem minha mãe Yemanjá
 És tu rainha do mar (2 x)
 Com a força que tem as águas
 Minha mãe
 Nos encoraja pra lutar! (2 x)

As festas de São Cosme e Damião são comemoradas no território Xukuru do Ororubá com muita devoção. Em 2017, entre os meses de outubro e novembro, assistimos a três celebrações das quais participaram aproximadamente 1.800 pessoas entre índios e não-índios. No Terreiro da Pedra d’Água, verificamos a presença de quase 900 pessoas; no Terreiro da Sucupira, quase 450 pessoas; e, no Terreiro da Boa Vista, aproximadamente 400 pessoas. Cosme e Damião é um “Encantado” que vem, segundo os índios, na corrente também das águas. Observamos, na Festa do Terreiro da Boa Vista, sempre que se cantava para Iemanjá na sequência, cantava-se também para Cosme e Damião e para as Tapuias, “Encantados” da corrente das crianças, conforme pontos descritos abaixo. Diferentemente da Umbanda paulista (NEGRÃO, 1996), na qual são as pretas velhas que puxam e incorporam junto com a corrente das crianças, no Ritual Sagrado, são as Caboclas que trazem a força das Tapuias (crianças).

Quadro 18 - Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado “Cosme e Damião” com o Ponto “A sua casa cheira” da Umbanda.

Ponto de Umbanda	Ritual Sagrado Chico Jorge
A sua casa cheira	Cosme e Damião
Cosme e Damião, a sua casa cheira Cheira cravo, cheira rosa, cheira flor de laranjeira Cosme e Damião, a sua casa cheira Cheira cravo, cheira rosa, cheira flor de laranjeira	Oh meu irmão, Oh irmão meu! Cadê meu irmão que não veio brincar mais eu Cosme Damião a sua casa cheira Cheira a cravo, e cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. Doum, Doum Mas cadê meu irmão
(CASA ESPÍRITA DE OXÓSSI, 2018).	Terreiro da Boa Vista Dia das Crianças (10/2017).

Quadro 19 - Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado “Cosme e Damião” com o Ponto “Eh, Cosme e Damião chegou” da Umbanda.

Ponto de Umbanda	Ritual Sagrado Chico Jorge
Êh, Cosme e Damião chegou	Cosme e Damião
Êh, Cosme e Damião chegou Êh, Cosme e Damião chegou Cosme bate palma Damião bate o tambor Cosme dá Remédio Damião é Curador	Oh São Cosme cadê Damião Oh São Cosme cadê Damião (2 x) Mas ele é santo, é santo, é santo Mas ele é santo, ele é o rei do Mar (2x) São Cosme bate palma Damião bate o tambor São Cosme dá remédio E Damião é curador Mas ele é santo, é santo, é santo Mas ele é santo, ele é rei do mar.
(SHEDERRADO, 2018).	Terreiro da Boa Vista Dia das Crianças (10/2017).

Para Lísias Negrão (1996), na Umbanda paulista, os “Caboclos” pertencem a Linha das Matas. As giras de “Caboclos” são sempre fechadas e austeras. Os frequentadores evitam pedir resolução para conquistas amorosas ou coisas menores, pois são “espíritos mais evoluídos”, apresentando quatro características básicas:

1. São espíritos de índios: antepassados do Brasil, anteriores à colonização portuguesa, são altaneiros e conhecidos como Morubixabas, Caciques e Pajés;

2. São espíritos bons, só fazem o bem: atendem a todos e não cobram pela ajuda. Estão neste grupo os Caboclos da Linha de Ogum;

3. São espíritos curadores: vivem nas matas e trabalham com as plantas curadoras. Destaque para o Caboclo Seu Arranca Toco;

4. São espíritos de chefes: além de indígenas, foram comandantes do povo e de Aldeia. Usam da seriedade e franqueza nas suas comunicações, sendo Caboclo Pena Verde um exemplo.

Os “Encantados Caboclos e Caboclas” predominam no Ritual Sagrado. Trabalham com ervas, folhas, garrafadas, “passes” com fumigação. Dançam, gesticulam, pulam, correm. O transe é marcado por muitos movimentos, exigindo dos médiuns uma boa condição física. Os pontos estão todos voltados para a devoção à força das matas e da Jurema. Predomina entre os médiuns mulheres a manifestação dos “Encantados Tapuias”, crianças que pedem água de jurema, mel, pipoca e doces para aplicarem “passe em sua matéria” e também para “limpar espiritualmente” algum necessitado presente no Ritual Sagrado.

Quadro 20 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado Jurema com o Ponto da Umbanda da Cabocla Jurema.

Ponto de Umbanda	Ponto da Religião Xukuru Pajé Zequinha
Ponto de Cabocla Jurema	Cabocla de Pena
Entrei na mata Sem pedir licença Só pra ver a força Que a jurema tem Oh jurema, Oh jurema Capitão da Mata Mandou lhe chamar	Eu tenho uma Cabocla de Pena Soltei-a na mata pra vê-la trabalhar Pra vê a força que a jurema tem Pra vê força que a jurema dá.
(REI DOS PONTOS, 2018).	Terreiro Pedra d'Água, Festa das Crianças, 2017.

A “Cabocla Jurema” é um “Encantado” que entra em transe com muita frequência nos Terreiros de Ritual Xukuru do Ororubá. Apresenta-se aqui uma questão de gênero na Religião Xukuru, pois observamos que a comunicação deste “Encantado” apenas se realiza nos corpos das médiuns mulheres. Assim, compreendemos que representa o ideal de mulher guerreira indígena.

Quadro 21 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado Cabocla Jurema com um Ponto da Umbanda Cabocla Jurema e um Toré Potiguara.

Ponto de Umbanda	Toré Potiguara	Ponto da Religião Xukuru
Ponto Cabocla Jurema	Toré de Proteção	Cabocla Jurema
Oh jureme, Oh jurema Sua folha caiu serena Oh Jurema Dentro desse conga Salve São Jorge guerreiro Salve São Sebastião <u>Salve a Cabocla Jurema</u> Que nos deu a proteção.	Salve o sol e salve a lua, Salve São Sebastião Salve São Jorge Guerreiro, Que é a nossa proteção.	Oi Jureminha! Oi Juremá A folha caiu serena Oi Jurema Dentro desse conga Salve São Jorge guerreiro Salve São Sebastião <u>Salve a Virgem Imaculada</u> Que nos Deu a proteção.
(REI DOS PONTOS, 2018).	(PALITOT; SOUZA JÚNIOR, 2005, p. 212).	Centro Social São Miguel, Festa de São João, julho/2017.

Nada mais polêmico entre os povos de Terreiro do que a concepção da divindade “Exu”, pois não existe um consenso sobre a sua gênese, função e seu trabalho entre os adeptos do Candomblé, da Umbanda, da Quimbanda, da Macumba e da Jurema. A antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012) se contrapôs a perspectiva mítica de “Exu” defendida pela Umbanda. Na sua visão do Candomblé Nagô (Yorubá), “Exu” é um orixá mensageiro que

atua no Candomblé e que também é um princípio ou protomatéria que modela tudo existente no mundo.

Diferentemente, na Umbanda, os “Exus e Pombagiras” são entidades que precisam da caridade para evoluir (SILVA, 2005). De maneira semelhante, a “Pombagira” representaria uma versão feminina do “Exu”, estaria associada à sexualidade desenfreada e simbolizaria as mulheres que viveram vendendo “favores sexuais”, entrando em transe com gestos escandalosos e fazendo uso de bebidas e muito cigarro. “Exus e Pombagiras” estão sempre transitando entre os Terreiros, as Encruzilhadas e os Portões de Cemitérios. Muitos umbandistas consideram que existem giras específicas para esses “Encantados” na Quimbanda, culto na Umbanda quase exclusivo para “Pombagiras e Exus”.

Para Ortiz (1991), na Umbanda, “Exu” é classificado como uma entidade inferior e submissa aos “Espíritos de Luz”, diferentemente da Macumba, no qual é o Senhor absoluto que comanda o Terreiro. Assim, na Umbanda, a Quimbanda seria a Macumba metamorfoseada pelo olhar moralizador e doutrinador da Umbanda (influência do Espiritismo). Foi “[...] integrada numa teoria mais geral da evolução. Ela representa o esforço de um pensamento que quer ordenar o mundo segundo critérios morais, sociais e religiosos” (ORTIZ, 1991, p. 146).

Nos Rituais Sagrados observados no território indígena, não registramos o transe do Orixá Exu metamorfoseado em “Encantado Xukuru do Ororubá”. Logo, não há hibridações míticas ou práticas religiosas como a manipulação da “quartinha de Exu” e a oferta do “Padê de Exu”, fundamentos de base nas religiões afro-brasileiras que cultuam o Orixá mensageiro.

3.4.5 Os “Mestres” e as “Mestras” no Ritual Sagrado

Segundo o antropólogo Roberto Motta (1985), o uso da palavra mestre nas religiões afro-brasileiras foi trazido de Portugal. Mario de Andrade afirmou que os catimbozeiros são:

[...] chamados de mestres, que é a usança tradicional portuguesa. Cândido de Figueiredo da mestre com o sentido antiquado de médico pra Portugal, acrescentando apenas que em Macau e no Ceilão a palavra significa curandeiro; mas que os feiticeiros se chamavam de mestres também em Portugal o prova um manuscrito de 1630 (ANDRADE apud MOTTA, 1985, 116).

A palavra mestre ou mestra também carrega um duplo sentido, pois pode referir-se à capacidade da pessoa iniciada na “ciência que cura” e que entra em transe com o

“Encantado”, mas também pode representar o “Espírito”, o “Encantado”, o “Guia” que comunica-se através do médium, esta última palavra popularizada pelo Espiritismo no final do século XIX (MOTTA, 1985).

No Catimbó, cada sessão é conduzida por um “mestre de licença”. Na hierarquia, existe outro “mestre” para substituí-lo em caso de algum impedimento. E, se por ventura não possa comparecer, os discípulos-mestres assumirão a “cerimônia da fumaça” (BASTIDE, 2011).

O antropólogo Luiz Assunção (2011), adotando o conceito de hibridação de Néstor Canclini (2000), caracterizou o mestre como uma “entidade híbrida”:

[...] podendo assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode circular de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda. Isso não é um privilégio de Seu Zé Pelintra; esta é uma das características da entidade mestre de ‘jurema’, ou seja, elas podem assumir diferentes posições, papéis, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo ‘trabalho’, pelo médium ou pelo adepto (ASSUNÇÃO, 2011, p. 208).

Em Pernambuco, a tradição do culto aos “Encantados Voduns” dos Jejes ou Gêges¹⁰⁴ e aos “Encantados Inkices”¹⁰⁵ dos Bantos¹⁰⁶ de Angola e Congo não prosperaram (VALENTE, 1976). As práticas religiosas do Candomblé de Angola fundiram-se com as práticas do Catimbó, reelaborando a figura do “mestre”, e ainda ocorreu mais um processo de hibridação com o sistema simbólico do Candomblé Jeje-Nagô¹⁰⁷, o qual predominou em toda região com o culto da Religião dos Orixás (BASTIDE, 1985, p. 272).

Roger Bastide (1985) defendeu que, diferentemente de Pernambuco, o culto dos espíritos indígenas na Bahia foi submetido à organização do Candomblé africano, surgindo os “Candomblés de Caboclos”. Apresentando-se como uma religião hibridizada com práticas religiosas reelaboradas do Candomblé Banto e do Espiritismo, também “[...] espalhou-se mais

¹⁰⁴ Vodum é uma palavra jeje que na língua ewe significa divindade. Os voduns se dividem em divindades públicas, familiares e pessoais. Sagbata é cultuado como rei da terra, vodum da varíola (MELO, 2015, p. 31). [...] ao lado dos Voduns cultuam-se também os antepassados, sobretudo os da família real dos reis de Abomé [...] (CINTRA, 1985, p. 63).

¹⁰⁵ Inquice é uma divindade, categoria de ser divino dos candomblés das nações Angola e Angola-Congo (LODY, 1987, p. 80).

¹⁰⁶ O tráfico de escravizados africanos provocou uma destruição dos grupos de parentesco Banto, pois desmembrou as diversas etnias com a venda separada de escravizados, alterando também a proporção entre escravos homens e mulheres, separando as famílias umas das outras, precavendo-se assim, de possíveis rebeliões. Dessa forma, não havia mais união em torno do parentesco banto, inviabilizando a reverência aos seus ancestrais (MELO, 2015, p. 19).

¹⁰⁷ O candomblé ioruba ou jeje-nagô aportou em terras brasileiras proveniente de diversas cidades iorubanas. Este candomblé baiano espalhou-se pelo Brasil. Em Pernambuco foi influenciado pela nação egba, no Maranhão pela religião dos voduns daomeanos, e no Rio Grande do Sul, pela influencia da nação oió-ijexá (MELO, 2015, p. 23).

pelo sul e sudeste, mas também foi sincretizado com orixás nagôs, caboclos, boiadeiros, turcos e marinheiros” (MELO, 2015, p. 30).

No sistema mítico do Candomblé de Caboclo, existe:

[...] uma verdadeira ‘africanização’ dos espíritos dos índios que se identificam com os orixás; por exemplo, ‘o sultão das florestas’ com Oxocê, deus ioruba da caça, Ogum de Cariri com Ogum, a Sereia que toma também nomes suaves como Dona Janaína, Dona Maria, Princesa do Mar ou de Aiuka com Iemanjá, deusa ioruba do Mar.

[...] Mas, bem entendido, a maioria desses espíritos permanece espíritos indígenas, como Tupã, Tupinambá, Jaci, o Caipora.

[...] Certamente, esta diferença de mitologia ocasiona uma diferença entre o Candomblé de Caboclo e Candomblé Africano (BASTIDE, 1985, p. 274).

Por fim, principalmente em São Paulo, o Caboclo no Candomblé recebe sacrifícios. O mesmo não ocorre na Umbanda. Nos Terreiros de Candomblé de Caboclo, antes das festas públicas são realizadas “[...] cerimônias de matança, com ofertas de aves, cabritos e bois” (PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2011, p. 120).

Segundo Roger Bastide (1985), Bombonjira é um Inkice ou Inquice cultuado na religião de tradição Banto trazida do Congo para o Brasil. Essa divindade foi ressemantizada por algumas religiões afro-brasileiras como o Catimbó-Jurema e pela Umbanda, tornando-se uma mestra.

Roberto Motta (1985), em suas pesquisas sobre a Umbanda no Recife, constatou que as celebrações foram influenciadas pela Umbanda carioca, que por sua vez foi influenciada pela Macumba carioca, com o culto dos Exus, porém de forma reelaborada e bastante diferenciada do Candomblé Jejê-Nagô. Assim, os Exus fêmeas da Macumba carioca, Pombagira e Maria Padilha, foram metamorfoseadas em novas “mestras” e cultuadas nas religiões afro-brasileiras em Pernambuco.

Registramos um ponto cantado para “Pombagira” durante uma celebração no Ritual Sagrado. Não ocorreu transe. A “Encantada” é considerada na Religião Indígena Xukuru “uma mestra”, também chamada por alguns de “dama”, e que só “desce” no Terreiro de Ritual Sagrado quando é convocada para resolver trabalhos difíceis. Transcrevemos abaixo o registro do ponto entoado para essa “Encantada” no Terreiro da Boa Vista, quando o Pajé “Seu Zequinha” cantou um “ponto forte” para a “Pombagira Cigana” .

Quadro 22 - Híbridação do Ponto do Ritual Sagrado Pomba Gira Cigana com um Ponto da Umbanda Pomba Gira Cigana na Estrada.

Ponto de Umbanda	Ponto da Religião Xukuru
Pomba Gira Cigana da Estrada	Pomba Gira Cigana
Vinha caminhando a pé, Para ver se encontrava a minha cigana de fé, Parou e leu minha mão (Exu) Me disse a pura verdade, E eu só queria saber, Aonde mora pomba Gira Cigana.	Vinha pela uma estrada, De longe eu avistei uma cigana de fé, Ela falou e leu minha mão E disse toda verdade, Eu só queria saber Aonde mora pomba gira cigana.
(LETRAS KBOING, 2018).	O Pajé “Seu Zequinha”, Terreiro Boa Vista, 2016.

Na XVII Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, realizada de 17 a 20 de maio de 2017, pela primeira vez com aproximadamente 1.500 indígenas (CIMI, 2017), uma médium entrou em transe com a mestra Pombagira. Retirando as sandálias dos pés, soltou os cabelos, começou a cantar o seu ponto e girar fortemente em frente à mesa de abertura do evento. Transpirava bastante, apresentava tremores pelo corpo e dançava de forma muito agitada, rodopiando até parar próximo ao Pajé dando várias gargalhadas. Curvou-se e fez um aceno de despedida e “retirou-se” da médium. Foi a única vez que presenciamos no território indígena o transe desta mestra “Encantada”.

Zé Pelintra é uma figura mítica (“Encantado”) que se apresenta no Catimbó, no Catimbó-Jurema no Recife, na Jurema Umbandizada, na Umbanda no Sul e no Nordeste e na Quimbanda. Metamorfoseia-se e é reelaborado ritualisticamente dependendo do sistema simbólico afro-brasileiro ou afro-indígena que esteja inserido.

Para os juremeiros umbandistas sertanejos, Zé Pilintra “[...] evoluiu, passando a ser um espírito de luz” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 204).

Alguns umbandistas acreditam que a partir do momento em que atingiu um nível de evolução, considerado de luz, a entidade Seu Zé Pelintra ‘não existe mais, ele não trabalha mais, ele hoje é considerado um espírito de luz, ele não incorpora mais’, como afirma Seu Alberto, de Patos-PB. Acreditam que em seu lugar, substituindo-o, vem seu irmão, chamado Zé Felintra. A entidade Seu Zé Pelintra é cultuada em praticamente todos os terreiros da região (ASSUNÇÃO, 2010, p. 205).

Segundo Birman (1985), na Umbanda Zé Pelintra é considerado um Exu, um malandro gozando de muita popularidade entre os adeptos. Na Umbanda paulista, Zé Pelintra sempre apresenta-se como um “guia ambíguo”. Para alguns, é um Exu. Para outros, um Baiano. “As Federações consideram-no de esquerda, chegando uma delas, em ao menos um caso que

constatamos, a proibir terreiro a ela filiado de se registrar tendo-o como patrono” (NEGRÃO, 1996, p. 246).

Salles (2010) afirmou que um dos primeiros registros de pesquisadores sobre este “Encantado” no Nordeste foi realizado pela Missão de Pesquisas Folclóricas, coordenada por Mário de Andrade no Catimbó paraibano em 1938. Em suas pesquisas no estado da Paraíba, o antropólogo coletou informações, durante as entrevistas, de muitos juremeiros acreditando que Zé Pilintra teria vivido em Alhandra com o nome de José de Aguiar, nascido em 1813 e falecido com 114 anos.

A antropóloga Monique Augras (2009), no artigo “Seu Zé: homenagem ao malandro”, apresentou Zé Pelintra ou Pilintra como uma figura mítica ambígua e proteiforme. Como presença marcante no Catimbó-Jurema e na Umbanda paraibana, apresenta-se como mestre ou Exu na Jurema e Umbanda pernambucana. Por fim, encarnaria a figura de um *Trickster*, ser astuto que brinca, ama ou odeia, faz, refaz ou desfaz, amarra ou desamarra qualquer demanda dos consulentes.

Na cidade do Rio de Janeiro, foi gravado um disco chamado “Zé Pelintra”, contendo vários pontos cantados pelo Babalorixá José de Aloia, dirigente da Tenda de Umbanda Palácio de Inhança (sic) de São Paulo (AUGRAS, 2009). Nos Terreiros das religiões afro-brasileiras, geralmente Zé Pilintra apresenta-se através do seu médium ao público trajando um terno branco arrojado com gravata vermelha, chapéu arrumado na cabeça com um sapato bicolor, trazendo na boca um charuto de primeira linha. Contraria assim a descrição do Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa, que o define como “[...] pessoa pobre ou mal trajada; pessoa sem dinheiro; pobre, mas pretencioso” (Apud AUGRAS, 2009, p. 56).

Monique Augras (2009) encontrou diferentes narrativas sobre a existência de Zé Pelintra, surgindo como morador da Lapa no Rio de Janeiro, mas também como um nativo da cidade de Goiana (PE) ou como um morador da cidade de Recife nos bairros de Casa Amarela ou de Santo Amaro nos Anos de 1920. “É pernambucano e carioca, sertanejo e morador da Lapa, macumbeiro e catimbozeiro, malandro e letrado, pertence aos *bas-fonds* e a alta sociedade. Não há por quê escolher uma só direção” (AUGRAS, 2009, p. 49).

No caso da Religião Xukuru do Ororubá, Zé Pilintra é concebido como um mestre “Encantado” que vem prestar ajuda aos índios em momentos de muitas dificuldades e tensões, em “trabalhos pesados”. Registramos o “Encantado” pela primeira vez em um transe com o Pajé “Seu Zequinha”, durante o V Encontro Urubá Terra em novembro de 2017, na Aldeia Vila de Cimbres.

Segundo o antropólogo André Ricardo de Souza (2011), os baianos são mestres, “Encantados” que surgiram na gira de Umbanda em decorrência das migrações nordestinas para São Paulo nas décadas de 1950 e 1960. O nordestino era uma pessoa à margem da sociedade, considerado analfabeto e inferior, porém forte e resistente à miséria e à pobreza, um guerreiro no mundo descarnado.

Para Lísias Negrão (1996, p. 216), os Baianos vão aparecer na Umbanda Paulista como especialistas em cura, na solução de conflitos amorosos e outras demandas: “fala com sotaque e gírias nordestinas, sobejamente conhecidos de nossas populações, periféricas ou não, com apenas um ou outro regionalismo menos conhecido”. Muito influenciada pelo Espiritismo, esta Umbanda vai justificando a evolução dos Baianos à ondição de padres, médicos ou cientistas, baseado na teoria da reencarnação.

Na Umbanda, o Baiano foi considerado um “guia” que trabalha tanto na esquerda quanto na direita. Tem um pé na magia afro-indígena e no racionalismo espírita e cristão. Cada Umbanda tem um gradiente de trabalho para suas entidades. No geral, o Baiano apresenta-se em transe como uma entidade que trabalha para desfazer feitiços, macumbas, magias maléficas e trabalhos pesados. Por isso, transita pela Quimbanda em meio a exus e pombagiras (SOUZA, 2011).

No Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá, os “Encantados Mestres Baianos” são especialistas em desfazer os catimbós enviados por outrem para prejudicar os índios. Registramos o transe nos Terreiros da Sucupira e Boa Vista, sempre acompanhados na sequência pelos “Encantados Marinheiros”. Na Umbanda paulista, os “Marinheiros” “[...] são alcoólatras e mulherengos. Descem já bêbados, recebem seus chapéus característicos e continuam a beber”. Nos Terreiros de Ritual Xukuru, esses “Encantados” não usam chapéu de marinheiro ou roupas especiais. Os médiuns em transe apresentam-se cambaleantes, usam o cachimbo ou o cigarro, às vezes chapéu e não fazem uso da cachaça, uma vez que no Ritual Sagrado é extremamente proibido.

Abaixo transcrevemos um dos pontos mais cantados para os “Encantados Baianos”:

Quadro 23 – Híbridação do Ponto dos Baianos do Ritual Sagrado com o Ponto dos Baianos da Umbanda.

Ponto de Umbanda	Ponto do Ritual Sagrado
Ponto dos Baianos	Ponto dos Baianos
Vamos baianada	Bahia terra de coco
Dançar o catimbó	de azeite de dendê
Amarrar os inimigos	A água do coco é doce
Na pontinha do cipó	Eu também quero beber

Amarrei, amarrei Amarrei e dei um nó Amarrei os inimigos Na pontinha do cipó	Vamos baianar Desmanchar o catimbó Amarrar os inimigos na pontinha do cipó Eu só trabalho desmanchando o catimbó Amarrar os inimigos na pontinha do cipó Oi pisa, pode ir desmanchando o catimbó Amarrar os inimigos na pontinha do cipó.
(CIESF, 2018).	Terreiros da Boa Vista e Sucupira (2017).

Apresentamos neste capítulo os processos de hibridações religiosas vivenciados pelo povo Xukuru do Ororubá na configuração da Religião do Ritual Sagrado. O transporte e a comunicação, forças técnicas da modernidade, contribuíram para a “cultura em fluxo”, favorecendo as hibridações interculturais, interétnicas e inter-religiosas na retomada da Religião Indígena.

O Panteão da Encantaria Xukuru do Ororubá apresenta-se híbrido, inclusivo e dialógico, favorecendo a coexistência e ou reelaboração mítica de várias divindades de outros sistemas simbólicos como orixás, mestres e mestras, santos e santas, os quais trabalham pela orientação e proteção do povo.

No capítulo seguinte, descreveremos a história do Terreiro da Aldeia Sucupira, analisando a organização e a celebração do Ritual Sagrado, onde destaca-se a presença dos “Encantados Boiadeiros e Vaqueiros”, uma vez que essa região do “Agreste” é caracterizada pela estiagem e criação de bois e muitos índios trabalharam nas atividades de criação de gado.

CAPÍTULO IV – O TERREIRO OU OURICURI DO RITUAL SAGRADO NA ALDEIA SUCUPIRA

A Aldeia Sucupira está localizada na chamada região “Agreste” no território indígena, sendo caracterizada pela predominância da vegetação da Caatinga. Com uma “paisagem dura, angulosa e trágica” (BASTIDE, 1959, p.78), toda a região foi bastante castigada por uma seca que durou seis anos. A vegetação voltou ao aspecto esverdeado a partir de março de 2017, quando as chuvas encheram os barreiros e a Barragem Ipaneminha. Na Aldeia Sucupira, o clima é seco e, no verão, a temperatura oscila entre 37 e 42 graus.

O índio José Jorge de Melo, que é a liderança na Aldeia Sucupira e do Terreiro na Sucupira, conhecido como “Dezinho Jorge” ou “Seu Dezinho”, informou que atualmente a referida aldeia é habitada por 275 famílias que vivem da agricultura tradicional e umas poucas criações de animais.

Em entrevista, o Vice-Cacique “Zé de Santa” evidenciou o fundamento central da devoção à “Natureza sagrada” para os índios Xukuru do Ororubá. As plantas medicinais e as árvores, no caso a Sucupira, possuem um dono e têm um significado mítico muito forte para os índios participantes do Ritual Sagrado. A raiz, as folhas e a madeira dão força e sustentação mítica aos índios do Terreiro da Sucupira.

Sucupira, o Terreiro da Sucupira, o que é isso, né? Um pé de árvore, madeira de lei... Como é que Sucupira tem a ver com a religião? Na nossa visão, nos nossos antepassados, na visão do Pajé, ...dos que fazem parte dessa formação com o Pajé, né!... A Sucupira ela tem um dono. Toda árvore ela tem um dono que cuida daquela árvore pra ela crescer... Os mais velhos que tem... o dom de receber os ‘Encantados’, eles não cortam um pé de árvore ou não tiram o pé de árvore ou não tiram as cascas de pau daquela árvore se ele não pedir licença pro dono daquela árvore... ‘Me dê licença pra eu tirar uma casca pra fazer um remédio, fazer um chá’ (SANTOS, 2017).

Para tratar sobre o espaço sagrado, “Seu Dezinho” prefere nomeá-lo de “Ouricuri da Sucupira” porque foi criado nesta “tradição”, mas não se importa que seja também nomeado por “Terreiro da Sucupira” para alinhar o nome com os outros espaços sagrados no território indígena Xukuru do Ororubá.

4.1 O Surgimento do Terreiro na Aldeia Sucupira

A fotografia a seguir apresenta a imagem do Terreiro na Aldeia Sucupira. Observa-se que o espaço sagrado foi aberto dentro da mata, afastado do núcleo de moradias. O solo é de areia, caracterizado por um traçado irregular e inclinado, ainda apresenta uma vegetação esverdeada após sete anos de seca na região. Na parte central da imagem, encontramos o Peji, uma espécie de cabana com a base feita de pedra e barro e coberta de palha. A liderança “Seu Dezinho” encontra-se posicionado do lado esquerdo, orientando um dos participantes para a abertura da celebração do Ritual Sagrado

Fotografia 23 – Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

O mito fundante do Terreiro da Sucupira iniciou com a família dos “Jorge”. Anterior às retomadas (1990), “Seu Dezinho” afirmou que seu pai Manoel Jorge de Melo foi o primeiro índio a encontrar a “Árvore Sucupira” e as “Caboclinhas” conhecidas como “Encantadas Tapuias”. Segundo “Seu Dezinho”, as “Encantadas” utilizam no Ritual Sagrado o tronco da Sucupira para “transitarem” por meio dos médiuns entre o Terreiro e o “Mundo dos Encantados”.

O Terreiro da Sucupira ele tem uma história longa, uma história do meu pai. Era do meu pai. Quando foi pra gente começar pra abrir o Ouricuri lá, a gente já tinha uma história dele. Dali do tronco da Sucupira onde hoje é

nosso Ouricuri. Meu pai, andando naquela mata, ele, um dia e outro não, ele descia naquela mata para procurar, pra procurar uns animais que ele soltava ali. E um dia, ele desceu e quando ele chegou no tronco da Sucupira, amarraram ele. As caboclinhas (trouxeram) com cipó ali. E deu trabalho, e ele demorou a chegar em casa. Demorou, uma irmã minha foi atrás, quando ele chegou e disse: ‘Eu estou enlilhado aqui!’, ‘Eu estou enlilhado’! Ela foi, quando chegou lá, disse: ‘Pai não tem, não tem não. O senhor tá todo enlilhado mesmo! O senhor tá enlilhado’. E ela conseguiu, pedindo força a Deus, conseguiu desilinhar ele (MELO, 2017).

Na fotografia do Peji, na página anterior, é perceptível verificar que o altar foi construído preservando a árvore Sucupira dentro dele. “Seu Dezinho” e os outros índios tem o maior cuidado com ela, pois recuperou-se após um longo período de estiagem. A “árvore Sucupira” é o núcleo da história do encantamento, comunicação, poder e moradia dos “Encantados de Luz” deste Terreiro. “Seu Dezinho” afirmou: “O índio que crê ele tomba, mas não cai. Ele crê nos seus ‘Encantados’. Ele crê em mãe Natureza, ele tomba, mas não cai” (José Jorge de Melo, “Seu Dezinho”, liderança da Aldeia Sucupira, 2017).

Segundo Canclini (2015, p. XXVIII), no processo histórico brasileiro, os encontros interculturais possibilitaram o fluxo de “crenças e rituais” originando processos de “dupla ou tripla pertença religiosa”, como “[...] por exemplo, ser católico e participar também de um culto afro-americano”. Porém, no caso Xukuru do Ororubá, os processos de mesclas de símbolos étnicos ou religiosos ocorrem simultaneamente em meio a processos sociais e políticos de retomadas de terras e de direitos que motivaram os indígenas a enfrentarem os poderes hegemônicos constituídos. Nestes enfrentamentos de disputa pelas terras e pelo direito de sobrevivência, foram as retomadas estratégias políticas, sociais e religiosas fundamentais para a organização e mobilizações dos indígenas por direitos.

Destacamos neste cenário, o Terreiro da Aldeia Sucupira, onde os índios ultrapassaram simbolicamente os “arames rígidos” (CANCLINI, 2015) e também os arames farpados reais das cercas do poder oligárquico. Os índios demonstraram por meio das mobilizações e estratégias das retomadas que poderiam deixar esses “arames caídos” (CANCLINI, 2015) nas terras em mãos dos fazendeiros, apontando para o começo da expulsão dos invasores nas terras da Serra do Ororubá. “A luta entre classes ou entre etnias é, na maior parte dos dias, uma luta metafórica. Às vezes, a partir das metáforas, irrompem lenta ou inesperadamente práticas transformadoras inéditas” (CANCLINI, 2015, p. 349).

Como afirmou Canclini (2015), não é o resultado final da hibridez o processo intercultural que interessa ao antropólogo, mas a compreensão de como os processos de hibridação possibilitou pesquisando o Terreiro da Sucupira “tornar este mundo mais

traduzível, ou seja, convivível em meio a suas diferenças, e a aceitar o que cada um ganha e está perdendo ao hibridar-se” (CANCLINI, 2015, p. 11).

Para as retomadas das terras das fazendas que pertenciam aos índios na Aldeia Sucupira, houve um esforço e trabalho de organização muito grande por parte dos indígenas. O processo foi liderado pelo Cacique “Xikão” e os irmãos João Jorge e Dezinho Jorge. Toda a organização das retomadas eram iniciadas primeiro com a abertura do espaço sagrado na mata, com o Terreiro de Ritual Sagrado. Com a ajuda dos “Encantados de Luz”, os índios planejavam as ações de retomadas das terras.

Dezinho Jorge relatou como foi o início da retomada e o processo de “reativação” do espaço sagrado do Terreiro da Sucupira:

Há algum tempo, a gente começou o movimento da luta. [...] Começou ‘encaminhando’ e um dia ‘Xikão’ disse: ‘Vamos abrir o Terreiro em Sucupira!’ É... Os outros índios quando a gente falou, convidou pra gente ir abrir o Ouricuri, descobrir o Ouricuri, criaram medo. Então nesse dia, primeiro dia que foi pra abrir lá. Fui eu, meu irmão João Jorge, Maria minha irmã, é... um índio velho chamado Zé Preto... Zé Pereira, José Pereira. Nós fomos as primeiras pessoas que a gente conseguiu. A gente descobriu quando a gente chegou no pé da Sucupira, onde hoje é o Ouricuri era um ninho de cipó. E o irmão era, ele era muito experiente e ele me chamou, e ele falou: ‘Dezinho, sabe me dizer o que significa aqui esse bolo de cipó?’ Eu digo: ‘Sei.’ Eu digo: ‘Não corte!’. Eu digo: ‘Aqui é a ‘Morada dos Encantos’, num corte ele, não! Deixe! Deixe esses aí, a gente vai trabalhando aqui ao redor, vai descobrindo e a gente vai ter esse Terreiro de uma vez, que nós vamos ter licença de manter no papel porque vai vir gente aqui pra dizer, natureza aqui pra dizer pra gente, e esse cipó aqui nós vamos ter quem venha cortar pra modo a conta pra gente fazer. Que a gente vai abrindo. Nesses dias de sol, chegou lá, e a minha mulher Lourdinha que estava junto com a gente, a gente descobriu mais ou menos uns seis metros só. Mas de tarde já dançamos o Ritual, só a gente. Já dançamos, aí já foi aparecendo (...) No outro sábado já tinha mais gente. Gente! Povo chegando! Antes, já abriu mais espaço. Com quatro semanas a gente aumentou ele no limite que hoje ele é. E a gente foi ‘arrudiando’ até o (...) e a gente foi descobrindo o tronco da Sucupira. Foi descobrindo e limpando. Descobriu, e não sei nem contar... como... nem arrancamos o cipó, nem foi cortado de foice?! Não. E nem nós botamos enxada com eles. E quando foi no outro sábado, na frente, eles estavam tudo soltinho, tudo soltinho. Digo: ‘Deixa eles aí. Deixa eles aí. Que quando ele murchar...’. Eu fui puxando eles devagarzinho, puxando eles... Medalha chegou, aí Medalha veio... Veio um guerreiro que... ele foi assassinado pelo (...) (...) do tenente. Profundou também lá no final com a gente, começou a luta junto com a gente também da mata lá do Terreiro de lá. (MELO, 2017).

O Terreiro da Sucupira foi o primeiro espaço sagrado “reativado” após o Terreiro de Pedra d’Água. Na chamada pelos índios região “Agreste”, a Aldeia mais próxima da Sucupira

é a Vila de Cimbres. João Jorge e “Seu Dezinho” foram chamando os índios, de onde veio o gaiteiro do Ritual Sagrado “Seu Medalha” e outros que até hoje estão no Terreiro, como o Bacurau “Seu Silva”. Por isso, estes índios frequentam o Terreiro da Sucupira e também o Terreiro de Jatobá, na Aldeia Vila de Cimbres.

E fui chamando, fui chamando os índios, e os índios foram vindo, foram começando a pegar gosto na história e foram vindo. Vila de Cimbres não tinha Ouricuri e eles não sabiam o que era Ouricuri em Vila de Cimbres. Eles só pisavam de ano em ano na frente da Igreja. Essa é a verdade. (...) Vila de Cimbres vinha o pessoal de lá, vinha todo o sábado lá pra casa. Todo o sábado eles iam lá pra casa e a gente começava o Toré ali. A gente começava cedo, uma hora da tarde e puxava pras cinco e meia, seis horas da noite. Esse era os horários da gente está puxando o nosso Ritual ali. Muito tempo, muito tempo depois, com uns sete, oito anos na frente, foi depois, que foi descoberto o ‘Jatobá’ lá em Chico Jorge. Muito tempo na frente foi descoberto (MELO, 2017).

Para “Seu Dezinho”, não basta ter uma “carteira de índio” para atestar a identidade étnica, mas viver a sociedade “tradicional”, os hábitos e costumes, participar do movimento indígena, nas mobilizações pela garantia das conquistas e “tradições”. Por ser uma liderança, preocupa-se com a continuidade do Terreiro na Sucupira, porque foi dele que partiu toda história de conquista na Aldeia Sucupira dos direitos às terras para sobrevivência com dignidade. Foi “pisando com os pés o Toré” e cantando os pontos do Ritual Sagrado que os Xukuru “abalaram os Encantados de Luz” e conseguiram “levantar a Aldeia Sucupira”.

A Religião Indígena Xukuru é uma aglutinadora de forças míticas que mobilizam os índios nos processos de tomada de decisões políticas. Os “Encantados de Luz” são reverenciados e consultados sobre as questões pertinentes a cada aldeia. Todos os anos, no período da Assembleia Xukuru realizada de 17 a 20 de maio, os “Encantados” apresentam-se em transe por meio de médiuns em todas as sessões diárias de abertura dos trabalhos no evento.

Sucupira, (...) esse Ouricuri, daí foi que partiu toda nossa história. Onde partiu toda nossa garantia, (...) toda nossa fortaleza, então partiu daí, porque daí onde foi a verdade que a gente é indígena. A gente tem um conhecimento, a gente tem grande missão com a luta. E onde tem o Terreiro de Ouricuri tem indígena. E onde tem um Terreiro de Ouricuri tem força, e uma Aldeia que ela não é conhecida com Ouricuri dentro... tem indígena, tem. Tem índio? Tem. Índio de cadastro pela saúde, pela educação, mas a crença, costume e tradição, não. Porque essa aqui é a verdade, isso aqui é que ensina aos índios. Isso aqui é que dedica aos índios. É que ensina (...) a caminhar, nossa viagem. O índio vai na mata, consulta a natureza, viu um

‘Encanto’... Pode ser uma criança de sete anos, pode ser uma criança de onze anos, ele vai dizer ‘dá! Não dá!’’. Ali a gente já sai concentrado, a natureza vai indicar a gente como é. Então, a partir do momento que ele criou o nosso Terreiro Sagrado em Sucupira pra gente, abriu, foi... a gente vivia com suor no rosto. Então abriu pra gente, o povo de Sucupira. Abriu, abriu todos espaços. Os dois Terreiros mais antigos daqui de dentro: Sucupira... (vamos lá). Pedra d’Água e Sucupira, que um dia o Pajé estava lá e o Pajé disse: ‘As forças cruzam! As forças cruzam! De lá pra cá e daqui pra lá. Daqui pra lá e de lá pra cá.’. Disse: ‘As forças cruzam!’ (MELO, 2017).

Quando João Jorge, liderança do Terreiro e irmão de “Seu Dezinho”, faleceu em decorrência de problemas cardíacos, o seu filho não assumiu a liderança do Terreiro na Sucupira. Logo, “Dezinho Jorge” assumiu a “obrigação”. Passados mais de 10 anos da morte do seu irmão, está preparando o seu neto Raoni Melo da Silva por orientação dos “Encantados de Luz” para aprender todas as funções no Terreiro. Atualmente, o escolhido é um Bacurau que “puxa os pontos” e lidera o Toré.

Eu tenho o meu neto. Tenho o neto mais velho, ele já está sendo educado no meu rumo. O rumo da luta, o rumo do movimento da luta. Hoje se eu, se eu “enfraquecer” hoje, não “dé” pra eu dar uma continuidade no movimento, ele lá tá pronto. Ele já segue o rumo. Ele já chega em qualquer, em qualquer outro lugar aí. Ele já, ele faz essa obrigação que eu faço em qualquer espaço, qualquer lugar. Então, pra isso outros indígenas, eu acredito que deve fazer o mesmo rumo aonde tem Ouricuri. Ele deve fazer o mesmo rumo então e educando. Porque hoje eu estou aqui, agora amanhã quem sabe se eu estou aqui é Deus, né? Eu, eu me indo, eu já deixo uma pessoa pra seguir o meu rumo, pra seguir o meu caminho. E na frente, ele já deixa outra pessoa também. O rumo dele pra seguir a mesma linha e se acontecer, eu sei que eu estou aqui hoje, agora amanhã quem sabe é Deus e eu não deixar ninguém aqui, aqui ‘arreia’. Acabou, acabou aqui, não tem indígena. Tem indígena? Sim! Pela uma educação, pela uma saúde, mas declarado. E procurado nas verdades? Não! (MELO, 2017).

Um dos grandes desafios para o povo Xukuru do Ororubá é preparar jovens para assumir os cargos de liderança na organização social, política e religiosa. Observamos no Terreiro da Sucupira um esforço grande de “Seu Dezinho” para dar continuidade à tradição religiosa. O neto Raoni Melo é a esperança “plantada” para que o Terreiro de Ritual não “arreie”, pois, para “Seu Dezinho”, o índio “sem Terreiro, sem jurema, sem pau, sem mel, sem flor, não é nada”.

4.2 A retomada das terras na Aldeia Sucupira

As retomadas das terras no território Xukuru ocorreram entre os anos de 1990 e 2009. O índio João Jorge de Melo, “Seu Dezinho”, foi forjado no processo das retomadas, no enfrentamento dos invasores das terras indígenas. A liderança participou de inúmeras retomadas, destacando-se o processo em Caípe (1992), Tionante (1997), Vila de Cimbres (2002), Guarda (final de 2001) e Sucupira (2004) (ALMEIDA e MARIN, 2012, p. 08).

Afirmou “Seu Dezinho” que, antes de qualquer processo de retomada, os “Encantados de Luz” eram consultados, pois deles emana o poder que fortalece os índios em ações tão arriscadas. Nas mobilizações pela demarcação das terras, foi “derramado sangue Xukuru” e de seus aliados.

Primeira coisa que a gente sentia e hoje a gente sente novamente é, do lado da gente, a força que quando a gente chegava nas retomadas, que a gente chegava numa porteira. Eu fiquei muito em pé de porteira, ficava em pé de porteira. Segurando lá nas porteiras, lá segurando numa segurança lá. Ali eu estava me sentindo seguro porque estava confortado com os ‘Encanto de Luz’ e estava protegido pelas orações dos nossos mais velhos. Nós lá, e nossos mais velhos fazendo as orações pra proteger todos nós. Porque nós temos pessoas aqui dentro de Xucuru que segura todos nós com oração. Lá em ‘Dona Zenilda’, a mãe do Cacique Marcos, a gente dentro das conquistas e ela segurando e ainda hoje ela segura essa força pra onde a gente vai. Onde a gente está ela mantém aquela segurança dela, pela responsabilidade que ela tem (MELO, 2017).

A retomada da “Aldeia Caípe” foi muito difícil. Mas, sob a força dos “Encantados de Luz” e Mãe Tamaim, “ninguém segurava os índios”. Desta retomada, o grupo foi para “Tionante”, onde tinha um fazendeiro famoso pelo uso da violência, mas “nada parava os índios”. “Seu Dezinho” narrou que, na sequência das retomadas, a mais difícil foi a “retomada da pista”, porque os índios impediam as pessoas de cruzarem o território indígena.

A retomada perigosa, outra, foi a da pista. A gente (...) porque o quase um ano dessa pista que cruza de Pesqueira até o final da Paraíba aí passa em Vila de Cimbres. E lá, então, o Cacique marcou com um grupo lá embaixo, lá na entrada de Pesqueira. Ali no ‘Papa’ e eu mais meu irmão, a gente ficou com um grupo aqui na Lagoa. Um grupo de gente grande ali. A gente colocou uma corda, do canto da pista ao outro... lá... Perigoso! A gente ‘topava’ pessoas que, é, que reclamavam, falava aborrecido, falava brabo, ‘aperreado’, mais eu chegava e dizia: ‘Ói, vocês sabem que vocês tão aqui dentro de uma área indígena, aqui é uma área que vocês... Vocês sabem onde é que está?’ A pessoa dizia: ‘Não sei!’, ‘Está dentro de uma área indígena! Eu estou mostrando isso aqui. Isso aqui, todo lugar acontece retomada e acontece bloqueio, então isso aqui hoje está bloqueado’. E com isso a gente

manteve, segurou e não teve um conflito de nada com a gente porque, aí... seguramos na palavra, pra isso hoje tudo nós tem que ter fé e crer... (MELO, 2017).

Na retomada da Aldeia Guarda, os índios da Aldeia Sucupira tiveram problemas com o Padre José, representante da Igreja Católica Romana, que não apoiava as retomadas. No relato abaixo de “Seu Dezinho”, percebe-se a mobilização dos índios contra as estruturas políticas e econômicas que oprimiam os indígenas. Somente com a estratégia das retomadas foi que os índios Xukuru do Oroubá pressionaram a FUNAI e o Estado brasileiro para efetivar e registrar oficialmente a demarcação das terras indígenas.

[...] uma com o padre, com um grande desvio, ali, foi José, dentro do ‘Guarda’. E eu saí daqui pro ‘Guarda’ de manhã e quando eu cheguei lá já estava numa retomada lá. Já tinha retomado outra lá, uma fazenda lá, dentro do ‘Guarda’. E eu liguei pro Cacique Marco: ‘Cacique Marco, apareça aqui com urgência que já retomaram, é... um grupo de Vila de Cimbres retomou a fazenda de doutor Adagio. Ela são dois mil quinhentos e setenta e cinco hectares de terra. E o Cacique Marcos chegou, quando foi meia noite a gente fechou a fazenda. Agora, isso a gente sem nada, sem proteção de FUNAI, sem ajuda de ninguém. Então nós com a coragem e a cara, e a gente enfrentou. Isso, eu entrei no pé dessa porteira era meia noite e meia, mais cento e cinquenta homens e Marco ficou com uma parte do grupo que tem dentro da fazenda lá. Isso nós fomos pra um ano e meio lá. Um ano e meio segurando, e isso nem tinha o que a gente comer. E dia que tinha um bocadinho de feijão, um bocadinho, mas a gente venceu as batalhas. Dia que tinha um café pra tomar, tinha uma misturinha e dia que só tinha o café e não tinha uma mistura pra botar pros indígenas, mas nunca ninguém desistiu da luta porque a gente estava em cima de pegar o que era da gente. Essa é a história que eu tenho pra lhe contar (MELO, 2017).

Almeida e Marin (2012) afirmaram que a primeira retomada na área que corresponde à Aldeia Sucupira foi na Fazenda de Abel em 1999. Após o atentado contra o Cacique Marcos em 2003, foram retomadas as Fazendas de Lulu Neto e Josafá Siqueira em maio de 2003. Em entrevista, “Seu Dezinho” afirmou que a última retomada de terras ocorrida na Aldeia Sucupira foi no terreno de Marcelo José Rafael em abril de 2004. A área da fazenda correspondia a 170 hectares de terra: “nós fechamos aqui dentro de Xukuru. Nós sofremos muito”.

4.3 A liderança João Jorge e o encantamento no “Caboclo Tunaré”

Fomos convidados para o aniversário do Terreiro da Sucupira que ocorreu no dia 18 de novembro de 2017. “Seu Dezinho” afirmou que o Terreiro estava completando 27 anos,

tendo sido aberto em 1990 sob o comando de João Jorge. “Nós começamos com cinco pessoas. Quando foi com oito dias, oito dias, já estava caprichado. Quinze dias aqui não cabia de gente” (MELO, 2017).

Em entrevista, “Seu Dezinho” relatou que, em 14 de outubro de 2017, fez dez anos da morte do seu irmão. Aproximadamente após sete meses, “Seu Dezinho” assumiu a responsabilidade de liderança na Aldeia e no Terreiro de Ritual Sagrado da Sucupira. “Alguns objetos rituais foram com ele, outros eu mantenho guardado em minha casa como o maracá e a borduna” (MELO, 2017).

Em entrevista, o Bacurau “Seu Silva” explicou que João Jorge era uma liderança forte e muito querida por todos. Dizia sempre a verdade. “Aconselhava, era bom! Ave Maria! Bom demais!” (SILVA, J. 2017). O entrevistado ainda informou que João Jorge transformou-se em um “Encantado de Luz” e que visitara o Terreiro da Sucupira através de uma médium, mas era rara a sua “aparição”. O fenômeno ocorre apenas em ocasiões especiais para pouquíssimas pessoas. Em entrevista, “Seu Silva”, com os olhos lacrimejando, afirmou: “João Jorge, mesmo já está. Foi um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, ele já está. Assim um mestre, uma liderança. É o mestre Rei do Ororubá. João Jorge mandava em todo mundo aqui” (SILVA, J. 2017).

João Jorge faleceu em decorrência de problemas cardíacos. Ele “encantou-se” e vem do “mundo dos Encantados” para comandar o povo da Sucupira, metamorfoseado no “Encantado Caboclo Tunaré”, como afirmou “Seu Dezinho”.

O índio Átila Frazão frequentou muito na infância e adolescência o “Ouricuri na Sucupira”. Em entrevista, referiu-se à figura emblemática de João Jorge como aquela liderança que atuava de forma enérgica, buscando ajudar as pessoas na resolução dos seus problemas: “Ele cuidava muito do povo da Sucupira”.

O seu João Jorge era um homem de muita estima e o apreciava por demais. Cresci no Ouricuri da Sucupira vendo ele ali à frente presidindo e agora tornou-se um ‘Encanto’. Então percebo que, é... a pessoa que foi quanto... enquanto matéria aqui, ela no plano espiritual, ela tem também uma função direta. Pessoas que procuravam viver na justiça, procuravam ser muito respeitados e respeitar também os demais, então essa preocupação de proteção é o que caracteriza bastante os dois Encantos que eu conheço. Assim, de uma forma direta que foi até contemporâneo. Ora seu João Jorge, ora o Cacique ‘Xikão’, então para entender que é possível essa relação do ‘Encanto’ e que realmente existe (FRAZÃO, 2017).

O índio João Carlos relatou que frequenta, desde os sete anos de idade, o Terreiro da Sucupira. Informou que chega cedo e fica limpando o Terreiro, e sente logo a presença daqueles guerreiros e guerreiras Xukuru que lhe iniciaram no Ritual Sagrado: Maria Jorge, Chico Izídio, Tereza Jorge e principalmente João Jorge.

João Jorge pra nós ele foi um professor. Ele foi um pai, né!? Que Deus levou-o. Chegou o momento de ele ir e Deus levou. Deixou muita falta a nós, mas ele, antes de ele ir, ensinou muitas coisas... né!? Ele foi uma força, fortificou, fortaleceu pra nós. Mas hoje, eu sei a onde ele está, no reino da glória de Deus. Mas nós sente quando nós precisamos dele. Nós sente ele perto de nós. E aí ele sente, longe da gente demais, ainda sente. Ele é nosso pai, nosso guia. Guiai nossos passos! (BEZERRA, 2017).

Nos relatos acima dos entrevistados sobre a vida de João Jorge, observamos o reconhecimento da comunidade indígena no seu papel de liderança política e religiosa, pois trabalhou incansavelmente por muitos anos pelo povo Xukuru do Ororubá e especialmente pelo povo da Aldeia Sucupira. Por sua luta e dedicação na conquista dos direitos indígenas e na reativação e valorização do Ritual Sagrado, João Jorge ocupa o seu lugar no Panteão da Encantaria da Religião Indígena Xukuru do Ororubá.

4.4 A hibridação no Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira

Na consolidação dos sinais diacríticos da identidade étnica (BARTH, 2011), o povo Xukuru passou por diversos processos de hibridação cultural tensionados pela Modernidade com sua força tecnológica e de comunicação. Assim, nas fronteiras interculturais de mobilizações políticas e de conquistas sociais, ocorreram os (des) encontros com várias sistemas simbólicos religiosos, possibilitando a vários indígenas selecionar e ressemantizar práticas religiosas que fariam sentido para sua compreensão de mundo e nova reorganização da cosmologia dos antepassados Xukuru. Desta forma, concordamos com o pensamento de Peter Berger (2017, p. 156) quando afirmou que, em matéria de religião, o ser humano em sua maioria não a concebe através da lógica, e ainda existe na sua composição “um pluralismo de discursos religiosos nas mentes dos indivíduos e na sociedade”.

A fotografia a seguir apresenta as imagens de Padre Cícero e Nossa Senhora da Graça, cultuadas em um espaço sagrado nomeado de “toca” no Terreiro na Aldeia Sucupira. Assim, encontramos evidências dos processos de hibridações entre a Religião Católica Romana e o Ritual Sagrado. Observa-se que os beatos, santos e santas católicas foram hibridizados de forma dialógica nos Terreiros de Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá.

Fotografia 24 – Imagem de Padre Cicero e Nossa Senhora da Graça, Terreiro da Sucupira.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2013.

Conhecemos o Terreiro da Sucupira numa visita de campo realizada através do Instituto Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco. Na primeira observação participante realizada no Terreiro em 2013, encontramos no espaço sagrado na mata símbolos da “tradição” religiosa católica, como a fotografia de “Nossa Senhora das Montanhas” no Peji e ainda duas imagens junto a uma árvore com oferendas. Uma era de Padre Cícero¹⁰⁸ e a outra de Nossa Senhora da Graça. Neste mesmo dia, presenciamos a manifestação do Orixá Ogum através de uma médium comunicando-se dentro do Terreiro de Ritual Sagrado.

4.5 “Nossa Senhora da Graça” no Terreiro da Sucupira: dupla pertença religiosa e diálogo inter-religioso

A Aldeia Sucupira está localizada próxima à Aldeia Guarda, onde está situado o “Santuário de Nossa Senhora da Graça”. Registramos entre os índios que participam no Terreiro da Aldeia Sucupira uma forte devoção à “Nossa Senhora das Montanhas, a Mãe Tamaim”, mas também à “Nossa Senhora da Graça”, pois existe um “ponto de força” ou

¹⁰⁸ Lísias Negrão (1996, p. 154) em sua pesquisa sobre a formação do campo religioso da Umbanda em São Paulo, encontrou no Bairro de Santo Amaro no “Templo Espiritual de Umbanda Pai Velho”, a Mãe de Santo “Dona Nega” que cultuava a imagem de Padre Cícero.

“toca” dedicado à santa, que apareceu para duas meninas no Sítio da Guarda em agosto de 1936 (NEVES, 1999; QUÉRETTE, 2006).

A fotografia a seguir apresenta a imagem da devoção dos índios participantes do Terreiro de Ritual Sagrado da Aldeia Sucupira, “Seu Silva” e “Jorge Frazão”, realizando a caminhada em devoção à Nossa Senhora das Graças durante a festa do Santuário em agosto de 2016, na Aldeia Gurada.

Fotografia 25 – Santuário de Nossa Senhora da Graça, devoção do Terreiro da Sucupira.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2016.

Em 1936, surgiu o Santuário com a aparição da santa às duas meninas. Na narrativa mítica coletada pela antropóloga Letícia Quérette (2006), a Vila de Cimbres estava sob a ameaça de invasão do bando de Lampião, quando muitos índios refugiaram-se no Sítio Guarda. No dia 06 de agosto, a santa apareceu para as meninas Maria da Luz e Maria da Conceição. Durante as outras aparições, o pai de Maria da Luz pediu para a menina perguntar quem era a “aparição” e o que desejava. A menina recebeu a seguinte resposta: “Eu sou a graça”, e informou que estava ali para avisar sobre os três castigos enviados por Deus.

Maria da Luz entrou na Congregação das Damas Cristãs e tomou o hábito religioso adotando o nome de Irmã Adélia. Em 1985, a freira quebrou o silêncio após saber que estava doente com uma grave enfermidade. Durante a comemoração dos 70 anos da aparição, em uma entrevista, falou sobre os três castigos anunciados pela santa:

Ela falou muita coisa. Se fizesse penitência e oração não havia os castigos que deveria vir. Era Lampião, a Guerra da Espanha e o Comunismo em Recife. Mas, Nossa Senhora não quis. Tirou esses castigos, porque tinha muita pena dos anjos... dos índios que não tinham onde ficar. Todo mundo reclamava por eles. Todo mundo queria tomar a terra deles, como tomaram. Mas ela deu essa terra a eles (NOSSA..., 2006).

Irmã Adélia foi supostamente curada por Nossa Senhora da Graça com a erva “zabumbinha”. A freira realizou no Santuário um trabalho de peregrinação e assistência social até 2002, quando as atividades foram suspensas pela Diocese de Pesqueira, após os conflitos envolvendo os índios Xukuru e os representantes da Igreja Católica Romana. Assim, o bispo de Pesqueira decidiu suspender as celebrações no Santuário. Posteriormente, em 2004, foi construído e inaugurado um novo santuário ao lado do Cruzeiro na cidade de Pesqueira. Como resultado dos embates religiosos, os fiéis e romeiros ausentaram-se da festa na Aldeia Guarda (QUÉRETTE, 2006).

Em 2015, observamos a Festa de Mãe Tamaim na Aldeia Vila de Cimbres. O Padre Francisco falou da importância também de observar a Festa de Nossa Senhora da Graça, uma vez que muitos índios participantes do Ritual Sagrado também são devotos e frequentavam a festa.

Em agosto de 2015, acompanhamos a procissão da capela de Santa Luzia na Aldeia Cajueiro até o Santuário na Aldeia Guarda. O gaiteiro “Seu Medalha” tocou as músicas para a partida do cortejo. Na capela, não houve o Toré. A procissão percorreu um trajeto de três quilômetros, acompanhada por um grupo de 50 pessoas. O Padre Francisco comentou que a baixa frequência na procissão ainda era reflexo dos conflitos relacionados à proposta de ampliação exagerada e controversa do Santuário que envolveu os antigos representantes da Igreja Católica Romana e o povo Xukuru do Ororubá.

Pra vocês terem uma ideia, só estacionamento pra carro era 5.000 carros, redes de hotelaria, eles queriam fazer uma Aparecida do Norte, no nosso território, coisa esta inconstitucional, porque a constituição brasileira não permite que se façam projetos desse porte dentro das áreas indígenas (MARCOS LUIDSON, apud NEVES, 2005a).

Em agosto de 2016, fomos ao Santuário com o objetivo de analisar a apresentação do Toré pelos índios da Aldeia Guarda e o diálogo inter-religioso com os visitantes e devotos católicos romanos. Como fomos informados de que não haveria mais a procissão, chegamos às 10:00 hs na esperança de apreciar o Toré. Aproveitamos para percorrer o caminho e subir os degraus até onde a Santa apareceu. Depois, descemos para assistir à celebração da Missa,

na qual estavam presentes apenas duas comunidades católicas: uma veio da cidade de Surubim e a outra do Recife, às 5:00 hs da manhã. Estavam presentes pouquíssimas pessoas de Pesqueira e uma representação mínima dos índios Xukuru do Ororubá. No ano anterior, a missa foi bem mais assistida.

O Padre Francisco proferiu uma homilia durante a celebração da Missa, conclamando os presentes para a abertura ao diálogo entre os visitantes, romeiros e devotos com os índios Xukuru do Ororubá, pois os indígenas nunca proibiram a entrada de nenhum visitante no Santuário de Nossa Senhora da Graça. Dizia o religioso que era importante lembrar que foi o Bispo de Pesqueira, Dom Bernardino Marchiό, quem retirou o “Santíssimo da Capela” no início dos conflitos e fechou o espaço para a liturgia (QUÉRETTE, 2006).

Então nós vemos aquele preconceito que até hoje perdura. Pessoas que chegam aqui, ainda parecem que é a mesma coisa. Dizendo: os índios não querem, os índios não deixam. Eles nunca proibiram de fazer nada aqui. Porém, eles não vão deixar as casas deles pra que seja construído um novo. Porque eles entendem que o santuário depende dessa natureza. Se a gente derruba, se a gente destrói, não existe a força dos Xukuru, ela é tirada das matas. Para quem não entende a religiosidade do povo Xukuru, eles acreditam na força que tá dentro da mata. Porque pra eles, todo esse território, essa mata, é a morada dos ‘Encantados’. Você derrubando uma árvore dessa, você está derrubando um índio. Então não adianta pensar assim. Como eu escutei uma pessoa dizer hoje: ‘Parece que o rabo do demônio está aqui, porque a quarenta anos eu contribuo e não muda nada. Não vai mudar, isso aqui é a morada dos Encantados’. Os índios entendem assim, ou seja, aqui não vai ser construída uma nova Aparecida. Eles não permitem isso, porque é o território sagrado dos índios. Você derrubando uma árvore dessa, é como se você estivesse derrubando um índio na concepção deles. Isso é bonito de se ver, porque nos ensina que isso aqui é a morada dos ‘Encantados’, os índios entendem assim. Isso é bonito. A gente entende aqueles peregrinos. A gente teve que construir essa relação de amizade. A gente entende lá no início de 1936. Foi dando sua colaboração, seu tijolo. Mas o bispo anterior que assumiu aqui, brigou com os índios, e eles disseram: ‘nós não vamos sair, aqui moram os nossos antepassados’. Foi isso. Em 2007, quando eu assumi como seminarista, a gente se comprometeu em defender o Santuário e o povo Xukuru. Os índios daqui não são católicos não? Quem disse? Os índios daqui não aceitam que falem de Maria, porque Maria é mãe. E aqui dentro, não tem e não se aceita quem fale mal de Maria (Padre Francisco, homilia da missa na Aldeia Guarda, 2016).

Observamos o esforço por parte dos atuais representantes da Igreja Católica Romana e do Cacique Marcos Luidson em reavivar a Festa de Nossa Senhora da Graça, utilizando o diálogo intercultural e inter-religioso como instrumento de efetivação desta ação. Desde 2016, a divulgação do turismo religioso e a requalificação dos Santuários em todo estado de Pernambuco têm sido uma preocupação governamental.

É importante ressaltar que, quando não existe diálogo no encontro de sistemas simbólicos religiosos diferentes, o insucesso e os conflitos se estabelecem, pois sem o diálogo inter-religioso, sem a convivência e a coexistência pacífica, as religiões entram em colapso. A Religião Protestante que tentou instalar-se no território indígena não obteve boas experiências de diálogo intercultural e inter-religioso com o povo Xukuru do Ororubá. Em entrevista, o Pajé informou que a única Igreja Protestante que se estabeleceu na terra indígena não deu certo. “Botamos logo pra correr daqui. Essa história de que Maria não é santa! Aqui não! Outra coisa, se meteram a falar dos ‘Encantados’. Aqui não!”

Os descaminhos provocados pela ausência de diálogo inter-religioso por parte da representação de uma Igreja Protestante e os índios ocorreram devido às contestações míticas e teológicas dos religiosos às outras religiões professadas pelo povo Xukuru do Ororubá. O primeiro confronto provocado pelos protestantes foi o ataque teológico à origem divina e a negação de Maria como mãe de Deus. Já o segundo foi a demonização do processo de transe e comunicação entre os índios e os “Encantados de Luz”. O uso da estratégia de negação do outro é característica de um eu antidialógico, “[...] dominador, transforma o tu dominado, conquistado, num mero ‘isto’” (FREIRE, 2005, p. 192).

Raimon Panikkar (2007, p. 44), à semelhança da assertiva de Paulo Freire (2005), afirmou que “[...] sem diálogo, as religiões enredam-se em si mesmas ou adormecem nas amarras e naufragam”. “Seu Medalha” é o “mestre gaitero” que toca o memby (flauta), instrumento importantíssimo e indispensável na abertura das festas religiosas. A música tocada possibilita o contato com o “Mundo dos Encantados”. Em conversa informal, durante a Festa de Nossa Senhora das Montanhas (02.07.2017), “Seu Medalha” disse:

Como podem esses religiosos (protestantes) falar mal da mãe de Deus. Quem já se viu dizer que ela era uma mulher comum. De jeito nenhum. Não aceitamos isso. Mãe Tamaim é poderosa, protege os índios nas lutas, nas doenças. A gente botou eles pra correr daqui.

Encontramos na pesquisa realizada por Letícia Quérette (2006, p. 125), sobre o Santuário de Nossa Senhora da Graça, a entrevista de uma índia que corrobora com as afirmações do mestre gaitero: “Na Aldeia Cajueiro tinha uma igreja de protestante. Só que, os índios lá se aperriaram e até derrubaram é... deterioraram a capelinha (Ana, 52 anos, índia)”.

Segundo Pannikar (2007), o diálogo inter-religioso também é intercultural e político. Não existe diálogo com a negação da alteridade do outro. O diálogo com os povos indígenas

deve perpassar pelo reconhecimento do seu território, a compreensão e respeito à história do povo e a sua ancestralidade. Os índios Xukuru do Ororubá historicamente sempre reagiram à opressão e não aceitarão silenciar e submeterem-se às novas conversões ou reconversões religiosas.

Segundo o sociólogo Stuart Hall:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (HALL, 2002, p. 88).

Assim, diante de um quadro simbólico tão polissêmico e plural apresentado na Religião Indígena Xukuru do Ororubá, compreendemos que as identidades culturais não são rígidas e que a hibridação é uma marca diacrítica e cultural na formação da história do Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira.

4.6 As múltiplas pertencas do índio João Carlos, médium do Terreiro da Sucupira

João Carlos da Silva Bezerra, 32 anos, é professor de Artes da Rede Escolar Indígena, casado e pai de um índio. Participou de cinco retomadas, dentre as quais destacou a retomada da Aldeia Santana e da Aldeia Vila de Cimbres.

Nós, antes de nós fazermos uma retomada, nós fazíamos um momento de oração. Pedir força a Deus! Pedir força aos nossos antepassados que é os nossos ‘Encantos’, pra eles dá o conselho pra ver como é que nós vamos agir, né? Porque tinha canto, né? Que nós chegávamos nas retomadas, nós erámos recebidos na bala e nós não troca bala com ninguém. A única bala que nós trocamos é a força, pedindo força a Deus e proteção na força da oração, aonde nós vencemos todo o mal (BEZERRA, 2017).

João frequenta o Terreiro da Sucupira desde os sete anos de idade. Foi iniciado no Ritual Sagrado por João Jorge e aprendeu muito com Maria Jorge, Tereza Jorge, Chico Izídio e continuou o processo de iniciação com Dezinho Jorge.

A religião que nós temos aqui é a nossa religião indígena e a religião católica, né? Que nós convivemos junto, dentro dela, né? Mas ... é a religião mais forte que nós temos também é a religião indígena, aonde nossos antepassados ensinam saber pra nós seguir a nossa vida também. E também tem a religião católica, que aonde Deus acolhe todos nós e aonde nós vamos pedir força e proteção também a ele.

Bom, a religião sagrada pra mim, ela é uma força divina porque vem a força das matas, a força das pedras, a força dos ventos, a força das águas, né? E também a Jurema Sagrada, né? A Jurema Sagrada é a nossa força. As plantas medicinais aonde que dá a cura e o saber e fortificando cada matéria do nosso corpo, do nosso espírito (BEZERRA, 2017).

Durante a nossa pesquisa de campo na Festa de São João (2015, 2016, 2017), sempre observávamos um casal indígena entrando para assistir à Missa Solene na véspera do dia de São João na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas. O casal sempre estava vestido de branco e com a barretina na cabeça, toda ornamentada com flores brancas. O índio que participava na celebração era João Carlos e a senhora uma amiga filha de um mestre gaiteiro que “encantou-se” chamado “Dumão”. João tem uma obrigação, uma promessa. A “tradição” vem do gaiteiro que passou pra sua filha e que devido a um grave episódio ocorrido na sua vida, também passou a assumir esta “penitência”.

Bom! Essa promes... Essa penitência que eu tenho, eu trago ela de muitos anos... né? É... Na tirada da lenha de ‘Senhor São João’, que surgia antes que a tirada da lenha de ‘Senhor São João’ é a preparação, né? Aí, a preparação... Como é essa preparação? A preparação dessa, não pode ir pra velório, não pode ir pra enterro... né? Tem que está com o corpo puro. Não pode ter relação sexual, entendeu? Porque tem que está forte. E aonde eu me trajo diferente porque foi uma promessa que eu alcancei. Uma coisa difícil que eu passei na minha vida e pedi a ‘Senhor São João’... né? ‘Senhor São João’ ele é um orixá que é ‘Xangô’, o dono da justiça. Ele... E eu me torno... Me visto, nesse dia eu me visto todo de branco, né? Todo o meu terno branco, minha barretina enfeitada de flor agradecendo pela aquela graça que eu alcancei. E outra, assim, eu só vou na Igreja de ano em ano. Fora isso, só se for uma coisa... precisão mesmo de eu ir na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas. Mas uma promessa que eu tenho, a penitência que eu tenho à nossa Mãe Tamain e a ‘Senhor São João’. É um... um respeito a um orixá, um respeito a ‘Senhor São João’, que ele, ele é o dono do fogo, o dono da justiça, o dono da verdade. Aí tem o processo de rezas, de preparação de rezas de oração pra fortificar-se, né? Todo esse dia, esse momento pra nós é só oração, pedindo paz, proteção, prosperidade estamos abertos pra todo mundo, pra aqueles que moram dentro da aldeia e pra aqueles que moram fora da aldeia que veio visitar a gente, que nós também pede força e proteção pra eles e pra famílias (BEZERRA, 2017).

João Carlos ainda afirmou que, juntamente com a filha do gaiteiro “Dumão” e outros índios, é tarefa deles limpar, lavar e preparar a “Laje do Conselho” para o Ritual Sagrado, que é realizado a meia-noite.

É porque em noite de São João... Antigamente era a novena de ‘Senhor São João’. Hoje estão fazendo a missa, mas era novena. A mulher que, em noite de São João, ela só pode dançar o Toré ou no Salão ou na frente da Igreja, na

‘Laje do Conselho’ a mulher não pode dançar o ritual, só o homem (BEZERRA, 2017).

A fotografia a seguir apresenta a imagem da fogueira organizada após a Busca da Lenha em devoção a São João. Sempre é acesa às 18:00 horas no dia 23 de junho na frente da Igreja de Nossa Senhora das Montanhas. Em seguida, a missa começa às 19:00 horas e a dança do Toré ocorre após o término da celebração na frente da Igreja.

Fotografia 26 – Fogueira em devoção a São João, Aldeia Vila de Cimbres.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2016.

Alguns pesquisadores mencionaram a Festa de São João como a Festa de Caô ou Xangô entre os índios Xukuru do Ororubá. Durante os três anos assistindo às festas na Aldeia Vila de Cimbres e os Rituais Sagrados nos Terreiros de Pedra d'Água, Boa Vista, Sucupira e no Salão São Miguel, não registramos nenhum ponto cantado para o Orixá Xangô ou a oferta de frutas, principalmente da maçã, tão popular nos Terreiros de Umbanda e de Candomblé Nagô de Recife. Outro aspecto importante é que no território indígena Xukuru do Ororubá existem muitas lajes¹⁰⁹ e pedras. Nos Rituais das Lajes do Krajéu e do Conselho não verificamos nenhuma saudação ao nome ou ponto do Orixá Xangô, que é representado pelo

¹⁰⁹ Laje em geografia se refere a uma rocha ou rochedo que apresenta um formato achatado e superfície plana, “[...] geralmente quadrada ou retangular [...]” (FERREIRA, 1986, p. 1004).

povo de Terreiro de Pernambuco como o Orixá que encarna o fogo da justiça, a força das pedreiras e tem suas moradas nos rochedos.

Com o objetivo de pesquisar se a devoção ao orixá Xangô era uma prática religiosa particular de João Carlos, ou uma prática coletiva do Ritual Sagrado no Terreiro da Sucupira, perguntamos:

Você se veste de branco é só pra São João ou pra Mãe Tamain também? Ou, é só no dia de São João?

- Só no dia de Senhor São João.

Dia de São João?

- É.

E qual é essa relação com o orixá Xangô, a fogueira também? É uma tradição de vocês? Do Terreiro? Ou é uma coisa sua?

-É uma coisa minha. Que eu trabalho também, eu sou espírita, né? Comecei desde sete anos de idade. Hoje sou feito no espiritismo, na jurema, e também tendo fiel o orixá. Aí é por isso que, é a minha parte do meu sant... do orixá, né? Porque tem vários orixás.

- Entendo (BEZERRA, 2017).

João Carlos é membro do Terreiro da Sucupira, devoto da festa católica em homenagem ao “Senhor São João” que afirmou também representar o Orixá Xangô do “Espiritismo”, que seria da Jurema ou da Umbanda. Observamos que o médium elaborou o que Raimon Pannikar (2007) chamou de diálogo intrarreligioso e inter-religioso entre diversos sistemas simbólicos religiosos vivenciados por ele na terra indígena. A múltipla pertença religiosa não é um problema para o povo Xukuru do Ororubá. Ao contrário, revela uma possibilidade de comunicação, compartilhamento e respeito às diversas religiões cultuadas no território indígena.

No segundo capítulo, quando apresentamos um Panteão dos Encantados da Religião Indígena Xukuru, não incluímos o Orixá Xangô por não encontrarmos uma devoção compartilhada por todos os índios através da efetivação da saudação, pontos e oferendas em festas públicas e celebrações privadas deste “Encantado”. Diferentemente, encontramos a devoção e prática religiosa compartilhada por índios em várias festas e terreiros de Ritual Sagrado dos Orixás: Oxóssi, Ogum, Yemanjá e Oxum, todos metamorfoseados em uma perspectiva da Religião Indígena e reelaborados a partir de cruzamentos de símbolos e gestos principalmente da Umbanda ou do Candomblé de Caboclo. Desta forma, confirmaram-se as fortes influências da Umbanda nos terreiros Xukuru do Ororubá de maneira semelhante aos processos verificados por pesquisadores como Sandro Salles (2010) em Alhandra (PB) e Luiz Assunção (2010) no sertão nordestino, principalmente pernambucano.

4.7 A celebração do casamento no Ritual Sagrado

No Terreiro da Aldeia Sucupira, encontramos um dos exemplos de casamentos interétnicos entre o índio Kapinawá Euclides Vitor da Silva e a índia Xukuru do Ororubá Socorro. Euclides, do povo Kapinawá, morava em Buíque e frequentava a Religião Indígena Kapinawá. Sua esposa faleceu e a índia Xukuru do Ororubá Socorro também estava viúva. Assim, decidiram contrair matrimônio. O casamento foi realizado no Terreiro da Sucupira na presença de João Jorge e sobre as bênçãos do Pajé “Seu Zequinha”.

Segundo os membros do Ritual Sagrado, a liderança João Jorge sempre foi enérgico e que gostava dos assuntos bem resolvidos entre o povo na Aldeia Sucupira. Abaixo a narrativa de Euclides sobre a permissão de João Jorge para o casamento com Socorro e a autorização para morar em Sucupira.

Ele mandou me chamar. Eu estava no Carneiro quando ele soube que ela ia casar, aí mandou. Pronto, ela voltou pro Toré, ‘praqui’. Aí ele perguntou por mim. Disse a João Jorge, oiá disse: ‘Ele tá em Carneiro!’. Aí ele disse: ‘Oia, pois diga a ele que eu mandei dizer a ele, que ele venha aqui, que eu quero conhecer ele!’ Não conhecia ainda não. Aí depois ela ligou pra mim lá e eu digo: ‘Olhe, quando for sábado eu vou’. Quando foi no sábado, eu cheguei naquela casa velha... Quando eu cheguei lá, aí ele disse: ‘É o senhor que é o noivo da Socorro que quer casar?’ Eu disse: ‘Sou eu!’ Ele disse: ‘Então venha Seu Euclides aqui pra nós conversar’. Aí eu entrei com a verdade, que com a mentira tem perna curta, né? Aí ele disse: ‘Ô seu Euclides, eu vou lhe perguntar (...)’, eu disse: ‘Pode perguntar!’. Aí, ele disse: ‘O senhor conhece Zé Bernardo de Kapinawá? O Cacique de (...)?’ Eu: ‘Conheço, conheço’. Aí saí dizendo, dizendo, dizendo, aí uma palavra que ele disse: ‘O senhor sabe informar quantas mulheres ele tem?’ Aí eu digo: ‘Ele tem nove mulheres! Lá em Kapinawá ele tem três, em Buíque, na cidade de Buíque ele tem duas, faz cinco e no estado da Bahia ele tem quatro’. Aí ele disse: ‘É verdade, é verdade’. Aí ele disse: ‘A última pra nós encerrar. O senhor conhece Zé Osório? Osório Galvão?’ Eu disse: ‘Conheço’. Eu digo: ‘Ô seu João? Pra a gente não conversar muito. O senhor quer ir tomar um banho na fazenda dele no Amaro Novo? Quer ir? Pega um carro aí que nós vamos bater lá e comer coalhada mais a gente’. E assim, assim, assim... Eu digo: ‘Eu vim com a verdade! Eu vim falar a verdade com o senhor!’ Aí ele fazia assim... Aí ele disse: ‘Ô Sandra!’ (...) o pedido dela: ‘Sandra traz café aí pro cabôclo. O cabôclo já veio pronto’, trouxe uma xícara de café (SILVA, E. 2017).

Apesar de passados muitos anos da celebração, o entrevistado relatou que o casamento foi muito simples e rápido. Foi realizado no Terreiro da Sucupira, com uma benção proferida pelo Pajé “Seu Zequinha” em frente ao peji. Após o encerramento com o Toré, todos os participantes foram festejar em sua casa.

Em setembro de 2016, observamos a celebração do casamento de Marciene Olegário (professora) e Eduardo Gonçalves (estudante de Engenharia Agrônômica), tanto na Igreja Católica da Aldeia Vila de Cimbres como no Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia de Pedra d'Água.

O casal de índios são médiuns participantes na Religião do Ritual Sagrado. Os jovens também fazem parte do Coletivo Jupago Kreká, que é uma organização Xukuru do Ororubá que atua com o resgate do modo de vida e da agricultura “tradicional” no território indígena. Observamos as práticas religiosas dos jovens, com Eduardo em estado de transe durante a Festa de São João, no Salão Comunitário São Miguel na Aldeia Vila de Cimbres em 2015. E também o transe de Marciene ou “Marcinha” durante a Festa de Reis na Aldeia Pedra d'Água em 2016. Os dois jovens indígenas são presenças marcantes no calendário das principais festas religiosas Xukuru do Ororubá: a Festa de Reis, a Festa de São João e a Festa de Mãe Tamaim.

Nos últimos anos, a maioria dos casamentos indígenas foram realizados apenas na nave da Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, na Aldeia Vila de Cimbres. O casal indígena Eduardo e Marciene realizaram o casamento nas duas religiões, reativando o diálogo inter-religioso e intrarreligioso expresso por muitos indígenas Xukuru do Ororubá, talvez desde os seus antepassados do Aldeamento do Ararobá em 1671. Merece destaque, como proposição principal da celebração do casamento no Ritual Sagrado, o fortalecimento da “tradição” do casamento indígena entre os jovens na Mata Sagrada da Pedra do Rei do Ororubá, ratificando e empoderando ainda mais como celebrante das bodas o Pajé “Seu Zequinha” e a “Pajé auxiliar”, a sucessora “Dona Lica”, que mediarão a benção da força das matas, da jurema e dos “Encantados de Luz”.

A celebração na Igreja Católica ocorreu ao meio-dia. Os noivos chegaram no horário marcado. Porém, as testemunhas tiveram dificuldades em chegar a tempo, em razão de transporte e também por ser uma quarta-feira, dia de feira pública na cidade de Pesqueira, onde muitos índios comercializam as produções agrícolas.

A fotografia a seguir apresenta o registro da imagem dos noivos Eduardo e Marciene durante a cerimônia de casamento na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas. Os noivos estavam acompanhados por uma comitiva de índios paramentados representantes da Aldeia Cana Brava.

Fotografia 27 - Casamento Eduardo e Marciene, Igreja Nossa Senhora das Montanhas.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2016.

A Igreja estava ornamentada com flores brancas e contava com a presença de 12 índios paramentados com barretina, tacó e colares de milagres. Eram os guerreiros da Aldeia Cana Brava. O grupo liderado por “Seu Cecílio” carregava nas mãos cana-de-açúcar que chegavam a medir mais de três metros e meio de altura. Estavam posicionados do corredor da Igreja até o altar, cruzando uma vara de cana com a outra formando um arco. O grupo de guerreiros estava sem camisa, pintados com a tinta do jenipapo, usavam o tacó, portavam na cabeça a barretina e traziam no corpo seus colares e braçadeiras de proteção religiosa confeccionada com a semente de milagres.

O Padre Francisco, sempre como um defensor da valorização da tradição indígena, estava usando os paramentos litúrgicos da Religião Católica Romana, além de colares de madeira e sementes, como também usava a barretina representando a identidade étnica do povo Xukuru do Ororubá.

A noiva entrou na Igreja com o pai, o pajem e índias, portando como vestimenta nupcial uma blusa branca de renda renascença feita por artesãs no território indígena, e usava uma versão do tacó, saiote de palha da cintura até o chão, amarrada ainda por uma faixa de sementes de milagres. Nas mãos, trazia um buquê de flores brancas e um terço feito com milagres, utilizado como objeto sagrado no Ritual Sagrado como também nas missas católicas. Usava na cabeça uma coroa de flores brancas e estava pintada em cada lado do rosto com tintura vermelha. Adornava o pescoço um colar branco elaborado com material da

“Natureza sagrada”, produzido por um professor de Artes da rede escolar indígena. Do lado direito, pendia da orelha um brinco confeccionado com penas brancas até a altura do busto. “Estava vestida de sol”, reforçando com a indumentária indígena o sinal diacrítico (BARTH, 2011) de pertencimento e reafirmação da identidade étnica e religiosa na valorização das “tradições” culturais do povo indígena.

A celebração seguiu todo o protocolo da liturgia católica romana, comparecendo aproximadamente 200 convidados à Igreja. Após a cerimônia, partimos em direção à casa da família do noivo na Aldeia Caetana para o almoço de confraternização. O Cacique Marcos Luidson encontrava-se com mais de uma centena de índios.

Depois do almoço, partimos em direção ao Terreiro na Aldeia Pedra d’Água para celebração do casamento na Religião Indígena. O Ritual Sagrado começou no meio da tarde e contou com a presença de quase duas centenas de convidados, entre os quais um ônibus com 40 estudantes do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú vindos do Recife para observar o casamento.

A celebração do casamento de Eduardo e “Marcinha” na Religião Indígena Xukuru do Ororubá, principalmente em frente à Pedra Sagrada do Rei do Ororubá, retomou e consolidou a crença e a força na “Religião dos Encantados de Luz”. Para Geertz (2013, p. 82), no ritual, “[...] o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade [...]”.

Como celebrantes principais estavam o Pajé “Seu Zequinha” e “Dona Lica”, a sucessora do Pajé, “Seu Cecílio”, representando a “Aldeia Canabrava” e exercendo a função de Bacurau, e “Seu Medalha”, como tocador do memby. A celebração do casamento indígena seguiu os seguintes procedimentos no Ritual Sagrado:

- Na abertura da cerimônia, o Pajé fez uma reflexão com os noivos, na presença de todos, questionando sobre o porquê da necessidade da realização primeiro da cerimônia na Igreja Católica Romana. Afirmou que não gostou dessa atitude, uma vez que o Terreiro de Pedra d’Água era o espaço mais importante e sagrado para o povo Xukuru do Ororubá.
- No segundo momento, explicou a todos os convidados que o Terreiro da Pedra d’Água tratava-se de um espaço sagrado, um santuário para o povo Xukuru do Ororubá. Iniciou a cerimônia evocando em nome de Deus, de Jesus Cristo, do Espírito Santo, de Maria e da Mãe Natureza a proteção para o casal de noivos.

- Na sequência, a médium “Dona Lica” segurou as mãos do casal de noivos, sobrepôs uma a outra e fez uma oração aos “Encantados de Luz”. Assim, o Pajé perguntou, tal qual na celebração da religião católica, se Eduardo e Marcinha aceitavam um ao outro como marido e mulher.
- Encaminhando-se para o final da celebração, o Pajé realizou duas preces católicas romanas: o Pai Nosso e a Ave Maria acompanhado em voz alta por todos os convidados.
- Por fim, o gaiteiro “Seu Medalha” tocou o memby e o Bacurau “Seu Cecílio” “puxou” o Toré e o novo casal dançou até o final do Ritual Sagrado. A celebração terminou próximo ao final da tarde com fala da liderança “Seu Cecílio”, o qual parabenizou o casal de jovens por “reavivar a tradição” e permanência do casamento na Religião Indígena no Terreiro da Pedra d’Água. Naquele momento, este era o desafio para os mais jovens: manter todos os direitos e “tradição” retomados desde 1990.

O casal indígena nubente Marciane Olegário e Eduardo Gonçalves buscou, através da celebração da cerimônia do Ritual Sagrado no Terreiro da Aldeia Pedra d’Água, fortalecer a identidade étnica e as “tradições” religiosas do povo Xukuru do Ororubá. Assim, entre o povo indígena, “poucos são os acontecimentos religiosos que não tenham uma face voltada para a vida mundana e não tenham ressonância em grupos leigos” (HALBWACHS, 2013, p. 140).

O processo de hibridização religiosa na celebração do casamento no Ritual Sagrado foi observado por meio da influência significativa da liturgia católica romana na celebração, em uma situação de composição de fragmentos da liturgia católica como também as orações no processo do enlace.

Por fim, concordamos com Halbwachs (2013) quando afirmou que os espaços territoriais religiosos facilitam a reativação e o encontro das lembranças coletivas. No Terreiro de Pedra d’Água, a hibridação da liturgia do casamento católico com a liturgia do casamento na Religião Indígena foi uma estratégia do Pajé para reelaboração (reativação) e afirmação da memória coletiva nos casamentos dos antepassados realizados na Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá.

4.8 A topografia religiosa do Terreiro na Aldeia Sucupira

Novembro de 2017 marcou profundamente o nosso trabalho de campo no processo de compreensão da topografia religiosa do Terreiro na Aldeia Sucupira. No dia do aniversário de

27 anos do Terreiro, “Seu Dezinho” não cabia em si de contentamento, porque 119 índios que faziam parte da Aldeia estavam no Terreiro de Ritual Sagrado e contribuíram para que a festa ocorresse.

Um dos grandes desafios na nossa pesquisa de campo foi superar a distância entre a cidade de Recife e Pesqueira, e desta ao território indígena. Seguindo o nosso calendário de visitas de campo, partíamos de Recife e viajávamos durante quatro horas até a cidade de Pesqueira, onde nos hospedávamos. Almoçávamos e, em um carro previamente alugado, viajávamos por mais 30 minutos até a Aldeia Sucupira e depois caminhávamos 10 minutos até o Terreiro de Ritual. Para nossa surpresa, às vezes não havia Ritual Sagrado por motivo de força maior. A impossibilidade de comunicação telefônica ou através das redes sociais com o Território Indígena durante a nossa pesquisa foi um dos grandes desafios enfrentados quando estávamos em Recife ou em Pesqueira.

Durante mais de um ano, “Seu Dezinho” ficava admirado com a nossa presença viajando de Recife para observar o Ritual Sagrado. Geralmente, chegávamos primeiro. Sentávamos próximo ao Pé do Umbuzeiro, na frente da casa amarela de João Jorge, e não tardava 10 minutos “Seu Dezinho” apontava com uma carroça puxada pela besta branca. Algumas vezes, estava acompanhado pela esposa Lourdinha. Outras vezes, por membros do Terreiro, como a índia conhecida por Naninha ou o índio Euclides.

Na nossa pesquisa, consideramos como área do “Complexo Religioso do Terreiro da Sucupira”: a casa de João Jorge, a área do Terreiro de Ritual com o Peji, o Altar ou “Toca de oração” de Nossa Senhora da Graça, a Toca do Caboclo brabo, uma toca de oração (50 metros afastado da clareira), o altar da Jurema, dos vaqueiros (100 metros afastado da Clareira), o altar dos “Encantados de Luz Xukuru” protetores do Terreiro, além das duas “covas”¹¹⁰ (a do Cacique “Xikão” - o “Caboclo Mandaru” - e a da Liderança João Jorge – “Caboclo Tunaré”, a 150 metros afastado da clareira).

No encerramento da festa do aniversário do Terreiro, “Seu Dezinho” foi falando com um e com outro e terminamos conversando junto ao Peji. Agradecemos pelo convite e felicitamos pela bonita celebração do aniversário do Terreiro, afirmando: “O seu irmão João Jorge deve estar muito feliz aqui neste Terreiro, pela sua fé em continuar com a tradição “dos Jorge”, com tanta gente, com tanta fé e...” Observamos que os olhos de “Seu Dezinho” lacrimejaram, a respiração tornou-se ofegante e o rosto ficou enrubescido. Fechou os olhos e

¹¹⁰ Encontramos nas descrições de Câmara Cascudo (1978, p. 69), espaços míticos especiais do Catimbó, onde eram celebradas orações para fechar o corpo dos médiuns, como por exemplo “na santa cova de Salomão”.

segurou forte a minha mão, saindo de um quase transe falou: “Vou levar você ao coração do Ouricuri da Sucupira”.

Pela primeira vez, adentramos a outra parte da mata do Terreiro da Sucupira e encontramos após uns 50 metros uma “toca”, um pequeno altar de pedra com velas acesas. “Seu Dezinho” explicou que se tratava de um espaço especial onde os membros do Terreiro concentravam-se, firmavam sua luz (velas) e pediam bênçãos para os trabalhos do dia. Mais adiante, após uns 50 metros, encontramos o altar da Jurema, onde estavam acesas várias luzes (todas velas brancas) e depositados vários símbolos religiosos em devoção aos “Encantados Boiadeiros e Vaqueiros”.

“Seu Dezinho” afirmou: “Aqui é o altar de força da jurema, minha jurema está aqui”. Seguimos mata a dentro e, após uns 50 metros, chegamos ao “coração do Terreiro da Sucupira”. Havia um altar cheio de luz (velas brancas), com muitas flores, com várias frutas e um cardápio votivo específico para o “Caboclo Mandaru”, o Cacique “Xikão” e para o “Caboclo Tunaré”, João Jorge, preparado e ofertado em objetos de cerâmica e madeira. Todos os anos, no aniversário do Terreiro, é realizada esta devoção. “Seu Dezinho” mostrou ainda, localizadas mais para direita deste altar, duas covas (espaço mítico) onde orava com muito fervor, uma em devoção ao “Caboclo Mandaru” e a outra ao “Caboclo Tunaré”. “Seu Dezinho” também mostrou a “árvore bom nome”, onde estava encrustado um colar de Ritual Sagrado usado pelo “Cacique Xikão”. Segurou a nossa mão direita e tratou de posicioná-la sobre o colar. Então disse:

Peça força! Todas as vezes que venho neste Terreiro, acendo a luz, curvo minha cabeça e toco aqui nesta terra sagrada, neste pau sagrado. Muitas retomadas saíram daqui, estava junto eu, meu irmão e ‘Xikão’. Aqui eu rezo pra os ‘Encantos’ protegerem meu povo de Sucupira, todos os índios Xukuru. Tudo que tenho pra resolver é aqui primeiro que chego. Tudo na minha vida e família devo ao Terreiro da Sucupira.

Retornamos da Mata, passando pelo altar da Jurema e depois pela toca, chegando ao espaço central do Terreiro. Agradecemos a “Seu Dezinho” pela confiança na abertura total das áreas sagradas do Terreiro da Sucupira e prometemos declinar na nossa pesquisa apenas sobre o que fora permitido, pois representava os “Encantados”, e porque em todo sistema simbólico religioso existem “segredos guardados” (PRANDI, 2006). Nada de gravador, nada de câmera fotográfica. Por este motivo, não realizamos a descrição etnográfica pormenorizada das três áreas mais privadas do Terreiro da Sucupira: a Toca de orações, o Altar da Jurema e o Altar e as covas dos “Encantados de Luz” Xukuru do Ororubá.

4.9 A liturgia ou celebração do Ritual Sagrado no Terreiro da Sucupira

Escolhemos o Terreiro da Sucupira para descrever a organização e a liturgia do Ritual Sagrado, visto tratar-se do espaço da Religião Indígena Xukuru mais antigo em atividades semanais e com uma comunidade religiosa da Aldeia, presente e ativa, cuidando permanentemente do Terreiro e do Ritual Sagrado.

O espaço sagrado onde são realizadas as celebrações aos “Encantados de Luz” foi nomeado pelos índios de “Terreiro”. Na Aldeia Sucupira, Dezinho Jorge, conforme mencionado anteriormente, prefere chamar o espaço de “Ouricuri”. A localização de um Terreiro sempre é na mata, afastada do núcleo de casas dos moradores, seja qual for a aldeia.

Terreiro sem tradição e sem crença não tem poder. É preciso ter a crença na tradição. É no terreiro que existe a força dos Encantados. A escola ajuda a trabalhar a tradição. Ela ensina o jovem a respeitar e acreditar na natureza. É preciso fazer o trabalho de conscientizar. É um mistério! Tem um ponto de Toré que diz: ‘Não é para todo mundo que eu vou chamar’. Isso significa que não é para todo mundo. É preciso estar preparado para receber os Encantados de Luz (ALMEIDA, MARIN, 2012, p. 04).

Cada Terreiro do Ritual Sagrado organiza suas celebrações conforme orientações recebidas do Pajé, que só comparece aos espaços sagrados em datas especiais, como a “Festa das Crianças” ou a “Festa de Aniversário do Terreiro”, ou ainda em situações especiais que merecem orientação e intervenção e religiosa.

É. Eu vou pra não dizer ‘não’! Eu digo logo, porque adonde tem... a gente abre um Terreiro que tem futuro. A gente vê, eu vejo logo, porque é preciso. Tudo no mundo é preciso à pessoa ter fé naquilo. Ou não é assim? [...] Também só os Terreiros que funcionam mais Iran. Iran... o Terreiro de Iran é bom... lá em Iran... lá é bom. E então, ele vive na Vila de Cimbres. E então Sucupira e de Chico, são os Terreiros que... tem outros por aí que foi aberto, [...] (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”, Bairro Portal, Pesqueira, 2017).

Uma das características observadas nas celebrações do Ritual Sagrado nos Terreiros pesquisados é que existem médiuns que apresentam transes sucessivos, “recebendo” vários “Encantados”. Estes estariam mais próximos de uma maior influência de práticas religiosas reelaboradas provindas da Umbanda.

4.9.1 A Casa de João Jorge

A fotografia a seguir apresenta a “Casa Amarela” ou a “Casa de João Jorge”. O espaço é sagrado, foi a antiga residência de João Jorge. Atualmente, o local funciona para acolhimento e reunião. Nele, os índios esperam a chegada dos outros participantes para descer até a área do Terreiro da Sucupira.

Fotografia 28 – Casa Amarela de João Jorge, espaço sagrado na Aldeia Sucupira.



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2017.

A cerimônia do Ritual Sagrado geralmente começa às 14:00 hs e vai até as 17:00 hs. Mas, devido ao sol abrasante, ficamos algumas vezes dentro da casa de João Jorge (“plantado e encantado”), esperando o sol arrefecer um pouco para nos dirigirmos a área central do Terreiro. A casa passou a ser um espaço sagrado de guarida, uma “toca”, mais um lugar de força para os membros do Terreiro da Sucupira.

Na sala da casa, está fixada na parede a imagem de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamaim, a mesma que observamos em nossa primeira visita em 2013 no Peji do Terreiro. No quarto onde dormia João Jorge, sempre é firmada uma luz (vela) por “Seu Dezinho” para o “Encantado João Jorge, o Caboclo Tunaré”. Na cosmologia do Ritual Sagrado, o “Caboclo Tunaré” é o Caboclo de frente que comanda todo o Terreiro da Sucupira.

Por isso a “Casa Amarela” faz parte da área sagrada, como afirmou “Seu Dezinho” logo após a entrevista.

4.9.2 O centro do Terreiro e o Altar ou Peji na Aldeia Sucupira

A primeira coisa realizada no Terreiro de Ritual Sagrado foi a limpeza, porque algumas vezes os animais (cachorro, gado) entram no espaço e promovem alguma sujeira. Ocorreu deles quebrarem os símbolos religiosos como a imagem de Padre Cícero no Terreiro da Sucupira. Em 2013, a imagem de Padre Cícero ficava num “ponto de força” junto à Nossa Senhora da Graça, conforme fotografia 24 em página anterior neste capítulo. Depois de destruída pelo gado, outra imagem foi adquirida e posta agora sobre o lado esquerdo da pedra do altar central ou Peji.

A segunda tarefa dos índios foi organizar o Peji, pois ele é “o motivo de gestos rituais” central do Terreiro (ASSUNÇÃO, 2010, p. 155). É indispensável ornamentá-lo com folhas e flores, ofertar mel e higienizar a panela de barro, onde é depositada a jurema preparada pela liderança religiosa do Terreiro. Na umbanda sertaneja, os líderes religiosos preparam a “jurema sagrada” de forma reelaborada por conta do processo de hibridação que passaram com as contribuições das religiões de tradições indígenas e afro-brasileiras.

Quanto à bebida, cada casa faz a sua. Chamam de bebida da ‘jurema’. É feita com gengibre, casca da jurema preta e cachaça curtida durante três dias. Passados os dias, cozinha-se tudo, deixado passar mais três dias para coar e colocar mel de abelha. A bebida é servida numa cuia de coco (ASSUNÇÃO, 2010, p. 202).

No segundo capítulo, apresentamos a importância da planta jurema para o Ritual Sagrado. Para os índios Xukuru, ela é “[...] uma erva que chama muita ciência pra gente que todos se servem com ela. E então, muito bom pra quem tem fé em Deus e na Natureza. Acredita, é muito bom!” (Quitéria Severo da Hora Oliveira, liderança religiosa, Aldeia Caípe, 2017). A preparação é muito simples. Porém, só os que aprenderam podem fazer a bebida e consagrar junto aos “Encantados”:

Ói! Nem todo mundo pode pegar numa jurema. Nem todo mundo. Não pode pegar numa jurema. Uma senhora não pode pegar numa jurema pra fazer. Ela não pode pegar numa panela de jurema, e dependendo também, se ela tiver “correntes média” e nem todo dia. Ela tem que está limpa, tem que está pronta pra pegar numa panela de jurema. Então, e nem todo índio ele pode preparar uma jurema. Um menino da idade do meu neto, que ele é quem faz,

ou um Bacurau limpo. Limpo. Porque ela tem que ser pisada, tirada do lado que o sol nasce, subindo pra cima, pisada com uma pedra, apurada. E bater e cantar pro ‘Rei da Jurema’. Cantar pra ele, pra dá os agradecimentos, defumá-la dentro da panela pra... apurar ela pra poder a gente beber (MELO, 2017).

O terceiro momento se refere ao fundamento primordial do Ritual Sagrado para os índios participantes. Chegam aos poucos e de joelhos na frente do Peji, vão firmando a luz, acendendo as suas velas. Este é o ponto de ligação com os seus “Encantados de Luz”. Em oração, realizam os seus pedidos de proteção, de orientação, de bênçãos e de saúde. Os devotos dos “Encantados Tapuias” depositam mel, mariola, confeito ou pipoca. Algumas pessoas levavam objetos como colares, livros, maracás, imagens de santas para serem “abençoados” durante o Ritual Sagrado.

Os “Encantados Tapuia”, os (as) caboclinhos (as), são cultuados (as) em todos os Terreiros de Ritual Sagrado. Tanto no Terreiro da Sucupira quanto no Terreiro da Boa Vista os (as) meninos (as) têm livre acesso a todas as áreas do Terreiro. Correndo, gritando, caindo, levantando-se, subindo em cima das árvores, dançando o Toré, saindo e correndo mata adentro. As crianças voltavam e brincavam, rolavam e ficavam cobertas de areia, faziam malabares nos cipós e galhos de árvores. Só paravam quando receberam um lanche, uma pipoca ou confeitos. Depois continuavam e correram e cruzaram o Terreiro de ponta a ponta. No Ritual Sagrado, as crianças são consideradas o símbolo da pureza e por isso estavam sob o comando dos “Encantados Tapuias”.

Criança na mata ela é a maior fortaleza que existe, pra todos nós. (...) Pra todos nós, é Bacurau e todos nós guerreiros mais velhos, quando a criança chega na mata, a mata se estremece de alegria. Ela se enche de alegria quando as crianças chegam. As crianças presente juntam-se com as ‘Crianças Encantadas’ e fica. Então dá pra muita gente que está na mata lá, lá em cima e vê quando chegam, quatro, cinco crianças lá, a forma que as crianças ficam correndo. Bota pra cá, então aquele meio, os ‘Tapuia’ está ali, as ‘Crianças Encantadas’ está no meio deles ali. Então essa é a maior... os jovens chegam. É o maior prazer, a maior força que a gente sente dentro da mata (MELO, 2017).

Nas principais festas de um Terreiro, o “Dia do seu Aniversário” e o “Dia das Crianças”, sempre observamos no Peji da Boa Vista e da Sucupira a oferta das frutas. “Seu Dezinho” explicou que as frutas são elementos da Natureza e são ofertadas aos “Encantados” como forma de agradecer pela proteção e pela vida,

Olhe! A primeira fruta que ela deve ser entrada em uma mata, a de frente, é a melancia. A melancia, o mamão, a goiaba, essa é a... as frutas adequadas. A

uva... lima, laranja, a banana, o abacaxi, a gente bota porque pra confortar outra corrente (...) porque o abacaxi pega a corrente dos preto (espírito) velho e a gente bota também. Mas essa são as frutas adequadas dos (...) de chegar e fazer uma oferta nas matas. A melancia, o mamão, maçã, uva, pera, goiaba, essa, ... Mel! Mel, primeiro mel! Que é o que as crianças amam e essa mariolinha pequena. Essas são as adequadas (MELO, 2017).

Apresentamos a seguir a fotografia do Altar ou Peji do Terreiro da Aldeia Sucupira. Observa-se, conforme mencionado por “Seu Dezinho” no relato acima, a oferta das frutas em datas comemorativas, como a maçã, a melancia e o abacaxi, além das flores, das velas e da pipoca para os “Encantados de Luz”.

Fotografia 29 – Altar ou Peji do Terreiro de Ritual Sagrado na Aldeia Sucupira.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

O próximo passo foi a defumação do Peji e de todo o entorno do Terreiro. Este trabalho foi realizado por uma índia ou índio encarregado, que trouxe as ervas: alecrim, tipim, arruda, amarelinha, a favaca de caboclo, dentre outras e misturou e acendeu. Com o coité, cuja da quenga do coco ou com uma lata adaptada, como um turíbulo, espargiu a fumaça propiciando a limpeza espiritual do ambiente.

De maneira semelhante, nas sessões de Catimbós de Natal (RN), a fumigação era utilizada para limpar o “ambiente espiritual”. Essa prática foi apontada por Câmara Cascudo (1978, p. 105) como resultado dos processos de contatos interculturais, nos quais foram herdadas práticas religiosas de bruxaria trazidas de Portugal. Segundo relatos do professor português Américo Pires de Lima, “Fernão de Magalhães usava nas suas viagens: o alecrim, a

hortelã, o manjeriço, a arruda [...]” (Apud CASCUDO, 1978, p. 96). Importante destacar que, entre os pajés do Pará e os catimbozeiros do Nordeste, havia uma troca de raízes e folhas aromáticas. A jurema foi levada para o Norte de onde os catimbozeiros nordestinos receberam várias ervas (CASCUDO, 1978).

“Seu Dezinho” e mais dois ou três índios utilizaram o cachimbo para fumigar alguém que estivesse com “energias contrárias” ou perturbado espiritualmente. Outras vezes, foram os “Encantados Caboclos” ou “Encantados Mestres” que usaram os cachimbos para espargir as ervas preparadas sobre os médiuns ou consulentes do Terreiro. O componente utilizado nos cachimbos é um preparado de várias ervas, como acontecia parecido nos Catimbós potiguares:

O fumo para o cachimbo, ‘marca’ ou ‘marca-mestra’, não é comum. Misturam-no com insenso, benjoim, alecrim, plantas aromáticas. Em determinados ‘trabalhos’ ou ‘fumaças’, o ‘mestre’ opera com tabaco tendo composição diversa, mata-pasto, jurubeba, casco-de-burro, jurema (CASCUDO, 1978, p. 43).

Todos os índios e índias que participarão do Ritual Sagrado devem estar de frente para o Peji, pois só assim o líder espiritual de cada Terreiro começa a celebração com as orações católicas: o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e a Salve Rainha, esta última algumas vezes reelaborada.

O nome de Deus, de Jesus Cristo, de Tupã, do Rei do Ororubá, de Mãe Tamaim e dos “Encantados de Luz” sempre são invocados para abertura do Ritual Sagrado, protegem a celebração e livram os índios de todas as doenças, das desgraças e “dos contrários”. Na pesquisa de Câmara Cascudo (década de 1920 e 1930), Pernambuco era um celeiro e escola de catimbozeiros. No Catimbó, também era encontrado as orações de abertura das celebrações voltadas para a hibridação com as preces católicas.

Tudo no Catimbó se faz com a ‘Linha da Licença’ onde se fala, sisudamente, com o poder de Jesus Cristo, vamos trabalhar. Das centenas de orações recolhidas dos arquivos catimbozeiros nenhuma alude a um encantado e infalivelmente a Deus, santíssima trindade, Santos, às almas (CASCUDO, 1978, p. 88).

Adentramos e observamos a festa do aniversário do Terreiro da Sucupira que ocorreu no sábado, em 18 de novembro de 2017. A celebração começou às 13:30 hs com as orações do Pai Nosso, da Ave Maria e do Credo. Todos se posicionaram em frente ao Peji. Uma índia passou mal e foi levada sentada em uma cadeira até o carro para o atendimento médico em Pesqueira. Pouco tempo depois, a liderança do Terreiro “Seu Dezinho”, utilizando água de

jurema, abençoou a cabeça de “Seu Medalha”: “Em nome do mestre gaiteiro ‘Encantado Seu Ventura’, te abençoe e peço proteção”. “Seu Medalha” começou a tocar o memby (flauta) em frente ao Peji e “Seu Silva”, como Bacurau e com a sua borduna na mão começou a “puxar o Toré”. Neste momento, participavam 37 índios dançando e 29 assistindo.

A devoção à Nossa Senhora da Graça foi confirmada quando “Seu Medalha” aproximou-se da “toca” onde estava a imagem da santa e “tocou” o memby. Iniciaram-se os pontos ao som dos maracás. Em seguida, foram cantados os pontos para os “Encantados”, acompanhados do balanço dos maracás e da marcação da “pisada do Toré”, circulando o Terreiro no sentido horário. O jupago, cassete de madeira, não é utilizado regularmente no Ritual Sagrado dos Terreiros da Boa Vista e Sucupira. Alguns índios usam nas apresentações mais públicas como no Terreiro de Pedra d’Água e nas Festas de São João e Mãe Tamaim.

Primeiro são cantados “os pontos fracos” e depois “os pontos fortes”, específicos para os Terreiros nas matas. Segundo “Seu Medalha”, “os pontos fortes” devem ser evitados nas escolas, porque podem abrir “correntes de mediunidade”¹¹¹ em local inapropriado. Em entrevista, a índia “Bela” (Terreiro da Boa Vista) fez uma ressalva com relação aos pontos fortes cantados para “as damas” (Pombagiras): “só devem ser cantados nos Terreiros” e nem sempre elas aparecem, pois geralmente só chegam quando há uma necessidade de “desfazer trabalhos muito pesados”.

Os pontos são elementos religiosos de ligação entre os índios e os “Encantados de Luz”. O ponto de abertura Nossa Senhora das Montanhas ou Mãe Tamaim é um dos mais populares e cantados pelos índios Xukuru do Ororubá, no início e no final da celebração, em todas as festas religiosas e também nos Terreiros de Ritual. Os pontos de abertura “abalam” as “Aldeias ou as Cidades da Jurema”, promovendo as conexões, comunicações e o trânsito entre os membros do Terreiro e o “Mundo dos Encantados de Luz”.

Quadro 24 – Pontos de Abertura I do Ritual Sagrado

Ponto de Abertura: Nossa Senhora das Montanhas	Ponto de Abertura	Ponto de Abertura ¹¹²
Nossa Senhora das Montanhas É uma Santa de valor Oi, quem achou ela na mata	Aldeia, Aldeia Jesus Abençoou Aqui na minha Aldeia	Deus no céu E os índios na Terra E vamos ver quem pode mais

¹¹¹ O termo mediunidade possui entre os índios Xukuru do Ororubá o mesmo valor semântico proposto no século XIX por Allan Kardec (2000). Kardec qualificava de médium qualquer pessoa que sentisse alguma influência dos espíritos. Porém, no desenvolvimento da sua doutrina, ele especificou a função do médium: “[...] não se aplica senão àqueles nos quais a faculdade mediúnica está nitidamente caracterizada, e se traduz por efeitos patentes de uma certa intensidade, o que depende, pois, de um organismo mais ou menos sensível” (KARDEC, 2000, p. 181).

¹¹² O ponto de abertura deste Toré também é utilizado pelos índios Pitaguary (CE) (MAGALHÃES, 2007).

Foi o índio caçador	Tem Pau, tem Mel tem Flor	É Deus no céu
Terreiro da Sucupira 18/11/2017		

Na sequência registramos outros pontos cantados pelos índios Xukuru do Ororubá, anunciando com o balanço do maracá a chegada dos “Encantados de Luz” para o trabalho, para a “disputa espiritual” no Terreiro, junto a toda “Encantaria Xukuru”, sob o comando do “Caboclo Tunaré” e o “Cacique Mandaru”.

Quadro 25 – Pontos de Abertura II do Ritual Sagrado

Ponto de Abertura	Ponto de Abertura	Ponto de Abertura
Nas matas do Ororubá Nós índios não vive só Oi! Nós temos proteção É do Rei do Ororubá Oi! Nós temos a salvação É do Rei do Ororubá	Não é pra todo mundo Eu vou mandar chamar O mestre Rei do Orubá E o Cacique Alencar	Na floresta encantada Eu vi o Rei do Orubá Eu vi Mandaru chegar Cacique é o Rei do Orubá Oi Mandaru venha cá Oi venha nos ajudar Eu vi Mandaru chegar Cacique é o Rei do Orubá
Terreiro de Sucupira 18/11/2017		

A defumação de “Seu Dezinho” e dos participantes naquela celebração só foi realizada pelo médium João Carlos quando o Toré parou em frente ao Peji. Neste momento, começou o canto dos pontos aos “Encantados Baianos”.

Quadro 26 – Ponto Híbridizado dos “Encantados Baianos” do Ritual Sagrado com o Ponto Baianada 11 da Umbanda.

Ponto dos “Encantados Baianos”	Ponto Baiana 11 – Cabula
Bahia terra de coco De azeite de dendê A água do coco é doce Eu também quero beber (2) Vamos trabalhar E desmanchar o catimbó Amarrar os inimigos Na pontinha do cipó Eu Só trabalho Desmanchando o catimbó Amarrar os inimigos Na pontinha do cipó Oi! Vamos baianar E desmanchar o catimbó Amarrar os inimigos Na pontinha do cipó Oi! Pisa, pisa Desmanchando o catimbó Amarrar os inimigos Na pontinha do cipó	Ô vamos baianada Pisar no catimbó Pra amarrar os inimigos Na pontinha do cipó

Terreiro de Sucupira 18/11/2017	(TEFL, 2018).
---------------------------------	---------------

Após o canto do ponto, apresentou-se um “Encantado Baiano”. Uma índia entrou em transe. Trêmula, segurava uma cabaça, de chapéu na cabeça, dançava com a cabaça na mão. Foi em direção ao seu filho e lhe entregou a cabaça para feitura do seu “maracá encantado”. O filho, que aprendeu a função de Bacurau no Terreiro, entrou em processo de consulta com o “Encantado Baiano” e pediu para que o ajudasse na abertura dos seus caminhos. A médium em transe afastou-se do Peji do Terreiro e dirigiu-se para o altar da segunda toca na mata. Em seguida, o “Encantado” em transe cantou e dançou, e seguiu em direção ao altar da jurema também na mata. No Terreiro na Sucupira, os “Encantados” transitam pelo Peji, pela toca primeira e segunda e também pelos outros altares que estão dentro da mata. É vedada a presença de qualquer pessoa que não tenha autorização expressa pelo dirigente do Ritual Sagrado.

O índio e médium Euclides entrou em transe, dançou com as mãos para trás, pisou forte na terra. Outra médium entrou em “manifestação”. Soltou os cabelos, retirou as sandálias e o relógio, começou a rodar com os braços abertos, ajoelhou-se em frente ao Peji e começou a fazer suas orações. O “Encantado” estava em transe fazendo uma “limpeza espiritual” da sua protegida.

No Terreiro na Sucupira, são cantados os pontos para os “Encantados Caboclos da Jurema”. Devido ao contato intercultural e a circulação de arcabouço ritual entre os índios no Nordeste, abaixo registramos processos de reelaboração de cantos interétnicos de rituais.

Quadro 27 - Hibridação do Ponto de Toré Pitaguary com o Ponto de Toré do Povo Xukuru do Oroubá.

Ponto de Toré Pitaguary (CE) ¹¹³	Ponto de Xukuru
	Liderança Chico Jorge
Oi pisa Oi pisa Vamo pisar Pisa na jurema Do rei de Orubá	Caboclo vem da jurema Ele vem é do juremá Oi pisa, oi pisa Caboclo pisa Essa jurema do Ororubá
(MAGALHÃES, 2007).	Cantado no Ritual Sagrado na Festa das Crianças do Terreiro da Boa Vista (2017).

¹¹³ Os índios Pitaguary (CE) aprenderam o Toré nas assembleias organizadas pela APOINME, “[...] foi dançado com os Tapebas, Tremembés, Jenipapo-Kanindés, e com seus parentes, marcando ritualizações interculturais, que os índios Pitaguary aprenderam a tradição de praticar o Toré como ação ritual distintiva da etnicidade do grupo (MAGALHÃES, 2007, p. 187).

Um dos pontos de abertura também cantado no Ritual Sagrado foi reelaborado do ponto executado ao ritmo mais acelerado da modalidade de percussão barravento¹¹⁴ da Umbanda.

Quadro 28 - Hibridação do Ponto do Ritual Sagrado com o Ponto de Abertura “Barravento” da Umbanda.

Ponto de Umbanda	Ponto da Religião Xukuru Liderança Chico Jorge
Ponto de Abertura (ritmo percussivo barravento)	Ponto de Abertura
Eu estava na jurema, na jurema eu estava Eu estava na jurema, Embaixo do jurema Jurema Jurema Jurema Juremeira	Eu estava na jurema no pé do juremá (2x) Oh curandeiro pra que mandou me chamar (2x) Eu mandei chamar meus índios (3x) Vem dá força pra trabalhar
(TEMPLO CABOCLO PENA VERDE E MAMÃE OXUM, 2018).	Cantado no Ritual Sagrado na Festa das Crianças do Terreiro da Boa Vista (2017).

4.9.3 A “Toca” do Caboclo Brabo

Dentre os Terreiros de Ritual Sagrado visitados (Pedra d’Água, Boa Vista, Vila de Cimbres e Sucupira), apenas este tinha um altar chamado de “Toca” no quadrante do espaço sagrado central, localizado à direita do Peji do Terreiro na Sucupira. Nele foi firmado a luz (velas brancas) e também ofertado flores, mel, mariolas, confeito e pipoca para o “Caboclo Brabo”.

Na liturgia do Ritual Sagrado, o Bacurau puxou e liderou o Toré, circulou por todo o Terreiro na Sucupira. Parou na frente do Peji, mas também parou na frente da Toca do “Caboclo Brabo” para cantar e orar, geralmente onde ocorre o transe de um “Encantado Caboclo”. Este circuito de Toré, realizado no Terreiro da Sucupira por duas ou três vezes durante o Ritual Sagrado, foi o único traçado desta forma entre os Terreiros de Ritual pesquisados.

¹¹⁴ Segundo o Novo Dicionário da Língua Portuguesa, o barravento é um toque percussivo predileto do Orixá Xangô no Candomblé Banto (FERREIRA, 1986, p. 235). Para o povo de terreiro é considerado um ritmo ou um toque de atabaque usado na Umbanda ou Candomblé.

Fotografia 30 – “Toca do Caboclo Brabo”, Terreiro de Ritual Sagrado da Sucupira.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

A fotografia acima apresenta a imagem do índio “Seu Euclides” acendendo a vela e realizando orações em frente à “Toca do Caboclo Brabo”. O solo do Terreiro da Sucupira encontrava-se rachado, pois o registro fotográfico remonta a janeiro de 2017, final do período da estiagem que assolou a terra indígena por anos. Na sequência, registramos os pontos de maior devoção junto aos “Encantados Caboclos” cantados em frente à “Toca do Caboclo Brabo”.

Ponto dos Caboclos

Eu tava na mata (2)
 Oi! Debaixo da salambaia
 Eu tava na mata (2)
 Oi! Aonde os caboclos vai
 Caboclo da Mata Virgem
 Ele é quem balança Aldeia (2)
 Eu tava na mata (2)
 Oi! Debaixo da salambaia
 Eu tava na mata (2)
 Oi! Aonde os caboclos vai
 Eu tava na minha aldeia
 Pra que mandou me chamar (2)

Outro Ponto

Eu sou da Jurema

Eu vim de Aruanda
 Chapéu de Couro
 Vive cantando

A jurema tem
 A jurema dá
 Oi! Caboclo bom pra trabalhar

No altar ou Peji, no centro do Terreiro, é cantado para os mestres e mestras da jurema. O médium João Carlos entrou em transe e seu mestre de jurema começou a cantar o seu ponto.

Tava sentado na mesa da jurema
 Firmei o ponto e balancei o maracá
 Salve as folhas de jurema preta
 Senhores mestres

Na sequência, o “Encantado” continuou com o ponto do mestre “Encantado Mané Maior”.

Ponto de Mané Maior

Mané Maior
 Ele é o meu guia
 Ele é ordenança maior
 Do mestre do dia
 Vem descendo
 Ele vem cantando
 Ele vem rompendo.....

Mané Maior ele é o meu guia
 Ele é ordenança

Os mestres da jurema apresentaram-se para saudar os membros do Terreiro da Sucupira. Um médium em transe ajoelhou-se em frente ao Peji com o “Encantado Mané Maior”, acenou para a liderança “Seu Dezinho” que chegou perto e também ajoelhou-se. Os dois ficaram nesta posição, um de frente para o outro, com as mãos dadas. Depois, o “Encantado” segurou e cruzou as suas mãos, colocou sobre a cabeça de “Seu Dezinho”, fez orações e teceu algumas orientações ao “pé do ouvido”.

O Toré recomeçou no meio da tarde e contava com 33 índios participando e 86 assistindo. Neste momento, os índios cantaram o ponto do “Encantado Sultão das Matas” e “Seu Dezinho” pegou com o coité (cuia) a água de jurema e pôs na cabeça do índio Adelson, que estava recuperando-se de uma cirurgia, fez orações e prescreveu indicações de banho com

algumas ervas. Na sequência, os índios cantaram o ponto da “linha das águas” e recomeçou o Toré.

Ponto de Mãe d’Água

Oi Mãe D’água
 Venha ver a sua oferta
 Eu não vou lá
 Se vou lá
 Ogum me pega
 Salve Ogum Guerreiro
 Ogum Flecheiro
 Ogum Beira Mar

“Seu Dezinho” pegou o maracá e puxou um novo ponto, parando em frente à Toca do caboclo Brabo. Em seguida, parou em frente ao Peji e cantou novamente para o “Encantado Mestre Carlos”. Um médium entrou em transe, rodopiou, levantou os braços para o alto, direcionou-se ao Peji, encostou a cabeça suavemente no chão e saiu do transe em direção à “Cidade dos Encantados”.

Nas matas do Ororubá
 Nós índios não vive só
 Oi! Nós temos proteção
 É do Rei Ororubá
 Oi! Nós temos a salvação
 É do Rei Ororubá

No final da comemoração da Festa do Terreiro, o momento foi de partilha, com a distribuição de bolo, refrigerante, muitas frutas: melancia, banana, laranja, e ainda confeitos, mariolas, pipocas. “Seu Dezinho” agradeceu pela felicidade de mais um ano de trabalho juntos. Porém, lamentou que, das 275 famílias da Aldeia Sucupira, apenas uma centena de índios estivessem presentes. Dizia: “Cadê o Povo? Nós começamos com cinco pessoas, quando foi com oito dias, foi isso, oito dias, já estava caprichado. Quinze dias aqui não cabia de gente”. A liderança alertou para necessidade do povo da Sucupira saber que: “Índio sem Ritual, sem Toré e sem luta política não é índio. Não tem terra, não tem mata, não tem nada. A luta indígena nunca para. Cuidado para não perder o que conquistaram. Acordem!”

“[...] nós tinha um guerreiro Tenente. Ele se chamava “Coelho Tenente” e ele dizia: ‘Quando eu estou com fome, eu trabalho. Onde estou com fome, eu me lembro da minha mata. E eu peço força ao Deus Tupã e a Tamain’. Disse: ‘E minha fome passa! De tanto que amo minha mata’. Isso ele dizia

pra gente. Então eu acredito muito em minha mata. Eu acredito muito em meu Terreiro. Eu acredito muito em meu Ouricuri. Que eu peço à Deus, eu alcance a minha graça de Deus conjunto em minha família.

“Seu Dezinho” continuou o discurso em defesa dos (as) professores (as) que trabalhavam nas escolas na Aldeia Sucupira, alertando que os pais deviam conversar com os seus filhos e que não admitia que as crianças fossem para escola maltratar os professores e os funcionários. Destacou o esforço do Cacique Marcos, das lideranças, dos coordenadores e professores para oferecerem uma educação e uma merenda farta e de qualidade, lembrando que, durante as retomadas os índios Xukuru do Ororubá, “passavam era mal” porque a comida era pouca, não tinha quase nada. “Não adianta, vou avisar: lugar de menino é na escola. E não pode maltratar os professores ou o povo da cozinha. Isso eu não aceito e vou pra cima”. Após suas últimas palavras, o Ritual Sagrado foi encerrado com o ponto cantado para a Encantada Mãe Tamaim.

Nosso objetivo neste capítulo com a narrativa etnográfica sobre o Terreiro da Sucupira e a festa do aniversário foi apresentar a organização do espaço sagrado e a prática litúrgica da Religião Indígena Xukuru. As mobilizações políticas, todo o processo de retomada das terras está imbricado com a abertura e sustentação dos Terreiros de Ritual Sagrado. O panteão da “Encantaria Xukuru” ampliou-se e está em aberto, em constante processo de metamorfose. A Religião Indígena Xukuru é inclusiva, agregando apoiadores e aliados que contribuíram nas retomadas das suas terras e na conquista e garantia permanente dos seus direitos civis, ratificando assim o respeito a liberdade de crença e ao diálogo intercultural e inter-religioso.

Finalizando o capítulo, segue abaixo um quadro com a comparação dos processos de retomada das práticas do Ritual Sagrado, a partir da hibridação com práticas religiosas do Catimbó, atualmente chamada de Jurema e da Umbanda nordestina.

Quadro 29 – Hibridação das práticas rituais nas cerimônias religiosas da Religião do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá oriundos do Catimbó e da Umbanda.

Organização dos Rituais nas Cerimônias Religiosas		
Catimbó	Umbanda	Ritual Sagrado
Na mesa charutos, pés de jurema, vidros, moedas, rolo de fumo, cachaça e velas.	Um grupo de membros já tem organizado a casa para a celebração.	Limpeza do Terreiro na mata, algumas vezes o gado invade e faz sujeira.
No rito de fumigação, as ervas queimadas são espargidas na cuia nos quatros cantos da sala.	Defumação da sala e dos presentes com o incensório e as ervas aromáticas como no	Defumação do Peji, do Terreiro e dos índios com o incensório e as ervas preparadas. Panela de barro com a

(Fumaça do incenso cristão).	Catimbó.	jurema preparada.
O mestre sentado acende o cachimbo ao contrário e fumiga o Peji fazendo o sinal da cruz. (Fumaça do índio).	Saúda o altar ou a mesa de trabalhos.	Saudação ao Peji e aos Encantados. Os índios acendem sua luz (vela). Ofertam mel, doce, pipoca. Alguns acendem seus cachimbos com fumo.
Balança o maracá e se faz o “apelo” aos espíritos, chegando: Maria de Acais, Antônio de Lima, Pai João, Mestre Carlos.	Invocação das “entidades” e “incorporação” dos médiuns através dos “pontos cantados”. Cada Umbanda organiza sua linha de pontos. Ogum, Exu, Ganga, Iemanjá, Ogum, Oxocê, Shângo, Crianças, Sereias.	Início do Ritual, sinal da cruz, orações católicas e “pontos cantados” de Mãe Tamaim, Oxóssi, Orixalá, São Miguel, Yemanjá, Sultão das Matas, Tapuias. Na sequência, começa o Toré acompanhado com os maracás cânticos dos Torés indígenas.
O “Caboclo” desce e aconselha a assistência. O mestre catimbozeiro utiliza a fumaça e a cruz para proteger e abrir os caminhos dos presentes. Os “Caboclos” bebem jurema, cachaça e fumam.	Momento em que os espíritos incorporados dão assistência ao público devido à demanda de consultas.	Após o Toré , concentração e invocação aos Encantados em frente ao Peji. Recebe-se as forças e orientações. Quando algum índio está necessitado de atendimento, a consulta é feita na frente de todos. Distribuem a jurema consagrada para todos.
O sinal da cruz encerra a sessão. Só pode sair da sala após as velas consumirem-se até o fim.	A sessão termina com ensinamentos morais ou com uma prece, cânticos e desincorporação dos médiuns.	Os Encantados partem para o Reino do Ororubá. É realizado o Toré de despedida , vão até o Peji e encerram com uma oração.
Comumente, narrativa de uma sessão de “fumaça às direitas” do Catimbó paraibano, registrada por Roger Bastide (2011, p. 153).	De forma geral, descrição de uma cerimônia de Umbanda observada por Roger Bastide (1985, p. 457).	Descrição da sequência litúrgica de um Ritual Sagrado nos Terreiros de Sucupira e Boa Vista no TI Xukuru entre 2016 e 2017.

Fonte: BASTIDE (1985) e observações de campo nos Terreiros da Sucupira e da Boa Vista.

Após a narrativa da história e formação do Terreiro da Sucupira, um dos mais antigos em atividade no território indígena, apresentaremos no próximo capítulo o que nomeamos de “Complexo Religioso do Terreiro da Boa Vista”. Sendo um dos terreiros mais novos no território indígena, servirá de contraponto para o leitor perceber os novos processos de hibridações religiosas, principalmente as relações entre a Natureza, a agricultura e o sagrado, como também com referência a uma nova topografia religiosa na forma de “reativar” o Terreiro de Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá.

CAPÍTULO 5 – O “COMPLEXO RELIGIOSO” DO TERREIRO DA BOA VISTA NA ALDEIA COURO DANTAS.

Como mencionado no capítulo segundo, a Aldeia Couro Dantas foi retomada em 2002. Está localizada na área montanhosa no território indígena, ao Norte de Pesqueira, denominada pelos indígenas como a Região da Serra (CISXO, 2012). Escolhemos o Terreiro da Boa Vista¹¹⁵ para fazer um contraponto etnográfico ao Terreiro da Sucupira na formatação do Ritual Sagrado por estar dentre os Terreiros mais novos, aquele no qual também semanalmente ocorrem práticas religiosas.

A Religião Indígena Xukuru está em processo contínuo de movimento, em constante diálogo intercultural e inter-religioso com outros sistemas culturais, possibilitando processos de hibridação (CANCLINI, 2015) e reelaboração cultural. O pertencimento étnico (BARTH, 2011) impulsiona as mobilizações políticas pela garantia dos direitos conquistados no território, e está imbricado com o “ethos” e a “visão de mundo” (GEERTZ, 2013) compartilhado nas teias simbólicas constitutivas do Ritual Sagrado.

Os índios participantes no Ritual Sagrado no Terreiro Boa Vista estão desenhando uma nova forma simbólica no território indígena, “um lugar”, “um espaço”, materializando uma memória coletiva religiosa (HALBWACHS, 2013) por meio de uma nova geografia ou topografia religiosa para a Religião do Ritual Sagrado.

O Terreiro é um espaço sagrado onde a gente vem pedir força. Pedir muita força! E sentir alcançado. Quando a gente pede as coisas se sente alcançado em todos os aspectos (SILVA, R. 2017).

Um Terreiro é um lugar de força, de oração, onde a gente faz nossos pedidos. Pede por aqueles que tão longe da gente, pede pelos que estão pertos. É um lugar de força (PEREIRA, A. 2017).

A Serra do Ororubá com sua Mata é compreendida no Terreiro da Boa Vista como a própria materialização do sagrado, dos “Encantados”. Há neste espaço religioso uma defesa constante pela recuperação e preservação do Ambiente e pela prática de uma agricultura tradicional e sustentável. Os índios participantes no Ritual Sagrado defendem o modo do Bem

¹¹⁵ O Coletivo do Terreiro da Boa Vista, representado pela liderança religiosa Iran Neves, nos entregou dezesseis pontos de Toré que representam a história dos principais espaços sagrados deste “Complexo Religioso” e que aparecerão intercalados na análise deste capítulo.

Viver Xukuru – o *Limolaigo Toipe* (Terra dos Ancestrais) que coaduna com a categoria “*El Bien Vivir*” (*sumak kawsay*) praticada pelos povos andinos.

Nas tradições indígenas de *Abya Yala*, nome indígena para o nosso Continente Índio-americano, ao invés de ‘viver melhor’ se fala em ‘bem viver’ e ‘bem conviver’. Estas categorias entraram nas constituições da Bolívia e Equador com o objetivo social a ser perseguido pelo Estado e por toda a sociedade.

O ‘viver-melhor’ supõe uma ética do progresso ilimitado e nos incita a uma competição com os outros para criar mais e mais condições para isso. [...] É a contradição capitalista.

Contrariamente, o ‘bem viver’ andino visa a uma ética da suficiência e da decência para toda a comunidade, e não apenas para o indivíduo. O ‘bem viver’ supõe uma visão holística e integradora do ser humano, inserido na grande comunidade terrenal que inclui, além do ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais. É estar em profunda comunhão com a Pacha Mama (Terra). Com as energias do universo e com Deus (BOFF, 2014, p. 88).

Néstor Canclini (2015) observou uma multiplicação de processos de hibridação cultural no século XX. No caso dos índios Xukuru do Ororubá, que participam do Ritual Sagrado no Terreiro da Boa Vista, houve um novo processo de hibridação com a “fusão de práticas sociais discretas” (CANCLINI, 2015) da agricultura tradicional e sustentável com a “Agroecologia” e com o “Modo do Bem Viver dos povos andinos”. Porém, os índios continuam com as mesclas e reelaborações religiosas com as práticas da Igreja Católica Romana e do Catolicismo Popular. Mais ainda com as práticas advindas das Religiões Afro-Brasileiras, gerando assim novas hibridações míticas e topográficas na configuração da Religião Indígena Xukuru e nas novas práticas agrícolas, que juntas buscam repensar e materializar o sagrado dos “Encantados de Luz” no território Xukuru do Ororubá.

Os índios no Terreiro da Boa Vista movimentam-se através da organização e da mobilização religiosa, política e social, utilizando-se da força e criatividade nos seus processos de reconversão cultural e religiosa (CANCLINI, 2015). Existe um fluxo de comunicação e rede de trocas de conhecimentos entre diversas instituições que visitam o Terreiro, como professores, estudantes e pesquisadores da Universidade de Pernambuco/UPE, Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, Universidade Federal Rural de Pernambuco/UFRPE, Universidade Federal da Paraíba/UFPB, Instituto Federal de Pernambuco/IFPE Pesqueira, Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP, Universidade Estadual Vale do Acaraú/UVA, Conselho Indigenista Missionário/CIMI, dentre outros grupos que vão conhecer e pesquisar o Ritual Sagrado e suas relações com a Agroecologia e o “Modo do Bem Viver Xukuru”.

Em entrevista, a liderança do Terreiro da Boa Vista, o indígena Iran Neves, explicou a importância de defender a terra, a mata e a Religião Indígena Xukuru através de um novo entendimento do que é o sagrado e fez a relação com um discurso ecológico de preservação do Ambiente.

Às vezes a gente derruba uma árvore pra ter pasto, ou porque aquela árvore vai matar o gado. E a gente quebra essa harmonização, esse equilíbrio. E ao mesmo tempo, que a gente tá balançando o maracá, adorando, chamando os caboclos, ‘Cadê meus caboclos que eu mandei chamar’. ‘Cadê eles?’ ‘Cadê a natureza?’

Não a natureza encantada – no mundo espiritual - mas a natureza materializada. Essa árvore tem um dono! O sagrado é ela viva! E o sagrado é o ‘Encantado’ que está morando nela! E às vezes é o ‘Encantado’ nosso, que encantou, que foi morar no outro mundo, mas é o ‘Encantado’ da própria árvore. É o espírito da árvore! Como a gente diz: Tem um dono! A laje tem um dono! Os animais também tem dono! Então, esse esforço é de materializar esse encantamento. O Terreiro ele é a conexão, a ponte de ligação entre o mundo material e o mundo dos ‘Encantados’ (ORDONIO, 2017).

Podemos afirmar que, no Terreiro da Boa Vista, ocorre uma prática política e religiosa de um ativismo ambiental que não pode conceber a Religião Indígena fundamentada nas forças da Natureza sem a defesa da biodiversidade na terra indígena. Materializar o “encanto” é lutar pela biodiversidade da mata deificada.

Segundo o teólogo e ativista ambiental Leonardo Boff (2009) e a pesquisadora em física quântica e ativista ambiental Vandana Shiva (2003), a defesa da biodiversidade é o grito de reconhecimento, respeito e preservação por cada ser vivo ou inerte das Florestas Tropicais, ou do que ainda restaram delas. A biodiversidade possibilita a salvação do ecossistema, onde cada um está entrelaçado com o outro pela sobrevivência comum.

No Terreiro da Boa Vista, foi riscado na terra um novo desenho topográfico de “espaços territoriais religiosos” (HALBWACHS, 2013) com o objetivo de contribuir para reativação (retomada), formação e manutenção da Mata, das memórias coletivas religiosas e das práticas da agricultura tradicional reprimida antes das retomadas no território Xukuru do Ororubá.

A Memória Coletiva é “[...] uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 2013, p. 102). Nas memórias coletivas, “é o grupo visto de dentro”,

[...] os moradores de uma aldeia não param de observar em fatos e gestos de cada um, porque eles reagem e influenciam toda essa pequena sociedade e contribuem para modificá-la. Nesses meios, todos os indivíduos pensam e se lembram em comum. Cada um, é claro, tem seu ponto de vista e em relação e correspondência tão estreitas com os outros que, se suas lembranças se distorcem, basta que se ponham no ponto de vista dos outros para endireitá-las (HALBWACHS, 2013, p. 100).

As memórias coletivas fortalecem o movimento religioso realizado pelos membros do Terreiro, apontando para superação do pensamento único da ciência dominante, que invisibiliza e desconsidera os conhecimentos dos povos indígenas no Brasil. Busca-se neste espaço sagrado valorizar “[...] os saberes cotidianos, das culturas originárias e do mundo agrário, porque eles ajudam na busca de soluções globais” (BOFF, 2009, p. 205).

A liderança religiosa do Terreiro da Boa Vista é o índio Iran Neves Ordonio, agrônomo, casado com a índia e professora Renata da Hora e tem três filhos: Ialy, João e Sebastião. Atualmente, trabalha entre a cidade de Pesqueira e o território indígena como funcionário do Instituto Agronômico de Pernambuco/IPA. Na sua trajetória acadêmica, realizou no Curso de Mestrado em Ciência do Solo na Universidade Federal Rural de Pernambuco a pesquisa sobre as “Propriedades de três amostras de solos da Zona da Mata de Pernambuco sob a aplicação de carbonato de cálcio e magnésio e sulfato de cálcio” (2004).

Pela formação em Agronomia, Iran Neves sempre defendeu a Agroecologia e a melhor forma de utilização do solo. Assim, esta preocupação também foi levada para sua concepção religiosa do solo, concebendo a terra como fonte primordial da vida material e espiritual dos índios Xukuru do Oroubá. Como resultado efetivo da sua prática profissional e acadêmica, merece destaque o relato de experiência: “Os dois primeiros encontros de agricultura do povo Xukuru do Oroubá, Pesqueira-PE: Materialização do Encantamento e Contraponto à Política de Distribuição de Sementes”. O trabalho foi construído coletivamente com André Luis de Oliveira Araújo (Universidad de Córdoba/ Instituto de Estudios de Sociología y Estudios Campesinos), Luiz Carlos Martins (Coletivo Jupagó Kreka/Associação da Comunidade Indígena Xukuru) e Eduardo Gonçalves de Oliveira (Estudante de agronomia da Universidade Federal Rural de Pernambuco/Garanhuns), sendo apresentado durante o IX Congresso Brasileiro de Agroecologia em 2015 (ARAÚJO, 2018).

Em 26 de maio de 2017, Iran Neves foi nomeado um dos membros do “Conselho de Alimentação Escolar do Estado de Pernambuco (CAE-PE)”. Eleito para o mandato de quatro anos, desempenha a função de fiscalizar a aquisição de alimentos da merenda escolar em Pernambuco, como também acompanhar as fases e ações do Programa Nacional de

Alimentação Escolar (PNAE), igualmente lhe cabe o papel de analisar e informar qualquer tipo de irregularidades na gerência da merenda escolar no estado (PERNAMBUCO, 2018).

[...] eu assumo a minha responsabilidade, meu papel, baseado no que eu acredito. Então, eu acredito nisso. Eu acredito na coletividade, eu acredito na diversidade, com respeito e com fé, então eu vou defender isso. Uma pessoa mais sábia pode chegar pra mim e dizer: 'Iran, você vai fazer desse jeito'. Eu vou respeitar, mas se aquilo vai de encontro aos princípios que eu acredito, não! [...] pra eu chegar até lá, eu tenho que me preparar: tenho que ler, tenho que estudar... e o estudo não é só repetindo, não é só livros. Estudo amplo, de ver comportamento, de dialogar, de conversar, a roda de diálogo, e tudo o mais. Então eu me vejo como um guardião daquele espaço, até porque tem uma história. A história do achado, a gente não criou o Terreiro, a gente achou o Terreiro. E quando a gente acha um Terreiro, a gente acha o Terreiro descuidado. A gente acha um Terreiro abandonado, desprezado, entendeu? Então ao achar o Terreiro, mas a busca e o achado do Terreiro foi baseado também em outro processo de busca: agricultura - modo de vida; agricultura do sagrado. Que quando a gente mergulhava nessa agricultura a gente via que quem guiava ela, quem fazia ela acontecer era a fé no 'Mundo dos Encantados'. Então, agricultura - modo de vida, O Bem Viver, o Limolaigo Toípe, espiritualidade, Terreiro da Boa Vista, foi essa busca (ORDONIO, 2017).

O Terreiro da Boa Vista foi reativado (constituído) e administrado em uma perspectiva do tecer junto, de forma colaborativa e compartilhada. A organização deste espaço sagrado é realizado por todo o grupo de participantes, o qual nomearam de "Coletivo". "Todos e todas" são responsáveis pelo Ritual Sagrado. Segundo Iran Neves, foram registrados mais de 40 pontos (toantes) que vão emergindo nas celebrações do Terreiro.

O Terreiro da Boa Vista é um Terreiro de Ritual. É um Terreiro de diálogo, de preparação das pessoas, mas também um Terreiro de defesa, um Terreiro pra defender. Então, a gente a partir dele, começa a questionar nossas práticas de produção, nossa relação predatória com a natureza, com a água, com os animais, com a apreensão de animais, com caça ilegal, com caça por lazer, por esporte, por diversão, uso de agrotóxico, queimada, desmatamento. Tudo isso a gente faz questionamento baseado nesse compromisso que a gente assumiu. Não é porque eu acredito, mas é porque me passou. Os 'Encantados' nos passaram, então a forma como a gente conduz é nesse sentido, de defesa. 'Vamos cantar pra Zé Pilintra, pra Zé da Palha, pra Preto Velho...' Sim, mas vamos cantar pra própria natureza. Vamos cantar pra outros encantados que estão aqui, vamos cantar pra árvore, e além de cantar, vamos defender a árvore. Vamos plantar árvore! É isso que a gente tem que fazer. A gente acredita que a espiritualidade 'é' essencial, sem essa racionalidade ecológica a espiritualidade fica falha, se é que tem espiritualidade e relação com esse mundo sem enxergar a natureza biológica, se é que tem! Eu questiono (ORDONIO, 2017).

Uma das concepções religiosas de destaque no Terreiro da Boa Vista é a centralidade da Natureza enquanto a própria materialização do sagrado, a deificação da Natureza. No Terreiro, o espaço sagrado foi reativado (constituído) com a preocupação em aprender a “escutar a Natureza sagrada”: subir na Laje Sagrada e entrar em contato com a força das lajes e do vento; “cantar pra natureza sagrada”, curvar-se no Peji e louvar as árvores “Sucupira”, “Orelha de Leão” e a “Jurema”; ofertar água, mel, frutas e raízes sem agrotóxicos em respeito à devoção à deidade mãe terra, a “Pacha Mama”.

É importante destacar que, na área do Complexo do Terreiro, ocorreu a preocupação em deixar na mata os pés da “jurema sagrada” livre para o manuseio e devoção, como também a área sagrada das lajes são limpas e mantém-se um trabalho permanente de consciência ambiental e religiosa na preservação e cuidado de todo Complexo Sagrado. O respeito é aprendido desde as crianças até os mais velhos. É fundamento religioso a proibição no Terreiro da caça dos pássaros e das cobras, ou mesmo abater os saguins. Não se deve mexer nos dois cupinzeiros e nos três formigueiros gigantesco que circundam o Terreiro. Os animais e os insetos fazem parte da biomassa e biodiversidade daquele espaço sagrado. Os indígenas anunciam a “Ciência da Mata”, a “Ciência dos Encantados”, “materializam o sagrado”. Como diz o ponto:

A nossa mata tem ciência
Eu vou, eu vou mandar chamar
O mestre rei do Orubá
E o Cacique de Alencar¹¹⁶

No Terreiro da Boa Vista, a Mata é concebida como o espaço de busca de conhecimentos e de iniciação. É a morada dos “Encantados”, a fonte de subsistência e o patrimônio maior da diversidade biológica do território indígena. Os cantos que emergem da experiência religiosa dos índios e índias do Terreiro são expressos em novos pontos cantados nas celebrações do Ritual Sagrado.

Iran Neves nos entregou uma relação com novos pontos cantados no Ritual Sagrado numerados cronologicamente de 01 a 16, elaborados pelo Coletivo dos membros do Terreiro da Boa Vista, inspirados pelos “Encantados de Luz”. Neste capítulo, citamos os novos pontos de acordo com o critério de aproximação de conteúdo semântico, relacionando-os com a descrição ou apresentação de cada tópico dos espaços sagrados do Terreiro da Boa Vista.

¹¹⁶ Ponto cantado no Dia das Crianças no Terreiro da Boa Vista em 2016.

Abaixo transcrevemos alguns cantos que reafirmam a defesa e a deificação da mata como centro de força da Religião do Ritual Sagrado.

Quadro 30 – Pontos da Religião do Ritual Sagrado em devoção à Mata.

Ponto 1	Ponto 2	Ponto 3
Foi na Mata que Caboca de Pena Ao Pé da Jurema mandou avisar Que Terra de índio tem Mata Sagrada Morada Encantada do Rei de Orubá Então meus bons índios, meu povo guerreiro Corre pro Terreiro vamos trabalhar.	Quem formou meu pensamento Foi a Mata de Orubá E a Ciência dos antigos Que mandaram eu procurar Procurar o urú que canta Lá na Mata de Orubá Sentir o vento que balança A copa do pitiá A canelinha e o sabelé Para incensar o lugar Meu xanduré vem da raiz Da Planta do Juremar.	Da Mata vem o chamado Meu Deus o que há de ser É a força dos Encantados É o Terreiro Sagrado quem vai nos valer.
Pontos elaborados pelos membros do Coletivo do Terreiro da Boa Vista.		

Quadro 31 – Pontos da Religião do Ritual Sagrado em devoção à Mata.

Ponto 4	Ponto 10	Ponto 12
Fui na Mata ver Ciência Pois mandaram eu procurar A força da consciência Do Templo do Juremar Minha Caboca é de Pena Meu Tronco é de Ororubá Se eu sou ponta de rama É para frutificar.	A Mata é quem tem as respostas Que muitos estão a procurar Ciência dos Cabocos Índios Encantos do Ororubá Mas nem todos terão as respostas Não basta apenas procurar Par ver a ciência dos índios A Luz é quem nos guiará.	Força te dei para lutar Pra mim defender e pra te libertar E a liberdade o filho conquistou A roda grande na pequena passou Força te dei para lutar Pra mim defender e pra te libertar Mas cadê a defesa se força ganhou A sua Mãe que o libertou Defende a tua Mãe que o libertou Faça justiça pois força ganhou.
Pontos elaborados pelos membros do Coletivo do Terreiro da Boa Vista.		

5.1 A reativação do Terreiro da Boa Vista

Ponto 11

Chamado fomos pro Terreiro
A Mãe Natureza foi quem nos chamou
A Mata estava adormecida
E Força Encantada logo despertou
Coragem acima do medo
A ciência e o Segredo foi que nos guiou

Com a Força e o Encanto do Terreiro
 O Ritual na Mata logo começou
 Sem maracá, jupago e xanduré
 Mas eu tava na Mata e fiz meu toré
 (Coletivo do Terreiro da Boa Vista)

Em 2016, estivemos em observação de campo durante a festa de comemoração do quarto ano de aniversário de “reativação” do Terreiro. No discurso de agradecimento aos presentes, o índio Iran Neves fez os seguintes esclarecimentos sobre o início ou a “abertura” do Terreiro em 2012, o qual preferiu nomear de “Processo de Re-ativação”.

E aqui vocês vêm não só pra escutar da gente, mas para ver com seus próprios olhos, um pouco daquilo que a gente pode estar pensando e se mobilizando e articulando enquanto comunidade.

Hoje, nós estamos aqui comemorando 04 anos de reativação desse terreiro. Esse terreiro não tem quatro anos. Também não é de 2005, a gente acredita que ele é muito antigo.

É dos nossos ancestrais, e de outros momentos ao longo da história, nossos ancestrais vieram aqui fazer o Ritual. Então, a partir de 2012 pra cá, nós estamos junto com esse **grande coletivo**, reanimando, reativando, e reassumindo o nosso compromisso de fidelidade com o mundo dos ‘Encantados’. Então, ao mesmo tempo, que o Toré em que nós estamos aqui comemorando esses quatro anos de Terreiro, ao mesmo tempo que o Toré é uma dança, é nossa religião. É um elemento de identidade e manifestação da nossa cultura, mas a nossa fé, a nossa espiritualidade. Para muitos é a brincadeira, é a diversão, é a descontração, ou seja, é a união dos índios para e com a natureza (Liderança religiosa Iran Neves, Festa da Reativação do Terreiro da Boa Vista, Aldeia Couro Dantas, 2016, grifo nosso).

Como todo Terreiro tradicional de Ritual Sagrado na Serra do Ororubá, o espaço sagrado passou pelo crivo de autenticidade do Pajé “Seu Zequinha”, o qual realizou o Ritual Sagrado de abertura e passou as obrigações religiosas de manutenção para Iran Neves e o seu “Coletivo”. O Terreiro localizado na Aldeia Couro Dantas foi batizado de Terreiro da Boa Vista.

[...] eu aprendi com o Pajé quando a gente chamou ele lá pra validar o nosso trabalho, né? Ele ia lá e olhava... ‘Quem foi que fez isso? Por que vocês fizeram aquilo? Por que não sei o quê, e tal, né?’... ‘Como vocês acharam?’... Aí a gente vai contar a história do Terreiro, aí quando terminou, eu disse: ‘E aí, Pajé? Tá certo desse jeito mesmo?’ Ele disse: ‘Tá! Porque vocês têm fé’. Então se você tem fé, a fé é que vai... não necessariamente com essas palavras, mas o que ele quis dizer, é que a fé é que vai mover você (ORDONIO, 2017).

Em entrevista, a índia Renata da Hora explicou que o seu pai sempre dizia que antigamente existia um Terreiro “lá por cima” das terras, só que ela nunca “andava por lá”.

Frequentava o Terreiro da Aldeia Pedra d'Água. Depois conheceu outros Terreiros: Sucupira, Cimbres e Caípe. Ocorreu que, certa manhã, Iran Neves decidiu ir verificar uma área que os índios da Aldeia Canabrava desejavam fazer uma plantação de mandioca em 2012, na concepção da agricultura tradicional no terreno de área coletiva próximo à sua casa. A professora Renata da Hora, sua esposa, com um grupo de índios, disse: “Não! Vamos procurar esse Terreiro que o povo diz que tem lá pra cima”.

Segundo Maurice Halbwachs:

Em realidade, no desenvolvimento contínuo da memória coletiva na realidade não há linhas de separação claramente traçadas, como na história, mas apenas limites irregulares e incertos. [...] A memória de uma sociedade se estende até onde - quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe (HALBWACHS, 2013, p. 104).

Segue abaixo a narrativa da índia e professora Renata da Hora do encontro do espaço sagrado onde estava localizado o antigo Terreiro de Ritual Sagrado:

Vamos, vamos... disse que tinha um Terreiro ‘assim’, vamos procurar! Eu disse: ‘É, vamos’. Fomos embora procurar esse Terreiro. Quando chegou perto de uma árvore, aí... tinha um canto que estava cheio de folhas. Foi... cheio de folhas, tinha assim umas garrafas de pitú, então foi quando o ‘Encantado’ desceu. Falou que aqui era o local sagrado que tinha Toré. Ele pediu pra a gente tomar conta, que a gente cuidasse do lugar, que o... que aí, se a gente tivesse cuidado, tomasse conta, cantasse o Toré, pedisse orientação, né? Que pedisse orientação, que a orientação vinha e, e falou do Pajé, que o Pajé vinha benzer e a gente ia começar a fortalecer o Terreiro, que não abandonasse o Terreiro, não. Nós ficamos com esse compromisso, todo sábado cantar o Toré e fazer a oferta e oferenda aos “Encanto de Luz” (BARROS, 2017).

Continuamos a perguntar a Renata da Hora como foi decidido o local da construção do altar ou Peji, pois, segundo a configuração dos outros Terreiros de Ritual Sagrado, ficam centralizados.

É porque eles indicam (os ‘Encantados’) onde vai ser. Eles indicam onde vai ser cada local, mas a gente, quando a gente parou, ficou mesmo naquele lugar, mesmo perto daquelas árvores e ele falou (o ‘Encantado’) onde era. Quem limpava, quem ia fazer a defumação. Eles descem e... (foi por uma dos médiuns do grupo) e orienta.

Quem incorporou foi (Bela) nesse dia, pra depois a gente foi falar pra ‘Seu Chico’ (Liderança da Aldeia Vila de Cimbres). ‘Seu Chico’ ficou acompanhando a gente e orientando a gente. Eu mesmo nunca... eu sempre dancei, né? Mas eu ... assim responsável de fazer alguma coisa, não né? Sempre participei do Toré, mas nunca fui responsável de... fazer alguma coisa, não! ‘Seu Chico’ foi quem acompanhou mais ‘Dona Maria’ a gente e

foi nos orientando... Depois o Pajé foi pra lá, ‘Dona Zenilda’ e a gente deu continuidade até hoje (BARROS, 2017).

A fotografia a seguir apresenta a imagem do Terreiro da Boa Vista. O Terreiro da Boa Vista, tanto quanto o Terreiro da Aldeia Sucupira, está formatado nos padrões dos espaços sagrados para a prática da Religião do Ritual Sagrado. Localizado afastado das casas, ele foi reencontrado na Mata onde o Peji foi reconstruído.

Fotografia 31 – Terreiro de Ritual Sagrado, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Os novos pontos abaixo descritos reafirmam a centralidade da Natureza como a “mãe sagrada” e como o núcleo da crença da Religião Indígena Xukuru do Ororubá. As “Encantadas Caboclas” e todos os outros “Encantados” vêm da Mata sagrada, onde habita a “Rainha das Florestas”, “Mãe Tamaim ou Nossa Senhora das Montanhas”, anunciando e trazendo para o Ritual Sagrado a força da terra, das águas, do ar e do fogo soprado no xanduré (tipo de cachimbo).

Quadro 32 – Pontos de abertura da Religião do Ritual Sagrado.

Ponto 06	Ponto 15	Ponto 16
Da Mata a dentro clareou E a Terra todo estremeceu Com o canto da Caboca e seu dançar O Reinado aconteceu Salve a Terra e salva as	Ascendi meu xanduré Balancei meu maracá Soltei fumaça no ar Fiz poeira levantar Vamos toda a minha gente Vamos todo trabalhar	Mas com a licença dos Bons Mestres Meus Cabocos eu vou chamar Para dançar o Toré no Terreiro de Orubá Para dançar o Toré basta um índio

Águas Salve a Mata e salve o Ar Salve toda a Natureza que é Sagrada Salve o Rei de Ororubá	E dançar o ritual No terreiro de orubá	trabalhar Que os Encantos de Orubá sua Força vêm nos dá
Pontos elaborados pelos membros do Coletivo do Terreiro da Boa Vista.		

A fotografia a seguir apresenta um conjunto de objetos depositados no Peji do “Complexo Religioso” do Terreiro da Boa Vista. Observa-se que o altar está repleto de maracás e sementes, uma vez que a imagem foi registrada durante o Encontro de Sábios - Longy Abaré em janeiro de 2018.

Fotografia 32 – Peji, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2018.

Na fotografia acima, podemos observar uma série de sementes, plantas medicinais e frutíferas depositadas para serem trocadas e compartilhadas por todos os índios e convidados presentes. Percebe-se o xanduré e o Jupago (tipo de cajado) encostado a um tronco de madeira, que funciona como um banco, tanto do lado esquerdo quanto do lado direito do Peji. É importante registrar que, pela primeira vez, observamos a introdução no centro do Peji de um recipiente de louça branca (porcelana) com oferta de água e flores para os “Encantados”. Este tipo de artefato foi encontrado por Câmara Cascudo (1978, p. 42) nos rituais dos Catimbós, sendo chamado de “Princesa”, uma “bacia de louça branca ou clara”, que por sua vez também era um utensílio muito usado nas adivinhações da bruxaria europeia.

Rita Neves (2005a, p. 134) observou em sua pesquisa de 2003 que poucos Xukuru usavam o Jupago nas celebrações, e que “[...] a maioria adotou a borduna, um tipo de arma de madeira que tem seu tronco esculpido com formato de escama de peixe, e que é usado por outras etnias indígenas do Nordeste”. Durante nossa pesquisa de campo, entre 2016 e 2017, passados 14 anos do estudo da antropóloga, compreendemos que o uso da borduna constante nos Rituais e Festas Religiosas em 2003 foi decorrente do clima de guerra vivenciado pelos índios Xukuru do Ororubá, pois foi neste ano que ocorreu uma tentativa de assassinato do Cacique Marcos Luidson, conforme nossa descrição realizada no primeiro capítulo.

Registramos pouquíssimas vezes o aparecimento dos índios com a borduna, uma vez que a grande maioria fazia recentemente uso do jupago. É impactante o som forte produzido pela batida do Jupago na terra, reverberando aos nossos ouvidos, fenômeno que observamos no Toré dançado após a Missa de São João (2016 e 2017) na Aldeia Vila de Cimbres. Após o término da celebração na nave católica, os índios dançaram o Toré serpenteado na frente da nave católica, descendo da porta da Igreja até os últimos degraus de acesso à pista. O destaque da apresentação foi a presença anual dos índios representantes da Aldeia Canabrava, que tem na liderança “Seu Cecílio”, que “bate o jupago”, sendo acompanhado por mais de 20 índios, chamados emblematicamente de “Guerreiros de Canabrava”.

Em todos os eventos que observamos durante os anos de 2016, 2017 e 2018¹¹⁷, Iran Neves sempre carregou ao seu lado o Jupago. No próprio Terreiro da Boa Vista, existe um índio que faz o Jupago com a madeira de candeeiro, cada vez mais rara no território. Para ratificar mais ainda a importância do uso do Jupago na contemporaneidade do Calendário Xukuru do Ororubá, a organização coletiva representando os agricultores e a agricultura tradicional Xukuru do Ororubá tem como símbolo o Jupago, sendo nomeada de Jupago Kreká. A agricultura Xukuru trabalha com o conceito da agricultura tradicional e Agroecologia, defendendo uma alimentação saudável, combatendo as formas predatórias de cultivo da terra e principalmente o combate ao uso de agrotóxicos.

A Jupago Kreká é um coletivo da organização sociopolítica do povo Xukuru do Ororubá, formada por uma equipe interna responsável pela agricultura no território indígena. Desde 2009, o coletivo realiza formações continuadas com a temática da agricultura tradicional. As suas atividades consistem em reuniões, mutirões e intercâmbio mensalmente nas aldeias, atendendo em média 100 famílias com cerca de 200 horas aulas e atividades durante um ano. Em todos os encontros do Urubá Terra, esteve à frente da idealização e

¹¹⁷ Em janeiro de 2018, retornamos a campo e observamos o Encontro de Sábios. Assim, contemplamos todos os encontros e eventos realizados pelo Coletivo do Terreiro da Boa Vista.

organização a liderança religiosa do Terreiro da Boa Vista Iran Neves, além disso a maior parte dos participantes do Terreiro apoiam e sustentam o evento.

O formato da construção do Peji e da liturgia do Ritual Sagrado foi orientado e construído conjuntamente pelas lideranças religiosas e das Aldeias Chico Jorge (Aldeia Vila de Cimbres) e Neto Jorge (Aldeia Cajueiro). Foram as lideranças que cantaram os primeiros Rituais Sagrados no Terreiro da Boa Vista.

O Peji, como nos outros Terreiros da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, foi construído no centro do espaço sagrado. Tem um formato em semicírculo. A base é feita de pedra e barro e coberta em palha. As duas árvores que brotam dentro do Peji representam a “Morada dos Encantados”. A árvore do lado esquerdo da fotografia é um pé de Sucupira e a outra, do lado direito, é um pé de Orelha de Onça, representando a força, a resistência, a proteção e a cura para os índios. Porém, além desta área central do Terreiro, encontramos outras áreas anexas consideradas sagradas para os membros do grupo. Assim, nomeamos esse conjunto de lugares sagrados de “Complexo Religioso” do Terreiro da Boa Vista.

5.2 O Complexo Religioso do Terreiro da Boa Vista

Ponto 08

Índio forte que tanto lutou
 Meu Guerreiro do Ororubá
 Que lutou para nos defender
 Pela terra sem males
 Para todo o viver
 O seu sangue essa terra banhou
 E na luta veio a tombar
 E sua Força então se encantou
 E mora na Mata do Ororubá
 E pra tu que tanto lutou
 Um recado ele tem pra te dá
 Se és forte vem ajudar
 Pois aqui na Mata ele quer morar
 (Coletivo do Terreiro da Boa Vista).

Em nossas análises, compreendemos que a nova topografia religiosa do “Complexo Religioso” do Terreiro da Boa Vista atende à proposta da liderança religiosa Iran Neves e do Coletivo de índios e índias que administram o espaço sagrado: a materialização do sagrado.

Conforme discutimos no primeiro capítulo, antes do início das retomadas em 1990, os Rituais Sagrados do povo Xukuru do Ororubá eram realizados às escondidas, sendo

invisibilizados durante décadas. Não apareciam e não tinham “materialidade” (visibilidade) aos olhos dos invasores das terras. Afinal, “não existiam”. “Além de tornar o saber local invisível ao declarar que não existe ou não é legítimo, o sistema dominante também faz as alternativas desaparecerem apagando ou destruindo a realidade que elas tentam representar” (SHIVA, 2003, p. 25).

A “materialização do sagrado” para os membros do Terreiro da Boa Vista é a defesa da Natureza enquanto o próprio “Encanto”. A terra e tudo que pertencer a ela, as pedras, os rios, as matas, a fauna e a flora, tudo deve ser respeitado e preservado porque são sagrados. O uso do agrotóxico, das queimadas, da caça predatória vai de encontro aos princípios da Religião do Ritual, porque qualquer destruição da Serra do Ororubá será uma agressão ao “Reino dos Encantados”. Em toda árvore, mora um “Encantado”. Se derrubarem a árvore, para onde vai o “Encantado”?

Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, o lugar por ele ocupado é apenas a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou corresponde a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de uma sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável (HALBWACHS, 2013, p. 160)

A Mata Atlântica, enquanto bioma, é composta por um conjunto de florestas e ecossistemas que se estende por 17 estados, sendo um dos sistemas mais devastados no Brasil. A Serra do Ororubá, com seus 27.555 hectares, representa um pequeno fragmento do que existia da Mata Atlântica com toda a biodiversidade.

Em entrevista, Iran Neves afirmou que foram conquistados 25 hectares do total da área da Aldeia Couro Dantas para reativação e construção do “Complexo do Terreiro da Boa Vista”, sendo 15 hectares a área do Terreiro, “com mais 10 hectares lá da casa, da barraca do bem viver até a porteira de acesso ao Terreiro, fica 25 hectares”. A ideia era proteger o maior espaço possível de recuperação e preservação da Mata Serrana, morada da “Rainha das Matas” e dos “Encantados”.

Iran Neves apresentou o “Complexo Religioso” do Terreiro da Boa Vista como:

[...] um circuito de ritual, de sagrado, uma complexidade. Tem um espaço onde... espaço onde eu tive um sonho. ‘Bela’ também teve um sonho com relação à ‘Cabocla’, que falou pra gente essa questão da leitura, de estudar, de fazer a autoformação. Estudo com relação ao sagrado, ler a natureza, estudar a natureza, então tem uma coisa muito ampla né?! E a nossa meta é ir ampliando, né... Ir ampliando, aquilo que as pessoas chamam de

corredores ecológicos. Digamos pra não ficar uma área preservada aqui, outra área lá, pra ela juntar. Nossa meta, talvez eu nem consiga ver isso, mas minha meta é o Terreiro aqui ser conectado com o Terreiro lá em Caetano através de Matas; os corredores sagrados. Que é um esforço no sentido da gente ampliar a área de Mata (ORDONIO, 2017)

Consideramos o Terreiro da Boa Vista como um microcosmo religioso em construção pelos índios participantes do Ritual Sagrado da Aldeia Couro Dantas e que, atualmente, além do Terreiro e do Peji, é constituído com os seguintes espaços sagrados: a Barraca do Bem Viver, a Sementeira, a Casa das Sementes, a Área de Apresentação com os dois Pontos de Força, o Terreiro e o Peji, a Casa da Cura, a Maloca da Laje dos Caboclos, a Laje dos Caboclos, o Cruzeiro (que será construído *a posteriori*).

5.3 A Barraca do Bem Viver

Ponto 05

Com a licença dos Bons Mestres, com a licença pra chegar
 Com a licença dos Bons Mestres, com a licença pra entrar
 Com a Força de Tupã e o Mestre Rei do Orubá
 Me protege Tamain, me dá forças pra lutar
 Minha Rainha das Florestas das Matas do Orubá
 (Coletivo do Terreiro da Boa Vista).

A Barraca do Bem Viver está localizada na entrada da Aldeia Couro Dantas, no lado direito da pista sentido de Pesqueira para a Aldeia Vila de Cimbres. O Coletivo do Terreiro da Boa Vista concebe a alimentação para além de um ato biológico. É um ato político com relação direta com a cosmologia do povo Xukuru do Orubá.

O espaço sagrado da Barraca do Bem Viver se localiza no Terreiro da Boa Vista como um instrumento de ação educativa, pois os índios problematizam no território indígena a importância de cultivar uma alimentação saudável e sustentável, com o poder de cura e a relação com o Ritual Sagrado.

O espaço geográfico do terreiro inclui já a entrada da área lá de referência e agroecologia, porque lá a gente materializa esse encantamento. Então, entrou naquela área, naquela porteira, barraca do bem viver já faz parte do circuito do sagrado, pra nós (ORDONIO, 2017).

Fotografia 33 – Barraca do Bem Viver, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Na fotografia acima, observamos a Barraca do Bem Viver, uma construção simples feita de madeira e palha. Tem a função de acolher, “concentrar na força dos Encantados de Luz” e alimentar os índios, como também aliados e parceiros do povo que participam das “caminhadas religiosas”, partindo de diferentes aldeias até os espaços sagrados para a vivência dos Rituais Sagrados.

A Barraca é um ponto de encontro e confraternização, uma pausa na caminhada no dia 23 de junho para quem segue até a Aldeia da Vila de Cimbres. A caminhada no São João segue em direção à Lajé do Krajéu, à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas e ao Centro Comunitário São Miguel. No dia 02 de julho, a Barraca é novamente utilizada como ponto de parada no percurso religioso para a caminhada de Mãe Tamaim.

Os índios, todos os anos, caminham de várias aldeias do território e param na Barraca do Bem Viver para se confraternizar, reforçar suas energias e receber uma alimentação tradicional e sagrada, como o chá, o café, a tapioca, o beju¹¹⁸, os bolos, tudo organizado de forma cooperativa pelos trabalhadores no Coletivo do Terreiro da Boa Vista.

¹¹⁸ Beju ou bejú é um tipo de bolo feito com a massa de mandioca.

5.4 A Sementeira

Ponto 09

E Viva a Mata e Salva a Mata
Quero ver como é que é
A Mata viva a Mata verde
Vamos deixar a Mata em pé
E Viva a Mata e Salva a Mata
Dela vamos preservar
E nossa Mata é sagrada
Abriga a Força Encantada
Reinado do Ororubá
(Coletivo Terreiro da Boa Vista)

O ponto acima cantado no Terreiro da Boa Vista introduz a necessidade de discussão e sensibilização dos índios participantes do Ritual Sagrado para a mobilização e proteção da mata. A retomada, a multiplicação, a distribuição e o plantio das sementes são a esperança de reparação dos danos ambientais causados na mata pelos invasores do território indígena.

A mata é um bioma fundamental na preservação e promoção da vida nas aldeias Xukuru do Ororubá, além de ser a expressão da “materialização do sagrado”. A fotografia a seguir apresenta a Sementeira. Observa-se na variedade de mudas o esforço permanente do Coletivo do Terreiro da Boa Vista em lutar pela mata, pela Natureza sagrada.

Fotografia 34 – Espaço da Sementeira, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

O espaço da Sementeira surgiu da necessidade de preservação da “Natureza Sagrada”, das matas. Durante muitos anos, os invasores nas terras indígenas destruíram as matas, diminuindo a biodiversidade, e ainda desprezavam o conhecimento ancestral do povo Xukuru do Ororubá. A proposta da Sementeira é reflorestar o território indígena, que é a morada dos “Encantados de Luz”.

A floresta e o campo são um *continuum* ecológico, e as atividades realizadas na floresta contribuem para satisfazer às necessidades alimentares da comunidade local, enquanto a própria agricultura é modelada de acordo com a ecologia da floresta tropical. Alguns habitantes das florestas obtêm comida diretamente de seu meio ambiente, enquanto muitas comunidades praticam a agricultura fora da floresta, mas dependem da fertilidade da floresta para a fertilidade da terra cultivável (SHIVA, 2003, p. 27).

A Construção da Sementeira partiu da reflexão provocada após a “XIV Assembleia Xukuru: a água é o sangue da terra” (2014). Iran Neves, com o Coletivo Jupago Kreká, passaram a produzir mudas de plantas de espécies nativas e plantas cultivadas para serem distribuídas no território indígena, e assim preservar e proteger as:

[...] sementes nativas é mais que uma questão de preservar a matéria-prima para a indústria da biotecnologia. As diversas sementes que agora estão fadadas à extinção carregam dentro de si sementes de outras formas de pensar sobre a natureza e de outras formas de produzir para satisfazer nossas necessidades (SHIVA, 2003, p.16).

O Coletivo do Terreiro da Boa Vista distribuiu mudas de plantas de espécies frutíferas com o objetivo de diversificar as culturas agrícolas nos sítios, mudas de plantas para recuperar as matas. Também entregaram outras mudas que fornecessem madeira e palha para contemplar as oficinas e atividades voltadas para a produção de artesanato comercializado nos espaços da Feira Xukuru, nas Festas Religiosas e no fornecimento dos artefatos como colares e braçadeiras de sementes de “milagres”¹¹⁹ e “mucunã”¹²⁰ usadas nos Terreiros de Ritual Sagrado e nos eventos do calendário Xukuru.

Na Religião Indígena Xukuru, o “Encantado Rei Silivestre” é quem rege a abertura dos sulcos da terra para o plantio e a germinação das sementes, e também a abertura dos portões das “Cidades Encantadas da Jurema”, como diz o ponto:

¹¹⁹ Planta cultivada no TI Xukuru para elaboração de colares e braçadeiras com sua semente.

¹²⁰ A mucunã é uma planta nativa de origem indígena encontrada nas regiões tropicais. A mucunã também é conhecida pelo nome de mucuná ou mucuna pruriens, “designação a várias plantas da família das leguminosas, subfamília papilionácea” (FERREIRA, 1986, p. 1167).

Avoei a semente pra cima
 Meu mestre
 Eu vi a poeira no ar
 Eu sou Rei Silivestre
 Oi meu mestre
 Oi Caboclo Rei de Orubá¹²¹

A semente é o símbolo nas religiões afro-brasileiras da prosperidade, do crescimento e de conexão com as “Cidades da Jurema”, o “Mundo dos Encantados”. No Catimbó ou Catimbó-Jurema, a iniciação religiosa é feita pelo mestre juremeiro que introduz a semente da jurema no corpo do iniciado. Esta tradição reflete a hibridação das práticas trazidas na chegada dos feiticeiros portugueses que consideravam a semente como princípio fetal para a realização de todas as práticas mágicas (CASCUDO, 1978, p. 52).

Câmara Cascudo (1978) descreveu o processo de iniciação com a semente da jurema:

A “semente” é um nódulo, espécie de quisto, visível por baixo da pele do “mestre”. Pode ser na palma da mão, como a de Mestre Zinho, ou no lóbulo da orelha, como em mestre Germano. A “semente” é flácida à palpação e tem uma cor vermelho-escuro, roxa e até negra. Um “mestre do além” promete a um “mestre” a suprema oferta de uma “semente”, prêmio aos merecimentos pessoais do devoto. Outro “mestre do Além” é encarregado de trazer a “semente” e colocá-la no corpo do discípulo, em hora e situação que este não sinta a operação. Num belo dia verifica que possui a consagradora “semente” que o sagra “mestre” (CASCUDO, 1978, p. 52).

Nos Terreiros de Ritual Sagrado, as sementes e plantas são utilizadas para a indicação de chá e banhos, como também é um elemento de proteção ritual, sendo utilizadas na confecção dos colares de ritual (milagres, mucunã, meru, pau brasil) e também na oferta nas matas para os “Encantados e Luz”.

5.5 A Casa das Sementes

A Casa das Sementes foi uma obra pensada como um centro multiuso: “Casa da Semente e espaço para atividades produtivas e culturais do povo Xukuru”.

É. Porque vamos lá! A gente tem a Casa da Cura. Aí as sementes? Onde é que guarda as sementes? A manipulação pra fazer o medicamento para o povo? A culinária tradicional?... Né? Ah, o pensamento... Sim, nós vamos fazer isso aonde? Como é que a gente vai conseguir fazer? Juntar essas coisas tudo num canto só, né? Aí foi quando surgiu à Casa da Semente, né? Porque a gente era acostumado a está recebendo as sementes do governo, então a semente dando ao povo antigo, começava perdendo o banco de

¹²¹ Ponto cantado no Ritual Sagrado no Terreiro da Boa Vista, 2017.

semente. Meu pai mesmo quando plantava, tinha uma garrafinha e guardava para o próximo ano, aquela mesma semente. O povo estava se acostumando com as sementes do governo e perdendo as suas sementes, aí uma forma de resgatar, né? As sementes do nosso povo, o guardião das sementes. Guardar um canto pra ter as sementes, quanto tiver o encontro da agricultura, a gente faz a troca.

Já vai ter a sede, não vai ser tão mais difícil sair procurando o espaço.

É... Vai ter lá o banco de sementes pra todos nós. A gente tá renovando, e esses a gente também, a gente faz esse trabalho com aluno, quando é perto da feira eu já aviso e aí já começa a colher as sementes para a gente ir para feira de semente (BARROS, 2017).

A fotografia a seguir apresenta a imagem da Casa das Sementes. A obra pode ser observada desde a entrada da porteira da Barraca do Bem Viver. A edificação ainda não foi concluída nem inaugurada, mas já foi utilizada como espaço sagrado para a realização do Ritual Sagrado.

Fotografia 35 – Casa das Sementes, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2018.

Participamos de uma oficina intitulada “A Casa das Sementes”, mediada pelo “Coletivo de Mulheres do Terreiro da Boa Vista” durante o IV Encontro Urubá Terra do povo Xukuru do Ororubá intitulado “Agricultura dos Encantados: cultivar as sementes de sabedoria e cuidar das ‘ciências dos antigos’ para curar os males da terra”, realizado na Aldeia Pé de Serra dos Nogueiras em novembro de 2016. Estávamos pesquisando a Religião Xukuru no

Terreiro da Boa Vista e fomos observar e compreender a importância desse novo espaço religioso que estava para ser construído na Aldeia Couro Dantas.

Na oficina “Casa das Sementes”, participaram 31 pessoas. Representando o Coletivo de Mulheres do Terreiro da Boa Vista, a professora Renata da Hora historicizou o Projeto “A Feira de Sementes” de 2012, que foi realizado na Escola da Aldeia Vila de Cimbres. Os estudantes foram desafiados a uma pesquisa de mapeamento das sementes em suas aldeias, para depois realizarem uma troca de sementes. O objetivo central do projeto foi, por meio de uma feira, trocar, catalogar e preservar as sementes tradicionais do povo Xukuru do Ororubá, evitando o desaparecimento. Assim, o primeiro Encontro do Urubá Terra teve como tema: “A troca de Sementes. Mas, onde guardar as sementes?”

Na oficina, a agricultora “Dona Maria” da Aldeia Vila de Cimbres falou sobre a importância da troca das sementes e como isso faz a diferença para os índios. Recordou que apenas levou três sementes para o primeiro encontro, mas que tinha colhido mais de 100 sementes.

Na sequência, a funcionária do IPA Kátia problematizou a questão das sementes e o projeto de vida dos povos tradicionais. Explicou que o IPA entregava as sementes aos índios, mas de onde vinham estas sementes? Também afirmou que o grande problema para o território indígena era que as sementes não eram puras e estavam carregadas de veneno. A preocupação com as sementes surgiu das lideranças, dos mais velhos. Logo, o Coletivo Jupagó Kreká, os agricultores e os membros no Terreiro da Boa Vista propuseram a construção de um centro de formação, a “Casa das Sementes”. Os Coletivos buscaram ajuda no IPA para sistematizar o projeto e enquadrá-lo nos trâmites legais.

A Casa das Sementes está sendo construída numa área coletiva da Aldeia Couro Dantas. Por ser pensada como um centro multiuso, é composta por um viveiro de mudas, hortas, salas de aula e de exposição, salas de arte e artesanato, além de uma cozinha para o estudo da culinária tradicional indígena.

Abaixo apresentamos os principais pontos problematizados pela Técnica do IPA durante a oficina: 1 – Se a gente tem a nossa própria semente, não precisamos de “ninguém de fora” para dar e plantar; 2 – É importante descobrir as sementes que tem no território, “que dá força a nossa luta dos índios”; 3 – Muitos guardaram as sementes e estão reaparecendo. É uma semente de resistência; 4 – Na mata do eucalipto, não se vê um passarinho cantando. Os índios chamam de deserto verde.

Novamente, a agricultora “Dona Maria”, durante a oficina, pediu a palavra e explicou que, para os indígenas, a palavra partilhar tinha um significado diferente de trocar. “Tem

peessoas que não tem para trocar, então tem que receber mesmo. Eu trouxe 03 sementes e sai com mais de 100”.

Afinal, o que será a “Casa de Sementes”? Um centro de formação e de guarda de sementes. Uma casa aberta para quem precisar discutir Saúde, Educação, Agricultura, Arte entre os Xukuru do Ororubá, seus parceiros, aliados e outros povos indígenas. Neste local, também haverá espaço para a produção de artesanato com as sementes. No encerramento da oficina, Iran Neves e Renata da Hora convidaram os participantes para acompanhar o processo do projeto junto ao órgão governamental Pró-rural, possibilitando os índios conhecerem o trajeto jurídico da documentação e o encaminhamento do empenho que financiaria a obra.

Iran Neves defendeu no IV Encontro Urubá Terra que a Casa de Sementes seja uma tentativa também de “refaunização” da mata. “A semente produz as matas. Cadê o pássaro e a árvore uru-bá? Cadê o respeito à natureza? Sem a semente não há mata, e o pássaro desaparece”.

Infelizmente, como apresentamos no primeiro capítulo, a Mata da Serra do Ororubá foi sendo consumida para dar espaço à criação do boi, como também foi instalada a monocultura do eucalipto que substituiu a floresta natural. Atualmente, há um impacto ambiental negativo sem precedentes, exaurindo os nutrientes do solo e os recursos hídricos, além de não produzirem húmus.

A índia “Marcinha” pediu a palavra e disse: “Se nós procurarmos saber, se os jovens conhecem a árvore e o pássaro, vamos descobrir que não conhecem”. A professora Renata da Hora fez a pesquisa na Escola da Vila de Cimbres com os estudantes para localizar o pássaro uru-bá em suas aldeias da Região Agreste, mas não conseguiu encontrar nenhum. Desejava saber se existia na Região Ribeira. Iran Neves informou que o pássaro Uru existe na Aldeia Pedra d’Água e o Pajé informou que perto do Terreiro de Chico Quelé tinha o pau Ubá e Ororubá. Na Aldeia Mascarenhas, teria o arbusto Ubá. Ainda argumentou sobre a necessidade de mapear as plantas no território e explicou que “as abelhas também são sementes”. As árvores que elas se alimentam estão se acabando.

Na sequência da oficina, a funcionária Kátia do IPA fez a seguinte problematização: “A agricultura se separa da Educação ou da Saúde?” O papel da agricultura para o território indígena também é preservar as nascentes e pesquisar e recuperar as sementes. Os professores tem o papel de voltar a discutir no chão da escola sobre as sementes, as plantas medicinais e o uso delas no Ritual Sagrado.

Compreendemos nesta oficina realizada pelos índios presentes, que a agricultura na sua concepção religiosa significava além do ato de plantar, colher e comer. A agricultura também curava, uma vez que nos alimentamos com os frutos saudáveis produzidos pela chamada “Mãe Terra”.

A índia Marcinha ainda enfatizou a importância de não queimar e sim “coivarar”¹²² o mato, pois isso seria fazer uma agricultura sustentável. Por fim, convidou a todos visitarem o Terreiro da Boa Vista e o projeto Casa de Sementes para perceber a relação entre a agricultura, o Terreiro e a Religião Indígena Xukuru. Como encaminhamentos da oficina para serem apresentados na plenária do IV Encontro, ficou decidido que os professores nas escolas indígenas iriam à Aldeia Couro Dantas no Terreiro da Boa Vista para ver, entender e debater o projeto. As instâncias organizativas da Poyá e Jupagó Kreká ficaram encarregadas de fazer um estudo sobre a dimensão do que seria a semente para o povo Xukuru do Ororubá.

Com este relato de campo, registrado no IV Encontro Urubá Terra, percebemos a mobilização constante dos membros do Terreiro da Boa Vista junto ao povo Xukuru do Ororubá para refletir sobre uma concepção de agricultura saudável e sustentável fundamentada na concepção religiosa da materialização da “Agricultura dos Encantados”.

5.6 A “Área de Apresentação” com os “Pontos de Força”

Na estrada de terra de acesso ao Terreiro da Boa Vista, encontramos uma “Área de Apresentação” composta por duas construções nomeadas de “Pontos de Força”. São espaços sagrados que contém estruturas de barro e palha, Pejís, para serem utilizados no acender de luz (velas) para devoção aos “Encantados” pedindo-lhes bênçãos e proteção.

As fotografias a seguir apresentam os “Pontos de Força” do “Complexo do Terreiro da Boa Vista”. As construções estão protegidas por uma cerca de arame farpado, uma vez que os animais soltos invadem os Terreiros e promovem a quebra de objetos sagrados e a sujeira em toda a área.

¹²² A coivara é uma técnica agrícola realizada pelas comunidades tradicionais com a utilização de ramagens, galhos de árvores e arbustos que são amontados para serem queimados, resultando na limpeza e adubação do terreno com as cinzas.

Fotografia 36 – Primeiro Ponto de Força, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Fotografia 37 – Segundo Ponto de Força, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

A liderança religiosa Iran Neves e o Coletivo do Terreiro da Boa Vista estavam preocupados com o uso coletivo destinado para esta área da Aldeia Couro Dantas. As ideias iniciais eram de construir um espaço para produção agrícola ou um espaço para corrida de animal. O Coletivo e os índios do Terreiro da Boa Vista foram contra e propuseram a utilização do espaço para compor a “Área de Apresentação” e de “Pontos de Força” do Terreiro.

[...] então tem uma primeira área que a gente chama de área de apresentação, ou seja, aqui tá apresentando às pessoas que é um espaço sagrado. Aqueles dois Pejís, que tem um Peji que é de barro e um Peji que é de palha, é um esforço nesse sentido. Porque tem outra história. O pessoal queria aquele espaço pra produzir, outros queriam aquele espaço pra fazer corrida de animal, então a gente fez a consulta e os ‘Encantados’ falaram: ‘Vocês vão utilizar o espaço pra ritualizar. Façam isso!’. A gente fez! Proteção e apresentação (ORDONIO, 2017).

Em entrevista, a índia Renata da Hora ainda informou que não é permitido dançar Toré nestes Pontos de Força, pois foi uma orientação “transmitida” pelos “Encantados”.

Pode acender uma luz. Tem que acender uma luz. Acender uma luz e pedir orientação. Porque assim o que a gente dança o Toré mesmo é só apenas aquele, né? Tem o... lá da Pedreira, mas a gente não dança, a gente só faz as ofertas deles (BARROS, 2017).

5.7 Xeker Jetí: a Casa da Cura

Em 2016, acompanhamos a construção de mais um espaço religioso no que chamamos de “Complexo Religioso do Terreiro da Boa Vista”. Com esta construção, verificamos mais uma inovação nos espaços sagrados dos Terreiros de Ritual Sagrado. A escolha do espaço, o desenho e a forma da construção foi realizada por um “Encantado de Luz”, a “Cabocla Jacié”. Este novo espaço religioso agregado ao Complexo do Terreiro foi chamado de Xeker Jetí: a Casa da Cura.

O Xeker Jetí foi construído entre maio e junho de 2016. Está localizado no “Complexo Religioso” do Terreiro de Ritual Sagrado da Boa Vista. A Casa da Cura é um espaço para recolhimento, oração, aulas sobre a tradição e sistemas de cura do povo indígena. Em dias de chuva, é utilizado para a celebração do Ritual Sagrado.

Fotografia 38 – Xeker Jetí, Casa da Cura, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2017.

Uma semente deste espaço sagrado foi “plantada” pela professora licenciada em Ciências Biológicas Renata da Hora com o projeto intitulado o “Canto da Cura”, realizado na Escola Nilson e Milson na Aldeia Vila de Cimbres. O principal objetivo foi levar para a Escola Indígena a compreensão sobre a “tradição” religiosa do povo Xukuru do Ororubá. Foram convidados o Pajé “Seu Zequinha”, rezadores e benzedeiros para dialogar com os estudantes indígenas sobre a necessidade de valorizar o sistema de Medicina Tradicional e também da Religião do Ritual Sagrado dos “Encantados de Luz”.

É a Casa da Cura, com o projeto, né? Da escola? Que, o meu pensamento assim, o médico não tem consultório? As rezadeiras, os benzedeiros, eles não tem um local específico pra ele fazer o seu trabalho? De cura. Na escola a gente... Eu fiz com a turma do oitavo ano, mandei eles pesquisarem as rezadeiras, os curandeiros e eles até riram ‘Oxe! Professora e agora a senhora quer que a gente seja macumbeiro, é?’ Eu disse: ‘Não meu filho (risos), não é isso que eu quero que você seja. Pra vocês... orientarem qual o tipo de reza, quais são as plantas, os tipos de banhos, quais são... Como é que reza pra pessoa que tem um mau olhado? É isso que vocês vão fazer. Então acharem a pessoa e perguntarem a ele. Foi o que eles fizeram. Fizeram a pesquisa, a gente foi fazer a culminância no Terreiro de ‘Seu Chico’. Foi ‘Dona Zenilda’ e o Pajé, eles apresentaram, na culminância do projeto didático ... era até em Cana Brava. Eu fiz: ‘Ô, ‘Dona Zenilda’, eu queria dar um nome a esse projeto. Eu queria uma Casa da Cura, essa casa pra curar as pessoas’ Aí ela disse: ‘Minha filha vá fazer’. Ela disse em um canto da escola ‘Faça lá!’ A gente fez de palha, botou umas plantas medicinais, colocamos banquinhos para o Pajé consultar as pessoas. E aí nessa Casa da Cura a gente homenageou ‘João Jorge’ da Sucupira, que tem o neto dele.

Nós fazíamos a listinha de quantas pessoas o Pajé ia atender por dia e ele consultando as pessoas no encontro. Lá no Terreiro da Boa Vista nós dançamos o Toré, desceu a Cabocla Jacié, e aí indicou onde seria a Casa da Cura (BARROS, 2017).

Segundo Iran Neves, deste projeto emergiu ideias (encantos) para a concepção e construção de uma Casa da Cura na Aldeia Couro Dantas, sendo considerada pelo indígena uma extensão e materialização do sagrado, corroborando com a ideia do sociólogo Maurice Halbwachs (2013) de que a religião é um sistema simbólico que se materializa no espaço geográfico.

As religiões estão solidamente instaladas sobre o solo, não apenas porque esta é uma condição que se impõe a todos os homens e todos os grupos, mas um grupo de fiéis é levado a distribuir entre as diversas partes do espaço o maior número de ideias e imagens que defende. Há lugares consagrados, há outros lugares que evocam lembranças religiosas [...] (HALBWACHS, 2013, p. 170).

Como citado anteriormente, no Terreiro da Boa Vista, foi realizado um Ritual Sagrado para consultar os “Encantados”, para que pudessem indicar o local exato onde deveria ser construída a Casa da Cura.

Quem fez o desenho foi Dona Maria, mas quando o ‘Encantado’ veio, foi a ‘Cabocla da Jurema Branca’, ela pediu naquele formato. Ai a gente deixou uma janela, ai depois ela voltou e disse não. Deixe tudo fechado porque aqui é um lugar de silêncio, é um lugar de força, e um lugar de cura para vocês (PEREIRA, A. 2016).

Segundo “Dona Maria”, médium¹²³ frequentando o Terreiro, a nova geografia ou topografia religiosa (HALBWACHS, 2013) trazida pelo Xeker Jetí foi inspirada pela “Encantada Cabocla Jacié”, que desenhou a Casa da Cura em formato de oca.

Foi inspiração da cabocla da jurema branca, o nome dela é Jacié. Ela trabalha nas matas. Ela tem um canto dela, que ela diz assim:
 Eu sou cabocla das matas
 Caçada de pé e mão
 Na mão direita eu levo
 Sete e cinco Salomão
 Eu sou cabocla da Serra

¹²³ Adotamos o termo médium para designar os índios e índias que entram em transe, uma vez que é usado como categoria nativa por todo o povo, apesar de não figurar no livro *Xukuru filhos da mãe natureza*. Neste livro, os professores Xukuru (1997, p. 62) definem “Tuxás” como “[...] um grupo de mulheres que acompanham o Pajé nos seus trabalhos ligados a religião”. O termo Tuxá, no cotidiano dos Terreiros raramente é usado para nomear as pessoas que entram em transe para a comunicação com os “Encantados”.

Meu nome é Jacié
 Me fortifica nas correntes
 Daqueles que tem fé (XEKER JETÍ..., 2016).

O Projeto da instalação do Xeker Jetí contou com a ajuda e orientação no planejamento e execução de técnicos ligados à Organização Não Governamental GM Arquitetura, Bioconstrução e Agroecologia. A obra foi construída com o trabalho e a colaboração de dezenas de índios, outros parceiros e aliados do povo. Foram organizados vários mutirões comunitários para a execução da construção, envolvendo a coleta e transporte de madeiras, pedras, taipas, palhas de coqueiro, o preparo do barro, como também os serviços de limpeza, montagem e acabamento da obra.

Para o Cacique Marcos, “a educação Xukuru se dá a partir do respeito aos Encantados” (XEKER JETÍ..., 2016) . Assim, vários estudantes da Escola Nilson e Milson da Aldeia de Cimbres foram convidados a contribuir no processo de acabamento da obra, principalmente com o trabalho de pisar o barro e rebocar as paredes construídas com madeira e enchidas com pedras da terra indígena.

5.8 O Bem Viver, a Agricultura do Sagrado e o Xeker Jetí

Participamos da XVI Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá intitulada “Limolaigo Toípe – nossa educação é nossa resistência”, realizada no Território Indígena na Aldeia Pedra D’Água de 17 a 20 de maio de 2016. A Assembleia acatou como resultado das discussões nas plenárias, envolvendo todas as lideranças e indígenas representantes das 25 aldeias, a apresentação da agricultura como mais um eixo curricular da Educação Escolar Indígena.

Esta inovação pedagógica proposta pelos índios atribuiu uma dimensão religiosa à agricultura, à medida que a “Mãe Natureza” e os “Encantados de Luz” passaram a fundamentar o novo eixo temático da agricultura, sendo denominado por muitos na Assembleia como a “Agricultura do Sagrado” ou a “Agricultura dos Encantados”.

O Ritual Sagrado, como relatado, é uma religião híbrida formada por cruzamentos, rupturas e justaposições com reelaboração religiosa nas fronteiras e encontros com a religião católica romana, espírita, afro-brasileira e de outras tradições indígenas – interétnicas (CANCLINI, 2000).

Identificamos na construção do Xeker Jetí também o diálogo intercultural e inter-religioso entre a Religião do Ritual Sagrado e as ideias do Modo do Bem Viver dos povos andinos.

Particularmente, nós, eu e o Coletivo que se denomina Jupago, nós estamos apoiando as nossas lideranças, no que diz respeito à gestão territorial uso e ocupação desse território, utilizando a agricultura enquanto modo de vida. Como uma ferramenta não só para produzir alimentos, para produzir renda, para produzir ocupação para o nosso povo, mas também como um elemento que assume uma dimensão espiritual. Por isso que a gente tá aqui no Terreiro, e essa agricultura, parte dessa discussão no Terreiro, mas do sagrado e do ecológico, ou seja, uma agricultura que ao mesmo tempo que é modo de vida, mas que ela produz alimento, produz cultura, não só a cultura do feijão, a cultura do milho, mas a nossa própria cultura de ‘Ser Xukuru’, a nossa identidade, a nossa luta e resistência (Liderança religiosa Iran Neves, Festa da Reativação do Terreiro da Boa Vista, Aldeia Couro Dantas, 2016).

Para Cledes Markus (2013), o modo do “Bem Viver” está ancorado na cosmologia de cada sabedoria ancestral e milenar dos povos indígenas,

Refere-se a um modelo de relações de equilíbrio e reciprocidade entre todas as formas de vida existentes na natureza, concebendo-as todas como sujeitos. O Bem Viver é a concretização do ideal do equilíbrio cósmico, comunitário e pessoal. O valor da vida é o maior dom e é buscado não somente para as pessoas, mas também para as plantas, para os animais e para a Terra. O intercâmbio e a reciprocidade entre as diferentes formas de vida que se expressa na comunhão com o outro valor fundamental enfatizado no Bem Viver (MARKUS, 2013, p. 101).

Na concepção da agricultora “Bela”, da Aldeia Couro Dantas, os Xukuru do Ororubá não vivem sem uma alimentação saudável, porque é um fundamento de ligação com a espiritualidade própria do povo, com o fruto que vem da terra, da “agricultura sagrada”.

É tipo da nossa espiritualidade mesmo. Pra gente ter o nosso espírito forte, a gente tem que ter maneira de se alimentar, os dias de se alimentar, o que pode comer, para que nada de ruim nos aconteça, nos pegue. E sem contar que é uma alimentação saudável. Não é? Sem agrotóxico. Eu sou contra o agrotóxico (XEKER JETÍ..., 2016).

Corroborando com a índia “Bela”, o Cacique Marcos afirmou que a agricultura Xukuru do Ororubá respeita o Ambiente, pois a mata é o espaço sagrado do seu povo. Para o líder, o que a agroecologia faz atualmente, o povo indígena fazia há milênios (XEKER JETÍ..., 2016).

Iran Neves defendeu a “Agricultura Sagrada” como fonte de cura. Os alimentos devem ser plantados e cultivados em respeito à “Mãe natureza”, sem a destruição dos seus mananciais, para que retribua com frutos saudáveis sem agrotóxicos o alimento que nutra tanto organicamente quanto espiritualmente.

É aquela coisa a revolução ela aconteceu, em um momento que foi lutar pela terra. Hoje nós vivemos várias revoluções. Uma das revoluções é garantir o alimento pra que os filhos dos revolucionários daqueles que lutaram, permaneçam no território com dignidade, e que não dependam dos supermercados pra se alimentar.

Essa agricultura, ela tem esse objetivo de dar autonomia, porque autonomia sem produção, autonomia dependendo de supermercado, não é autonomia, ela está frágil.

Então a gente vem pra complementar essa parte da revolução que foi a luta territorial, mas uma agricultura que produz alimentos, mas que produz luta, resistência, ela alimenta o corpo, mente e espírito.

E é uma agricultura que cura. Ela cura porque ela vem a fortalecer esta relação de respeito, de harmonia, de zelo e proteção com a natureza.

Então, é uma cura no sentido não só da planta, que tem o seu princípio ativo, que o chá vai curar a dor de cabeça, a dor de barriga, uma série de enfermidades.

Tem que ter o elemento fé. A fé na planta, a fé no curandeiro. Tem que ter esse elemento pra que a gente possa favorecer essa dimensão da cura. Mas, o que é mais importante para nós, é de equilibrar nosso corpo, nossa mente, nosso espírito com o ambiente. Porque se a gente tiver só conectado e concentrado no eu, na minha força interior, na minha mente, na minha espiritualidade, sem levar em consideração à própria natureza, certo então, é o que acontece com muitas religiões que tem por aí. Inclusive condena as nossas religiões. Critica, mas que adoram Deus que é criador de tudo, e destroem a própria obra da criação que é a natureza (Liderança Iran Neves, Festa da Reativação do Terreiro da Boa Vista, Aldeia Couro Dantas, 2016).

Segundo Markus (2013), o conceito milenar do “Bem Viver” é uma tradição dos povos indígenas, principalmente andinos, pois compreendem que é possível criar um modo alternativo de vida contrário ao modelo do Capitalismo Neoliberal que destrói e devasta a terra, a água, o ar, os animais, as plantas e todo e qualquer ecossistema da Natureza, priorizando o acúmulo de lucros, de poder e do controle mundial da produção.

Reforçando esta assertiva, o índio Iran Neves afirmou compreender a agricultura como um processo educacional. A “agricultura do sagrado” ensina como os índios podem viver melhor. A construção da Casa da Cura, descrita anteriormente, representa o trabalho de resgate da memória coletiva do seu povo fundamentado no respeito pela “Mãe Terra” e na mobilização interna através da compreensão da agricultura enquanto um processo educacional mais amplo contra o sistema neoliberal e o agronegócio.

Reativar essa memória coletiva e começar a colocar em prática. [...] Existe várias formas de lutar contra o sistema. É! Eu combater ele diretamente de mobilização. Vamos pra Brasília, vamos questionar o governo. Vamos brigar

contra o agronegócio. Fora Kátia Abreu¹²⁴ e tal. E também outra mobilização que é interna, ou seja, eu sou contra, mas eu não posso replicar o modelo e essa filosofia está nos ajudando a isso. Fora Kátia Abreu! Fora agrotóxico! Então agrotóxico não pode entrar na minha terra, ou seja, se entra é um processo de colonização, ou seja, é fruto de um processo posterior da invasão da terra, que é a invasão da mente, a colonialidade, mas a gente que combater. E é isso que a gente está fazendo, esperando o tempo das pessoas, esperando o ritmo e respeitando toda essa trajetória histórica. Mas fazer esse movimento, esse “alevante” interno de combater o uso de agrotóxico, das sementes transgênicas, da má qualidade da alimentação, os supermercados eles não podem nos alimentar (XEKER JETÍ..., 2016).

Segundo Halbwachs (2013), toda memória coletiva acontece em um contexto espacial. Durante a construção da obra, ocorreram vários encontros e trocas, por meio de oficinas entre colaboradores de ONG de Arquitetura que trabalha com Bioconstrução e Agroecologia e os índios de várias aldeias, o que os levou a experimentarem novas formas mais saudáveis de lidar com os alimentos. Ocorreu o compartilhamento nos mutirões das refeições coletivas. Os indígenas provaram do talo da jaca frita, da carne de jaca, da palma frita, da macaxeira frita, da farofa da casca da banana e da recuperação da cozinha tradicional como a maxixada e o xerém casado¹²⁵.

O projeto de construção do Xeker Jetí possibilitou por meio de pequenas ações o entrecruzamento de mudança cultural, política e religiosa, criando no Terreiro da Boa Vista:

[...] um mundo em que as barreiras seriam cada vez menos naturalizadas e mais resultado de investimentos culturais fundados em interesses materiais ou em modos de vida que se quer preservar ou expandir. E o sonho de um mundo novo para todos pode animar uma vez mais nossa relação com o imperativo absoluto da justiça (BURITY, 2002, p. 60).

O processo coletivo de construção da Casa da Cura, envolvendo diversos atores e instituições sociais, como a escola, a citada ONG, as lideranças e índios de diversas aldeias, ratificou a força e união do povo e da identidade étnica, evidenciando que “[...] a religião é boa para pensar a democracia e a cidadania (BURITY, 2002, p. 56).

¹²⁴ Kátia Regina de Abreu. Empresária, pecuarista, eleita Senadora pelo estado de Tocantins, também foi Ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento no segundo governo da presidenta Dilma Roussef de 2015 a 2016.

¹²⁵ Xerém é uma comida típica de Portugal. No Nordeste, em Pernambuco, é um prato feito a base de farinha de milho, água e sal. Segundo a índia Marcilene Olegário, para o povo Xukuru do Ororubá o xerém casado é a mistura do xérem com a fava.

5. 9 A Maloca da Laje dos Caboclos

Ponto 14

Levei água no coité
Debaixo do Juremar
Pra meu Caboquinho da Mata
Na sua sombra descansar
Caboquinho da Jurema
No tronco do Juremar
Tu que é o Guardião da Mata
O protetor desse lugar
(Coletivo do Terreiro da Boa Vista)

O ponto acima cantado no Terreiro da Boa Vista reverencia a força dos “Caboclos”. O espaço sagrado da Maloca é reservado para a devoção a esses “Encantados de Luz”. Na pesquisa, observamos nos Terreiros de Ritual Sagrado um predomínio do transe destes guerreiros e guerreiras que protegem o povo Xukuru do Ororubá.

O espaço sagrado da Maloca da Laje dos Caboclos é considerado também um centro de força. Nele os índios participantes do Terreiro da Boa Vista acendem luz (velas) para os “Encantados” que moram na Laje e também fazem a oferta de frutas plantadas nos seus terrenos.

Fotografia 39 - Maloca Laje dos Caboclos, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Foto: arquivo pessoal do autor, 2017.

5.10 A Laje dos Caboclos

Ponto 07

Eu tava andando na Mata
 Sozinho e ninguém me seguiu
 No meio da Floresta
 A Grande Laje surgiu
 Caboco Guerreiro Encantado
 Na luta veio a tombar
 De lá de cima da Pedra
 A sua mensagem ele vem nos dá
 E pisa forte e pisa ligeiro
 Corre caboco vem me ajudar
 Aqui nesse terra fiz minha morada
 A Mata é Sagrada tu tem que zelar
 (Coletivo do Terreiro da Boa Vista).

O ponto acima cantado pelos índios introduz o espaço sagrado da Laje dos Caboclos. Os “Encantados Caboclos” representam, na cosmologia da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, os guerreiros e as guerreiras que habitam na mata e na Laje Sagrada. Na Aldeia Couro Dantas, os “Encantados Caboclos” acompanham os desafios e as mobilizações sociais, políticas e religiosas dos índios participantes do Ritual Sagrado no Terreiro da Boa Vista.

A Laje dos Caboclos é um grande espaço de oração, uma área sagrada de recolhimento e contemplação. Observamos que muitos índios acendem suas luzes (velas) na Maloca dedicada aos Caboclos da Laje e ficam em estado de oração. As crianças que frequentam o Terreiro gostam de subir e descer e de empreender brincadeiras no entorno da Laje, mas sempre estão acompanhadas de adultos para a brincadeira não terminar em acidente.

A fotografia a seguir apresenta a imagem geográfica da Laje dos Caboclos. Observa-se que é um lajeiro, ou seja, um “afloramento” de formação rochosa de pequena ou média proporção, produzido pela natureza. Por tratar-se de uma elevação rochosa irregular e que possui no seu entorno plantas espinhosas e venenosas como cactos e urtigas, sua subida requer cautela.

Na superfície, a Laje dos Caboclos apresenta-se de forma irregular e desnivelada, cheio de sulcos que acumulam as águas das chuvas e que trouxeram problemas de saúde para o território indígena por conta da proliferação da epidemia das arboviroses. As águas paradas na Laje possibilitaram a reprodução dos mosquitos que hospedavam o vírus da Dengue, da Zika e da Chikungunya.

Fotografia 40 – Laje dos Caboclos, “Complexo Religioso” Terreiro da Boa Vista.



Fonte: Arquivo pessoa do autor, 2017.

Na Religião do Ritual Sagrado, as pedras são consideradas “ossos” que sustentam o corpo mítico simbólico Xukuru do Ororubá. Todo lajedo é morada de um “Encantado”. A antropóloga Rita Neves (2005a), na sua Tese de Doutorado *Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos*, descreveu as principais Pedras e Lajedos que são cultuados pelos índios:

1 – A Pedra do Dinheiro: localizada na Aldeia Cajueiro, tem aproximadamente seis metros de altura e, segundo entrevista realizada pela pesquisadora à Maria de Romão, foi posta no lugar por “Nosso Senhor Jesus Cristo, no tempo em que andava por lá com Nossa Senhora” (NEVES, 2005a, p. 116). Ela também segura os “espíritos da mata”.

2 – A Laje do Conselho ou Pedra do Conselho: localizada por trás das casas na Aldeia da Vila de Cimbres, onde, na festa de São João, a 00:00 hs, é realizado o Ritual Sagrado conduzido pelo Cacique Marcos Luidson. Em entrevista, o Pajé informou que sobre a Laje estão presentes no Ritual Sagrado todos os antepassados do povo Xukuru do Ororubá e que dão conselhos e orientam a direção que o povo indígena deve seguir.

“Seu Zequinha” passou a liderança do Ritual para o Cacique Marcos Luidson, uma vez que, para estar presente, com 89 anos, exige muito esforço e risco à saúde, pois o lugar é muito frio e ruim para sua resistência física, sem contar o restante do desenrolar do Ritual no

Salão São Miguel que é encerrado às 04:00 hs da madrugada, na porta da Igreja de Nossa Senhora das Montanhas.

Assisti por dois anos (2016/2017) a este Ritual Sagrado, enfrentando um frio congelante, inclusive chuvas. Conforme informado na pesquisa de Rita Neves (2005a), na Laje do Conselho, são invocados o Rei do Orubá, o Rei Jericó e o Rei Canaã. Nos Rituais que presenciamos, estavam presentes outros “Encantados” em transe nos médiuns, dando comunicação e alertas para as mobilizações do povo Xukuru do Ororubá. Em nenhum destes Rituais o Cacique Marcos Luidson entrou em transe.

3 – A Laje do Patreká: está localizada na Aldeia Vila de Cimbres. No passado, a laje era utilizada para o Ritual Sagrado no dia de São João. Atualmente, uma parte desta Laje Sagrada transformou-se em espaço de residência.

4 – A Laje do Krajéu: localizada próxima à entrada da Aldeia Vila de Cimbres. Nesta Laje, realizava-se um Ritual de despedida fúnebre. O morto, quando trazido para ser enterrado no Cemitério de Cimbres, era retirado de uma rede e posto sobre a Laje. Era surrado com um cipó para que os maus espíritos não o acompanhassem e nem ao cortejo na rede em direção ao cemitério. Tudo realizado para que o defunto seguisse em paz. O Ritual Sagrado, realizado agora sobre a Laje do Krajéu, é para pedir proteção e amparo espiritual para a realização das festas de São João e de Mãe Tamaim. O ritual é liderado pelo Cacique Marcos Luidson, pelo Vice-Cacique Zé de Santa e por algumas lideranças das Aldeias que estejam presentes. Assistimos nos anos de 2016 e 2017. O gaitero “Seu Medalha” tocou as músicas em devoção aos “Encantados” da Laje, e o Cacique Marcos com “Seu Cecílio”, liderança da Aldeia Canabrava, explicaram para as novas gerações a “preservação” da cultura religiosa do povo Xukuru do Ororubá.

5 – A Pedra do Rei: na Aldeia Pedra d’Água, também conhecida como a Pedra do Reino, é o espaço sagrado onde é realizado, no dia 06 de janeiro, a Festa de Reis, sob a liderança do Paje “Seu Zequinha”, na presença da sucessora do Ritual Sagrado “Dona Lica” e do Cacique Marcos Luidson. Assistimos ao Ritual nos anos de 2016 e 2017. É importante destacar que, ao que tudo indica, ocorreu um equívoco de localização espacial pela antropóloga Rita Neves (2005a). Em sua tese, na página 119, descreveu a Pedra do Rei como o local onde o Cacique “Xikão” e outros guerreiros do povo Xukuru estão sepultados. O cacique foi sepultado na Mata do “Cemitério da Aldeia Pedra d’Água”, localizado embaixo no pé da Serra, onde é realizado, no dia 20 de maio, a missa solene, como descrevemos no primeiro capítulo.

6 – A Pedra do Vento e a Pedra do Acauã: a pesquisadora Rita Neves (2005a) não conseguiu localizar as mesmas no território indígena. Porém, fez o registro a partir dos dados obtidos dos entrevistados.

5.11 O Urubá Terra: encontro de agricultura e partilha de sementes tradicionais

Para defender as ideias sobre a articulação entre a Terra, os conhecimentos e os fazeres dos povos indígenas e as relações com o sagrado, Iran Neves concebeu com a Jupago Kreká um encontro anual no território indígena para fomentar os estudos, as pesquisas e as discussões sobre a terra, a agricultura e os “Encantados”. “O Encontro de Agricultura e Partilha das Sementes Tradicionais do Povo Xukuru do Ororubá” tem o objetivo de integrar os índios e os seus saberes e fazeres, compartilhando os conhecimentos e trocando as sementes e as práticas da agricultura tradicional.

Para caracterizar o que são terras indígenas e como devem ser manejadas, buscamos compreender o que fixa o artigo 231 da Constituição Federal:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 2011a, p. 60).

Desde 1990, o povo Xukuru do Ororubá se mobiliza para superar e renovar todo o dano ambiental provocado pelos invasores das terras. As matas na Serra do Ororubá foram gravemente afetadas e destruídas pelas monoculturas implantadas que favoreceram às indústrias doceiras, provocando a instabilidade e ameaçando a sustentabilidade da mata serrana naquele Brejo de Altitude.

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

De acordo com a ativista ambiental e física quântica Vandana Shiva (2003, p. 17), sem diversidade, não existem possibilidades de mudanças. Logo:

As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria. Segundo a perspectiva da mentalidade monocultural, a produtividade e as safras parecem aumentar quando a diversidade é eliminada e substituída pela uniformidade (SHIVA, 2003, p. 17).

O Encontro Urubá Terra é uma proposta de reação e retomada do reflorestamento, da refaunização, da recuperação da terra, das sementes, das matas, da flora e da fauna fundado em uma perspectiva da diversidade e no compartilhamento das sementes e conhecimentos dos ancestrais. A semente tem o poder de transformação, pois no seu interior encontra-se a promessa de uma árvore vindoura que no futuro formará uma mata.

Os encontros começaram em 2013. Os três primeiros foram realizados na Aldeia Cana Brava. Devido à demanda interna do povo, surgiu o desafio metodológico de transformar o encontro em uma ação itinerante. Participamos em dois encontros (2016, 2017). O I Encontro Urubá Terra foi intitulado “Encontro de Agricultura e Feira de Troca de Sementes Tradicionais do Povo Xukuru do Ororubá”, realizado na Aldeia Canabrava em 2013. O II Encontro Urubá Terra “Resgatando a nossa cultura e protegendo a Mãe Natureza, nossas sementes, nossas resistências” foi organizado na Aldeia Canabrava, entre os dias 27 e 28 de novembro de 2014. O III Encontro Urubá Terra “Agricultura do Sagrado: diálogo com o mundo espiritual, reencontro com a natureza” foi realizado na Aldeia Canabrava em 2015. O IV Encontro Urubá Terra “Agricultura dos Encantados: cultivar as sementes de sabedoria e cuidar das ‘ciências dos antigos’ para curar os males da terra” foi organizado na Aldeia Pé de Serra dos Nogueiras, entre os dias 10 e 11 de novembro de 2016. O V Encontro Urubá Terra “Espiritualidade na Agricultura Indígena Xukuru: a ‘ciência do natural’ e a cultura do encantamento” foi realizado na Aldeia Vila de Cimbres, entre os dias 16 e 17 de novembro de 2017.

Em todos os eventos realizados pelo povo Xukuru do Ororubá, os “Encantados de Luz” estão presentes na abertura e encerramento de qualquer atividade, pois não se faz nada no território indígena sem a permissão dos ancestrais, da mãe Natureza e dos “Encantos de Luz”.

Observamos o IV Encontro Urubá Terra no povo Xukuru do Ororubá intitulado “Agricultura dos Encantados: cultivar as sementes de sabedoria e cuidar das ‘ciências dos antigos’ para curar os males da terra”, realizado na Aldeia Pé de Serra dos Nogueiras. O evento contou com a participação de aproximadamente 350 pessoas em cada dia. Estiveram presentes centenas de índios de várias aldeias e ainda representantes do povo Kapinawá, como também aliados e parceiros do povo Xukuru do Ororubá. Na abertura, em 10 de novembro de

2016, o coordenador Iran Neves explicou a todos os presentes que o evento seria fundamentado em conhecimentos relativos à Ecologia, à Pedagogia, à formação e debates sobre a espiritualidade e a relação entre a agricultura e o sagrado. O termo “Agricultura dos Encantados” foi apresentado na XVI Assembleia em maio de 2016 e retomado neste encontro para um melhor aprofundamento.

Agricultura Encantada, por que não? A cura. Temos que acreditar na cura da terra. Por que partilhar sementes? Precisamos semear novos agricultores, e também produzir e reproduzir novas sementes e novos conhecimentos, o saber dos nossos ancestrais. A partilha das sementes será realizada amanhã, temos sementes de três regiões: Ribeira, Serras e Agreste (Iran Neves, IV Encontro Urubá Terra, Aldeia Pé de Serra dos Nogueiras, 2016).

Para terminar o painel de abertura do evento, Iran Neves lembrou da exposição da mesa da alimentação, na qual cada família levou um prato de comida representando sua aldeia para compartilhar, no dia seguinte, a socialização de alimentos, de sementes e de sabedoria, uma vez que a kreká (cabeça) indígena tem que compreender que o Encontro Urubá Terra promove o movimento na escola, na agricultura, no sagrado e na mobilização pelos direitos indígenas.

Durante o segundo dia do evento, ocorreu a apresentação do índio Leandro, que discorreu sobre o trabalho realizado pela organização social do povo Xukuru do Ororubá: “Os novos espaços de comercialização da Feira Xukuru em Arcoverde: conquistas e desafios”, evidenciando a importância dos 10 anos de atividades na Feira Xukuru em Pesqueira e também na cidade de Arcoverde.

Iran Neves, após a apresentação, solicitou a palavra e explicou que a “Feira de Arcoverde” foi organizada como uma forma de mobilização e resistência do povo Xukuru do Ororubá, contribuindo com o processo de descriminalização do Vice-Cacique Zé de Santa ¹²⁶, o qual encontrava-se respondendo um processo judicial. Os agricultores participantes no início da feira não tinham lucro com a atividade econômica. Porém, eram índios voluntários e solidários que queriam demonstrar para a sociedade e para o poder judiciário pernambucano que os índios Xukuru do Ororubá eram pessoas sérias e trabalhadoras, e ainda que o Vice-Cacique estava sendo injustiçado com o processo de criminalização, o qual foi inocentado *a posteriori*. Para Iran Neves, o produto desta feira foi o

¹²⁶ O Vice-Cacique Zé de Santa foi acusado em processo judicial de ser o mandante do assassinato da liderança Xukuru Chico Quelé em 2001. Segundo o CIMI (2012), após 11 anos enfrentando um processo injusto de criminalização pelo aparato do Estado de Pernambuco, foi inocentado no julgamento que ocorreu na cidade de Arcoverde (PE) em 2012.

resultado da combinação entre a Agroecologia e a espiritualidade. O Vice-Cacique Zé de Santa estava participando do encontro e, com os olhos lacrimejando, pediu a palavra e agradeceu por todo o apoio recebido do seu povo, e que a Feira em Arcoverde e a Agricultura realmente foram formas de resistência e libertação do povo Xukuru do Ororubá.

Transcrevemos abaixo a letra da música escrita pela professora Patrícia Salvador da Silva, para demonstrar o empenho da rede escolar indígena também na defesa da terra e da proposta do Coletivo do Terreiro da Boa Vista, propondo uma agricultura saudável e sustentável, imbricada com a Religião Indígena Xukuru.

Mãe Sagrada me ensina a te amar

Guerreiros e guerreiras, vocês são os meus filhos!
 O que estão fazendo comigo?
 Envenenam meu sangue,
 Vende e poluí, me maltratando, não compreende os meus sinais.
 Sou eu que lhes dou o alimento, o sustento.
 A partir do momento que me destrói, estão destruindo a si próprio.
 Devemos seguir os exemplos dos nossos ancestrais,
 Sentir a ciência,
 A mãe natureza,
 Tirar das nossas vidas as atitudes coloniais e viver a indianidade.
 Mãe Terra, o que devemos fazer?

Mãe nos ensina a te amar
 Mãe ensina-nos a te amar

Maaãe, maaãe
 Mãe sagrada
 Nos diz o que fazer
 Nos ensina a te amar (Bis)

Não mais cortar os teus cabelos
 O teu sangue envenenar (Bis)

E cura para os males da terra
 Está na cultura às sementes da sabedoria e no cuidar das ciências dos ancestrais (Bis)

Fortalecer a nossa alma
 Com sabedoria que nos leva
 A curar, as feridas da Mãe Natureza
 Pedindo forças ao Rei do Ororubá (Bis)

O IV Encontro Urubá Terra mobilizou os indígenas para uma nova maneira de pensar e cuidar da terra, atribuindo à agricultura a dimensão do sagrado. Desta forma, constatamos que a agricultura do sagrado proposta pelos índios no evento tratou da inclusão da dimensão

religiosa atribuída à agricultura, à medida que a “mãe Natureza” e os ancestrais ratificam a necessidade de um novo modo de cuidar da terra e de produzir alimentos.

5.12 O Encontro dos Sábios: *Lonji Abaré* (poder de observação)

Na lista de vocábulos da língua Xukuru registrados no livro *Xukuru filhos da Mãe Natureza: uma história de resistência e luta*, encontramos a palavra *lonji*, que significa olhos e *abaré* traduzida como silêncio.

Desde 2014, é realizado anualmente o Encontro dos Sábios - *Lonji Abaré*, no Terreiro da Boa Vista. O evento tem o objetivo de reunir, valorizar e aprender com “os sistemas locais de saber” (SHIVA, 2003), com os anciãos que guardam os conhecimentos ancestrais indígenas e as práticas da agricultura tradicional.

Para a liderança religiosa Iran Neves, que coordena o encontro todos os anos, a proposta é que as pessoas partilhem no Terreiro suas observações sobre a Natureza a cada início de ano. Aprender com a Natureza é um dos fundamentos para a Religião Xukuru traduzido como *Lonji Abaré* - olhar o silêncio, contemplando a natureza, escutando os “Encantados”.

Em 2018, o encontro iniciou com uma metodologia simples, baseado em um processo de ensino e aprendizagem em que os agricultores, as benzedeiras, os rezadores, o Pajé, as lideranças religiosas, os participantes do Ritual Sagrado, os aliados e apoiadores do povo Xukuru do Ororubá pudessem compartilhar suas “leituras da Natureza”, suas previsões e prenúncios apontados pela “barra do tempo”, pelos “movimentos dos insetos e animais” ou mesmo pela “ausência ou floração de plantas nativas” no território.

A metodologia empregada para a fala por inscrição foi aberta a todos em frente ao Peji do Terreiro, todos posicionados no formato de semicírculo. Cada índio (a) interessado (a) em falar levantava o braço, indo à frente do Peji, segurando o jupago e partilhando suas leituras da Natureza. A palavra foi franqueada para todos (as): meninos (as), jovens, mulheres, homens, lideranças, agricultores (as), Pajé. No Terreiro, foi exercitado a prática do “aprender a falar” e principalmente do “aprender a escutar” com o outro, observando o “poder do silêncio” (*Lonji Abaré*).

Com a proposta de organização deste Encontro, observamos que Iran Neves e o Coletivo do Terreiro da Boa Vista buscaram sensibilizar os (as) índios (as) para o trabalho de reconhecimento e valorização dos sábios no território indígena, pois são os agricultores

Xukuru do Ororubá que participam na organização fazendo acontecer a reativação dos terreiros de Ritual Sagrado e da Religião Indígena Xukuru. A maioria dos participantes e médiuns do Ritual sagrado são agricultores que conhecem a “Ciência das matas”. O Pajé é agricultor, o Gaiteiro é agricultor, o Bacurau Silva é agricultor, os médiuns são agricultores e agricultoras, os rezadores e as benzedoras são agricultoras. Então, quem lida diariamente com o sagrado Xukuru também lida com o sagrado das sementes plantadas no “coração da terra”.

Os agricultores participantes na Religião Indígena Xukuru sempre respeitaram as tradições religiosas no ato do plantar. Primeiro, as sementes são apresentadas aos “Encantados de Luz”, para depois serem plantadas.

Trazer as sementes, celebrar as sementes, cantar, fazer as orações, fazer o Ritual para fazer a sua apresentação no dia 02. É aquilo que eu aprendi com algumas pessoas de Cana Brava, que ‘Real’ falou aqui na sua simplicidade e na sua sabedoria. Apresentando as sementes ao Mestre Rei e a Rainha das Florestas e a todas as entidades que habitam nesse ‘Reino Sagrado’, nesse ‘Reino Encantado’. Dia 02 de fevereiro a gente vem apresentar as sementes, plantar. E nos últimos seis, sete anos, a gente plantou no seco. Esse ano a gente vai plantar no molhado. Mas não vai perder a magia, porque o encantamento é justamente oferecer essas sementes e aí pedir forças, pedir sabedoria, pedir fartura [...] (Liderança religiosa Iran Neves, no Encontro dos Sábios no Terreiro da Boa Vista em 28/01/2018).

Observamos o Encontro de Sábios em janeiro de 2018. Chegamos cedo na porteira de acesso à entrada para Aldeia Couro Dantas. Caminhamos e fotografamos novamente a Barraca do Bem Viver. Depois andamos até a Sementeira e fomos à casa da agricultora “Bela”. Fomos recebidos pelos seus filhos da janela, entramos na casa e encontramos a índia terminando de preparar o almoço que seria servido no final do Encontro de Sábios. O café ficou também sobre a sua responsabilidade. Estava tudo organizado.

Partimos em direção à construção quase concluída da Casa das Sementes. Fizemos novas fotos e fomos acompanhados pelos filhos de “Bela” até a área de apresentação composta pelos dois Pejís e passamos por dois formigueiros gigantes. Chegamos à entrada do Terreiro e adentramos o pouquinho de mata serrana preservada. O clima estava mais frio, pois no dia chovera. Muitas cigarras e insetos estavam pelo Terreiro. Encontramos com um índio em oração. Seguimos adiante e fomos à Casa da Cura, onde também tem um pequeno Peji. Havia oferta de flores e velas. Caminhando um pouco mais, chegamos à “Maloca dos Caboclos” no Pé do Lajedo e onde estavam postas ofertas de frutas da época num tacho de barro.

Subimos à Laje Sagrada e percebemos algumas aberturas na pedra, como uma bacia contendo bastante água. A paisagem é impactante e nos fez compreender pela visão panorâmica a articulação de todos os espaços sagrados que percorremos da porteira de entrada da Aldeia Couro Dantas até a Laje Sagrada. Visualizamos com maior evidência a concepção religiosa da “Materialização do Sagrado” proposta pelo “Coletivo” na reativação daquele Terreiro. Percebemos o “Complexo do Terreiro da Boa Vista”, com o “circuito sagrado” atrelado à preservação da mata serrana, voltado para os futuros objetivos e desafios na construção de “corredores ecológicos” e “corredores sagrados”, articulando o Terreiro da Boa Vista aos outros Terreiros de Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá.

As vezes a gente se preocupa muito com o outro mundo e a gente esquece que este mundo tem ligação com o espiritual. O mundo biológico, o mundo físico, material tem ligação. Pra materializar esse encantamento a gente precisa destas coisas simples, fazer elas acontecerem (Liderança religiosa Iran Neves, no Encontro dos Sábios no Terreiro da Boa Vista em 28/01/2018).

Na presença de um membro do Terreiro, descemos da Laje do Caboclo e nos dirigimos ao Peji do Terreiro da Boa Vista para aguardar todos e todas para o começo das celebrações do Lonji Abaré. O Encontro iniciou no meio da manhã com a abertura do Ritual Sagrado conduzida pelo Pajé.

“Seu Zequinha” fez as orações do Pai Nosso, da Ave Maria e a Salve Rainha. Na sequência, cantou pontos de abertura da celebração, entoou para Oxóssi, e depois de 10 minutos, ocorreu a manifestação de uma médium. Em frente ao Peji, a índia começou a rodar e em pouco tempo já tinha retirado o relógio, a sandália e soltado os cabelos. A índia curvou o tronco para frente, levantou e juntou os braços como que formando uma flecha. O corpo era sacudido por tremores, dançava batendo o pé direito com muita força na terra, seguindo o ritmo dos pontos cantados no balançar dos maracás. Andou em direção ao Peji, ajoelhou-se, encostou a cabeça suavemente no chão do Altar, fez um gesto solicitando água, que foi logo trazida em um coité (cuia) e foi derramada sobre a cabeça e os dois braços da médium, realizando movimentos de “limpeza” dos braços até a cabeça. Levantou-se lentamente, foi ao centro do semicírculo, rodopiou, gritou e caiu nos braços de algumas pessoas que esperavam o final do transe.

Neste momento, o Pajé pediu para começar o Toré. O Bacurau começou “a puxar”, juntamente com 38 índios dançando, enquanto 65 ficavam assistindo sentados em troncos de madeira e nas pedras no entorno do Terreiro. O Toré foi encerrado após 10 minutos de dança.

A liderança do Terreiro Iran Neves começou o seu discurso agradecendo a presença de todos e todas e explicando a importância do Encontro dos Sábios. O Pajé disse que esperava encontrar mais índios (as) presentes, afinal eram quase 12.000 índios Xukuru. Todos sentiram a falta de “Seu Medalha”, o gaiteiro, que não pode comparecer.

Próximo às 11:00 hs, começou o processo das falas e interpretações da “sabedoria de ler a Natureza”. Os (as) índios (as) levantavam o braço, faziam a inscrição e por ordem se dirigiam até o centro onde estava o Peji, seguravam o Jupago e começavam a fazer as suas “predições”. A liderança da Aldeia e do Terreiro da Aldeia de Cimbres Chico Jorge relatou que fez a leitura da Barra do Ano do período de 01 a 06 de janeiro e leu que 2018 seria um ano bom para chuvas. O segundo índio a pedir a palavra foi o filho do ex-Cacique Antero Pereira. Afirmou que aprendeu com o pai que o fenômeno da “barra do ano” só aparece uma vez no ano, logo nas 12 primeiras horas do ano. Aprendeu que para cada leitura de uma hora de apresentação do clima do início do ano correspondia a revelação de um mês de clima relativo aquele ano. Assim, o índio previu o começo das chuvas para fevereiro, março e abril de 2018.

Outro índio, Sebastião conhecido como “Real” da Aldeia Cana Brava, falou das relações entre os santos católicos e as datas para plantar entre os índios Xukuru do Ororubá. Lembrou que o dia 13 de dezembro é o dia de “Santa Luzia”, e que para aqueles (as) índios (as) devotos (as) da santa protetora “dos olhos e da visão” são reveladas previsões quanto ao tempo e as chuvas. Afirmou como devoto da santa que o ano de 2018 seria de boas chuvas na terra indígena.

A leitura da “barra do tempo” foi aprendida por poucos índios Xukuru do Ororubá com os pais, pois entre 1960 e 1970 os índios foram muito perseguidos e amordaçados, muito do “saber tradicional” foi perdido. Encontramos na obra de Roger Bastide (1959), *Brasil Terra de Contrastes*, o registro dos conhecimentos produzidos pelo povo do sertão Nordeste. Eram muitas as adivinhações, as rezas, os rituais, a busca pelas leituras da Natureza e sobre a água, como aquelas citadas acima pelos índios Chico Jorge, Sebastião e o filho de Antero.

A primeiro de janeiro iniciam-se as sortes; o dia 1. dêste mês representa o mês de janeiro, o dia 2 é fevereiro, o dia 3 é março e assim por diante até o sexto mês, junho, que é o último mês da estação das chuvas. Se chove num desses dias, é porque choverá no decorrer do mês correspondente. Mas tarde, no dia de Santa Luzia, desenham-se num pedaço de papel seis quadrados que representam os seis primeiros meses, e sobre cada um põe-se uma pitada de sal; deixa-se o papel ao sereno durante a noite, e no dia seguinte verifica-se

se o mês correspondente será mais ou menos chuvoso, de acôrdo com o teor de liquefação apresentado pelo sal do quadradinho. Enfim, a 19 de março, dia de São José, se faz bom tempo é porque o inverno será bom; se chove, ao contrário, a sêca será feroz (BASTIDE, 1959, p. 84).

Ocorreu pausa para a apresentação da Banda de Pifanos “Grupo JABAI XIURIJAR” – Grandes Irmãos por 10 minutos. Este grupo foi formado em 2017, por estudantes da Escola Estadual Ororubá: Gleison Leite de Lima tocando Pífano, Mariane leite de Lima tocando Pífano, Uelson Pereira da Silva tocando Caixa e Jamilson Ferreira de Oliveira. O grupo tocou as músicas “Asa Branca” de Luiz Gonzaga, “Eu só quero um Xodó” de Dominginhos, “Anunciação” de Alceu Valença e ainda o “Reisado de São José”.

As falas recomeçaram. Um relato interessante foi da agricultora “Bela” grávida, falando da importância das parteiras no território indígena e do desejo de também aprender com as índias “mais sábias”. Na sequência, a agricultora Dona Maria (Aldeia Vila de Cimbres) relatou como aprendeu a ler a Natureza com a mãe. Falou sobre o movimento das formigas: “Elas saem dos seus formigueiros e vão procurar folhas próximo ao período de chuvas. Muitos ‘besouros’ vão aparecendo no território porque a chuva está chegando”. Os conhecimentos produzidos por “Dona Maria” na leitura da Natureza por meio dos insetos também foi observado nas pesquisas realizadas por Bastide (1959).

O canto dos pássaros, sua maneira de fazer os ninhos, os saltos das cabras, a invasão de bandos de lagartos ou de formigas vermelhas, os locais que as aranhas escolhem para tecer suas teias, o mês em que o ipê floresce, tudo é pretexto para adivinhar o que trarão os meses vindouros, tudo é promessa de esperança ou anúncio de tragédia (BASTIDE, 1959, p. 85).

Ao meio-dia e meia, Iran Neves teceu palavras de agradecimento e expôs a organização e a dificuldade para garantir o Encontro de Sábios anualmente. Por fim, a liderança Chico Jorge cantou um ponto de encerramento e duas médiuns entraram em transe. A primeira, uma senhora idosa com dificuldade de andar e dançar, bateu o pé firme na terra sagrada, soltou os cabelos e se deslocou em transe lentamente de um lado para o outro, seguida pelo segundo transe da médium “Dona Maria”, que recebeu um “Encantado”. Em transe, levantou vários colares do seu pescoço girou, parou e cantou o ponto: “Sou eu Mané Silivestre”. Rodopiou novamente e saiu do transe. O encontro acabou às 13:00 hs com a oferta de um almoço coletivo para aproximadamente 300 pessoas.

5.13 A Bacuroa da Aldeia Couro Dantas

No Terreiro da Boa Vista, encontramos uma forte valorização do trabalho voltado para o Coletivo, no qual as mulheres desempenham um papel de destaque. As índias organizam e participam das reuniões e trabalhos para o êxito das assembleias anuais de decisões e diretrizes para o povo Xukuru do Ororubá. Por sua vez, também estão a frente da organização das “Mulheres Xukuru do Ororubá”. Muitas índias são “guerreiras”¹²⁷, estudantes, professoras, mães, artesãs, doceiras, bordadeiras e agricultoras que conhecem muito do trabalho com a terra e dominam a agricultura.

As índias com os índios no Terreiro da Boa Vista defendem uma agricultura voltada para Agroecologia, sem agrotóxicos que destroem a terra, poluem os rios e acabam com a saúde do povo indígena. Para a índia agricultora Angela Neves Pereira, conhecida como “Bela”, os indígenas não podem dissociar as práticas religiosas no dia a dia das famílias. Em entrevista, informou que seria contraditório defender a “Mãe Terra” e a “Rainha das Matas” e continuar a usar fertilizantes químicos inadequados e agrotóxicos matando a “Mãe Natureza”, acabando com os Terreiros de Ritual Sagrado.

Na celebração do Ritual Sagrado, uma das atividades mais importantes na liturgia é a do Bacurau. Esse índio (a) é encarregado (a) de conduzir o Toré, de “abalar” (chamar) os seres que vivem na “cidade dos Encantados” para trazer “ciência” (conhecimento), saúde e discernimento para os índios. O Bacurau mais antigo no povo Xukuru do Ororubá é Adjá Marculino de Lima (78 anos). Porém, existem outros que merecem destaque: Antônio Monteiro Leite (68 anos), José Correia da Silva (65 anos), José Jorge de Melo (65 anos) e Iran Neves Ordonio (39 anos). É importante ressaltar a presença no Terreiro da Boa Vista da primeira “Bacuroa” do Ritual Sagrado, a índia Angela Neves Pereira (25 anos), conhecida como “Bela”, casada e com quatro filhos.

O que não pode faltar na celebração são os Bacuraus pra cantar. É o Bacurau e a Bacuroa. No caso do nosso Terreiro, eu sou uma Bacuroa do Terreiro. E o que não pode faltar? É água de jurema, a luz dos nossos encantados, as ofertas dos nossos guias, e é isso, cantar e alegrar os cantos deles (PEREIRA, A. 2016).

No Terreiro da Boa Vista, a presença feminina é muito expressiva, principalmente nas atividades de organização religiosa: limpeza, ornamentação, defumação, atividade do Bacurau

¹²⁷ Para o povo Xukuru do Ororubá são consideradas “guerreiras”, aquelas índias que participam das mobilizações políticas, sociais, culturais e religiosas em defesa do seu povo e do seu território.

e no quantitativo de médiuns em transe. Nas festas anuais no Terreiro e na Festa das Crianças, seria difícil o êxito do “Coletivo” sem as índias. As relações de diálogos e de decisões entre índios e índias são horizontais. Todos e todas possuem o mesmo valor de voto e proposições para apreciação no grande grupo.

Uma celebração do nosso Ritual Sagrado começa a gente pedindo licença a nosso mestre Rei do Ororubá, a Rainha da Floresta, e a gente canta pra alegrar eles. Em forma de agradecimento pelas conquistas que a gente vem tendo, e pelo nosso dia a dia e pelas nossas terras que hoje a gente tem em nossas mãos (PEREIRA, A. 2016).

Em entrevista, a Bacuroa “Bela” afirmou que, desde menina, com 06 anos de idade, acompanhava e participava com seus pais em todos os encontros e festas religiosas do povo Xukuru do Ororubá: Dia de Reis, Assembleia Xukuru, São João, Nossa Senhora das Montanhas, Dia das Crianças. Assim, observava o canto, a dança, as orações, o Toré. Logo, pouco a pouco, aprendia as práticas religiosas no cotidiano dos Terreiros de Ritual.

Após a primeira retomada na Aldeia Pedra d’Água, os índios Xukuru do Ororubá conquistaram o direito de exercer a Religião Indígena, antes perseguida pelos fazendeiros invasores. Para a índia, mãe, agricultora, estudante e Bacuroa “Bela”:

[...] hoje a gente tem a nossa liberdade, de cantar, de dançar o nosso Toré livre, sem perseguição dos posseiros, dos fazendeiros que antes não, a gente não podia. Eu sou de 1992, mas ainda lembro a minha mãe falar, que antes a gente não podia cantar o Toré, tinha que cantar escondido. Não podia falar a nossa língua. A gente perdeu a nossa língua, porque os posseiros não deixava a gente falar. A gente não tinha costume nem tradição, tinha escondido. Não tinha pra mostrar pra todo mundo como hoje é livre (PEREIRA, A. 2016).

No panteão da Religião Indígena Xukuru do Ororubá, encontramos dezenas de “Encantados” que “chegam” nos Terreiros através dos médiuns. No Terreiro da Boa Vista, observamos que os “Encantados” descem da “Morada dos Encantos” através do transe nos médiuns. Assistimos ao transe do Caboclo Oxóssi, da Cabocla de Pena, da Cabocla Jurema, do Caboclo Arranca Toco, da Cabocla Laurinda, dentre outros. O Caboclo Sultão das Matas é um dos “Encantados” de forte devoção da índia “Bela” e dos membros do Terreiro da Boa Vista. Abaixo, transcrevemos o Ponto do “Encantado Sultão das Matas” cantado no Terreiro da Boa Vista:

Ele vem chegando agora com a sua coroa de pena
 Ele vem chegando agora com a sua coroa de pena
 Arreia Sultão das Matas
 Lá nas Matas da Jurema
 Arreia Sultão das Matas
 Lá nas Matas da Jurema
 Ele vem chegando agora com a sua coroa de pena
 Mas, ele vem chegando agora com a sua coroa de pena
 Arreia Sultão das Matas
 Lá nas Matas da Jurema
 Arreia Sultão das Matas
 Lá nas Matas da Jurema
 Ele vem pra ver
 Ele vem trabalhar
 Ele vem do tronco, oi do juremá
 Ele vem pra ver
 Ele vem trabalhar
 Ele vem do tronco, oi do juremá
 Salve Sultão das Matas!

A liderança religiosa Iran Ordonio e o “Coletivo” do Terreiro da Boa Vista implementaram uma mudança significativa no Ritual Sagrado. Possibilitaram a abertura de gênero na prática religiosa do Bacurau com a participação da índia “Bela” na atividade de “Bacuroa”. Na liturgia, com a mesma autoridade religiosa dos índios, “puxa” o Toré e “abala” as “Moradas dos Encantados”.

O caso da índia “Bacuroa” Angela Neves Pereira expressa a abertura permanente do povo Xukuru do Ororubá para “retomar” os diálogos e as análises do papel protagonista da atuação da mulher indígena no povo e em outros povos indígenas no Brasil. Nas eleições para Presidência do Brasil em 2018, a índia Sônia Gaujajara esteve concorrendo à Vice-Presidência da República, um alento após anos sem o país ter uma mulher indígena disputando um cargo tão importante, e o mais relevante, apoiada pela maioria dos povos indígenas, índios e índias dos 26 estados brasileiros. A índia Joênia Wapichana foi eleita Deputada Federal pelo estado de Roraima, sendo a primeira mulher indígena nomeada para o parlamento brasileiro.

As religiões não são sistemas simbólicos estáticos e fossilizados em determinado período histórico. São constructos humanos, mudando constantemente devido às tensões dialógicas. Os índios e índias no cotidiano nos Rituais Sagrados, através dos diálogos interétnicos, inter-religiosos e intrarreligiosos (PANNIKAR, 2007), compartilham novas formas de participação das mulheres na Religião Indígena Xukuru do Ororubá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, buscamos analisar os processos de retomadas e formação da Religião do Ritual Sagrado pelo povo Xukuru do Ororubá. Apresentamos no primeiro capítulo como a história do povo Xukuru foi sendo construída por meio dos contatos dialógicos, interculturais e interétnicos no enfrentamento e resistência aos invasores coloniais, desde os seus antepassados com a fundação do “Aldeamento de Nossa Senhora do Ararobá” no século XVII. Discorremos sobre como, nos processos de territorialização (OLIVEIRA, 2015) mediados nas regiões de fronteira sociocultural e histórica, os índios foram tensionados no (des) encontro com forças políticas e sociais hegemônicas dispostas a submetê-los e deslocá-los do modo de vida “tradicional” para o modo de produção econômico neoliberal.

Em resposta, o povo Xukuru do Ororubá construiu uma história de mobilizações e resistências que culminou com a reelaboração da sua organização social e política, redimensionando as funções do Cacique, do Pajé e do Conselho das lideranças. O povo indígena criou outras instâncias para oxigenar e democratizar as relações entre as aldeias, como: a Comissão Interna com os 12 representantes, a Associação da Comunidade Xukuru do Ororubá, o Conselho de Professores Xukuru (COPIXO), o Conselho de Saúde Indígena (CISXO), a Jupago Kreká, a Poya Limolaygo, dentre outros.

Observamos que a história do povo Xukuru está envolta e é marcada pelas influências dos fenômenos que emergiram da Modernidade: a urbanização, a industrialização, o consumismo, a formação das corporações capitalistas e dos blocos econômicos, as ideologias políticas e o poder da comunicação em rede: satélite, internet e redes sociais. Os índios Xukuru do Ororubá subverteram o poder da comunicação em tempo real propiciada pela Modernidade em causa própria.

Por meio de projetos como a “Ororubá Filmes”, elaboraram e utilizaram mídias para desconstruir o projeto de unidirecionalidade das inculcações programadas pelos “donos do poder” e das “grandes corporações transnacionais”. Em parceria com ONG’s aliadas e apoiadoras dos indígenas, aprenderam a trabalhar com a mídia e os sistemas de informação. A Ororubá Filmes, gerenciada por um índio licenciado em análise de sistemas, propôs para além das assimetrias e uniformidades veiculadas nos modelos de controle econômico e social externos, uma contra-ação educativa e política conforme evidenciado nas Assembleias Xukuru do Ororubá em 2017 e 2018. As tecnologias da informação são utilizadas como força mobilizadora e fortalecedora da organização social, política e religiosa, apontando para uma

possibilidade de vida em sociedade pautada nos direitos humanos, políticos e sociais, para todos os indígenas, como exemplo para outros povos indígenas no Nordeste e no Brasil.

No processo histórico das mobilizações e retomadas das terras em mãos dos fazendeiros invasores, o povo Xukuru do Ororubá enfrentou a pistolagem que ceifou a vida de “grandes guerreiros”, aliados e apoiadores do povo indígena. Francisco de Assis Araújo (Cacique “Xikão”), assassinado covardemente, foi um dos líderes mais importantes nos processos de retomadas das terras. Além de fortalecer a mobilização do povo Xukuru, promoveu e coordenou a formação da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo/APOINME.

Apesar da onda de violências deflagradas sobre seu povo, os índios nunca recuaram. Como afirmou o Cacique “Xikão”, “Sobre o medo, a coragem!” A partir da promulgação da Constituição de 1988, o povo Xukuru do Ororubá, amparado pela legislação, mobilizou e assegurou junto aos índios o que prescreve a Carta Magna: “os direitos constitucionais dos povos tradicionais”. Nesse processo, os Terreiros de Ritual Sagrado foram importantes para as mobilizações e estratégias das retomadas de terras.

As retomadas foram táticas utilizadas para pressionar o governo brasileiro na efetivação do processo de demarcação das terras indígenas. Foi um marco na história deste povo e dos índios no Nordeste. Os índios Xukuru do Ororubá, contra as perseguições, violências e mortes sempre usaram a Constituição. Contra a leniência do governo brasileiro, as mobilizações e as retomadas. Contra o “medo” dos invasores, a “coragem” da resistência.

Na história do processo das retomadas, a Aldeia Pedra d’Água foi o primeiro “sítio” a ser recuperado em 1990. Nessa aldeia, no alto da Serra do Ororubá, está localizada a “Pedra do Rei do Ororubá”, o espaço sagrado mais importante para a Religião do Ritual Sagrado, que rege a experiência do sagrado ancestral para este povo indígena. Tudo gira em torno deste símbolo litolátrico. Logo, os novos espaços sagrados (o “Espaço Mandaru” e a “Escultura do Cacique Encantado Mandaru”) foram construídos em 2017 na Aldeia Pedra d’Água, marcando assim uma nova topografia religiosa no território indígena. A construção destes novos símbolos religiosos foram projetados com a frente voltada para a “Pedra Sagrada”, religando miticamente os ancestrais do “Reino Encantado do Ororubá” ao povo Xukuru do Ororubá, estabelecendo uma nova geografia religiosa interligando uma teia de espaços sagrados na Aldeia Pedra d’Água: A Pedra do Rei, o Peji da Pedra do Rei, o Terreiro da Pedra d’Água, as tocas do Terreiro da Pedra d’Água, o Cemitério da Mata da Pedra d’Água, o Espaço Mandaru e a Escultura do “Cacique Encantado Mandaru”.

Na pesquisa, por meio da observação nos Terreiros de Ritual Sagrado que emergiram no território indígena, verificamos que são espaços catalizadores míticos-políticos. Fundados em cada aldeia com a participação dos índios e índias, os terreiros possibilitam a intercomunicação com os seres “Encantados de Luz” e têm por objetivo fortalecer os processos de mobilizações, retomadas e manutenção das terras e direitos conquistados. Assim, o Terreiro ou o Ouricuri da Religião Indígena Xukuru surgiu como um espaço sagrado, político e social, onde o povo Xukuru do Ororubá pactua e fortalece a identidade étnica como índios no Nordeste, e principalmente como espaço de retomada das práticas religiosas herdadas dos ancestrais e dos diálogos interculturais e inter-religiosos.

Constatamos, ao longo das observações em campo, que a Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá tem como base o Ritual Sagrado, que na sua prática religiosa possibilita a recitação do mito fundante (BASTIDE, 2006). O Reino do Ororubá, com seus “Encantados de Luz” fundam a história do seu povo, que lhe dá forma e sentido. Os processos de hibridação (CANCLINI, 2015) e reelaboração religiosa possibilitam aos índios Xukuru do Ororubá recompor a Religião Indígena com mitos, ritos e doutrinas organizados nas aldeias, compartilhando e possibilitando uma experiência religiosa própria para o povo no território indígena.

A Educação Escolar Indígena desempenha um papel estruturante na sensibilização dos estudantes, índios e índias, no processo de valorização do modo de vida “tradicional” dos povos indígenas. Na rede escolar Xukuru do Ororubá, os estudantes aprendem a cantar (oração) e dançar para os “Encantados de Luz”, participando e aprendendo a “pisar o Toré” e respeitar a jurema sagrada, compreendendo assim a importância da Religião do Ritual Sagrado para consolidação da identidade étnica e para coesão das mobilizações para garantia dos direitos fixados pela Constituição de 1988.

É importante destacar que, durante a XVI Assembleia Xukuru intitulada “Limolaigo Toípe – nossa educação é nossa resistência” (2016), acompanhamos o processo de análises e avaliações da Educação Escolar para estudantes no território indígena. Do ponto de vista educacional, foi ratificada a missão da escola: “formar guerreiros e guerreiras para defender os direitos conquistados”, reafirmando “a força inquebrantável dos Encantados” e a importância da participação dos estudantes na Religião Indígena Xukuru.

Desde 2016, observamos um aumento expressivo da presença de crianças, jovens e professores (as) nas festas religiosas, especialmente na Busca da Lenha no São João e na festa de “Mãe Tamaim”, e também nas caminhadas e procissões religiosas de “Mãe Tamaim”. Ainda constatamos a participação anual nas celebrações na Laje do Krajéu e na Laje do

Conselho na Aldeia Vila de Cimbres, como também a frequência massiva na Assembleia Xukuru e na Festa das Crianças nos terreiros observados.

O Pajé “Seu Zequinha”, a sucessora “Dona Lica” e as lideranças religiosas nos terreiros percorrem as escolas nas aldeias para motivar os estudantes a conhecerem e usar a “medicina tradicional indígena”, como também despertar neles o respeito e participação na crença dos seus ancestrais cultuado no Ritual Sagrado.

Como foi descrito, compreendemos o Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá como uma Religião Indígena híbrida e de resistência. A hibridação religiosa é observável na terra indígena, constatada nas principais festas religiosas do calendário Xukuru do Ororubá: Festa de Reis, Festa de São João, Festa de “Mãe Tamaim”, Festa de Nossa Senhora da Graça, Festa das Crianças e principalmente nos terreiros de Ritual Sagrado de Pedra d’Água, de Jatobá, da Boa Vista e da Sucupira. Os mitos, os ritos e as narrativas sagradas de diversos sistemas simbólicos religiosos que emergiram dos contatos inter-religiosos e interétnicos na Religião do Ritual Sagrado foram sendo atualizados e reelaborados de formas diversas.

Como observamos, a força religiosa de devoção dos índios Xukuru do Ororubá ao “princípio feminino” destacou-se nas descrições dos relatos dos processos de hibridação do Ritual Sagrado com os “orixás” que representam a Umbanda, apresentados no capítulo segundo e terceiro. Encontramos nas festas religiosas e nos terreiros de Ritual Sagrado uma forte devoção ao orixás Oxum e Yemanjá, como também a todas as “Encantadas”, as “Caboclas” e as “Mestras” da Encantaria Xukuru. Porém, também identificamos na Religião Indígena Xukuru a presença forte e objetiva da mítica católica mariana herdada dos antepassados dos povos que habitaram no Aldeamento de Nossa Senhora do Ororubá, desde o século XVII.

“Nossa Senhora das Montanhas” ou “Mãe Tamaim” é a divindade primeira representando o acolhimento da orfandade, do descaso e do abandono do poder público destes índios no Nordeste frente aos invasores dos seus territórios. Além dos índios venerarem a imagem de “Mãe Tamaim”, nesta mesma terra, na década de 1920, ocorreu também a aparição de “Nossa Senhora da Graça” no sitio Guarda, única “manifestação” desta santa registrada na América do Sul. Estas devoções religiosas consubstanciam a força mítica católica mariana nas relações da Aldeia Vila de Cimbres com a Aldeia Guarda, onde estão os dois centros de peregrinação das santas que são para o povo Xukuru do Ororubá simultaneamente deidades da Religião Católica e da Religião Indígena. É importante ressaltar que, apesar dos conflitos na terra indígena ocorridos em 2003, envolvendo disputas e os conflitos de grupos indígenas com a Diocese de Pesqueira e Grupos de Empresários na região

no tocante a ampliação do Santuário de Nossa Senhora da Graça na Aldeia Guarda, observamos em nossa pesquisa durante três anos (2015, 2016, 2017) que a devoção à santa continua, mas de forma reduzida por índios adeptos da Religião Católica e da Religião Indígena, uma vez que “Nossa Senhora da Graça” também é cultuada e tem sua “toca” no Terreiro da Aldeia Sucupira.

Outro ponto importante, no tocante à representação de divindades, é a concepção de Deus e Tupã no Ritual Sagrado. Registramos uma coexistência simbólica e um diálogo inter-religioso entre os dois sistemas simbólicos (GEERTZ, 2013): a Religião Indígena e a Religião Católica Romana. De maneira semelhante, observamos uma dialogia e coexistência entre vários santos católicos (São João, São Pedro, São José, São Sebastião) com vários orixás advindos do sistema simbólico da Umbanda (Ogum, Oxóssi, Obaluaê). Porém, estes últimos hibridizados por meio das metamorfoses religiosas em “Encantados Caboclos” ou não. Observamos também a presença de “Encantados” Caboclos (as) e Mestres (as) da Umbanda. E ainda mais, dos guerreiros Xukuru do Ororubá que morreram ou dedicaram a vida às mobilizações indígenas e que se encantaram como o “Cacique Encantado Mandaru” (Cacique “Xikão”), o “Encantado Caboclo Tunaré” (Liderança João Jorge), o “Gaitreiro Encantado Ventura” (Gaitreiro Ventura Leite). A Encantaria Xukuru é híbrida, dinâmica, rica e inclusiva, pois, em matéria de religião, o “que não se move está morto” (GRESCHART, 2005, p. 27).

Na perspectiva das Ciências da Religião, o fenômeno religioso não é estático e, como produção humana (BERGER, 2012), está sujeito a todas as mudanças históricas, políticas, culturais e sociais. Apresentamos no terceiro capítulo um quadro com um apanhado geral da “Encantaria Xukuru”. Porém, esta composição de “Encantados” sempre está em aberto e com novas possibilidades de hibridações e metamorfoses míticas em curso. Um caso marcante no panteão da Religião Indígena é a inclusão do “Padre Cícero”, concebido como um “Santo Católico” e um “Encantado de Luz” pelos índios Xukuru do Ororubá, pois sua representação e devoção foi observada na fixação da imagem no alto de uma das pedras sagradas do “Cemitério da Mata da Aldeia de Pedra d’Água” e no Peji do Terreiro da Sucupira.

A Religião Indígena Xukuru é marcada pela hibridação e coexistência com vários símbolos religiosos de outras religiões, sejam reelaborados ou não. Encontra-se no Terreiro da Boa Vista, da Aldeia Couro Dantas, um movimento de hibridação religiosa e aproximações com ideias e livros espíritas, inclusive com diálogos e visitas inter-religiosas a um grupo que se autodenomina espírita em Pesqueira. Registramos a leitura por alguns membros do Terreiro do “*Livro dos Espíritos*” de Allan Kardec. Mas, pela descrição dos índios que foram visitar o grupo espírita, tratava-se de um “Grupo de Umbanda”. Neste mesmo Terreiro, observamos a

devoção ao cuidado com a Natureza, com a terra, as plantas, a água, os alimentos, revelando com essas práticas religiosas ideias e crenças hibridizadas e compartilhadas da filosofia de vida do “Modo do Bem Viver” dos povos andinos.

Em entrevista, o índio Iran Neves, liderança religiosa representando o coletivo do Terreiro da Boa Vista, afirmou: “Aqui nos preocupamos com a materialização e preservação do sagrado, por isso reservamos dezessete hectares de preservação do espaço sagrado, do Terreiro. Ninguém toca nesta área, nessa terra!”

Encontramos, ao longo da pesquisa de campo, nos Terreiros de Ritual Sagrado da Boa Vista e da Sucupira, frutas ofertadas aos “Encantados de Luz”. Esta prática religiosa evidencia a hibridação e reelaboração dos rituais dos povos andinos que reverenciam os “seres elementais” da Natureza e a “Mãe Terra – a Pachamama”, dedicando-lhes como oferta o que foi gerado em seu seio. Na cosmologia das comunidades andinas, a oferta de frutas e tubérculos é um ato de respeito e reciprocidade entre o ser humano e a Natureza, um pacto de retroalimentação cósmica que sustenta o equilíbrio da justiça e do universo. Dentro da perspectiva das “Umbandas”, com a qual a Religião Indígena também hibridizou-se, a oferta das frutas tem o objetivo de agradecer ou pedir, ou ainda, de alimentar a conexão mítica entre os devotos e os seus “Orixás”, “Entidades” ou “Encantados”.

Observamos que, desde a primeira retomada das terras e dos terreiros na década de 1990, além da hibridação mítica e das práticas religiosas no contato com outros sistemas simbólicos, foi elaborado um desenho de uma nova geografia ou topografia religiosa nos Terreiros Xukuru do Ororubá. O antropólogo Roger Bastide (1985) referia-se a uma “Geografia celestial” para metaforizar as “Cidades da Jurema”. Apresentamos, especificamente no quinto capítulo neste estudo, uma nova geografia religiosa desenhada pelos “Encantados de Luz” e construída pelos membros do Terreiro da Boa Vista, como uma nova “Topografia da Religião Indígena Xukuru”. Assim, nesta Tese, apresentamos o Terreiro como o “Complexo Ritual Religioso do Terreiro da Boa Vista”, um amplo espaço sagrado composto pela Barraca do Bem Viver, o Viveiro de Sementes, a Casa das Sementes, os Pontos de Força, o Terreiro e o Peji, a Casa da Cura, a Laje dos Caboclos e a Toca dos Caboclos da Laje.

No Terreiro da Boa Vista, verificamos ainda a participação significativa das mulheres em todas as atividades religiosas. Verificamos neste Terreiro a primeira índia a assumir a função religiosa de “Bacuroa” na Religião Indígena. Angela Pereira é responsável por liderar o Toré, sendo autorizada pelo Pajé e pelos “Encantos de Luz” para exercer esta atividade religiosa. A índia canta os pontos ao som do maracá, “abalando” as “Cidades da Jurema” e

convocando os ancestrais para o “trabalho” com os médiuns presentes. Desde menina, acompanhava os pais nas festas religiosas e observava o Ritual Sagrado. Participou das retomadas e viu muitas coisas mudarem ao longo dos anos no território indígena. Atualmente, a índia “Bela” inovou e contribui para mudanças na história da Religião Indígena do seu povo, abrindo caminho para as mulheres nas atividades da Religião Indígena. Provavelmente, novas aberturas no exercício das funções religiosas do Ritual Sagrado poderão ser realizadas às mulheres, quando a sucessora “Dona Lica” assumir o cargo de Pajé do povo Xukuru do Ororubá.

A tese defendida neste trabalho é que a Religião Indígena Xukuru do Ororubá passou por um amplo processo histórico de resistência e hibridação religiosa, metamorfoseou-se, possibilitou aos índios e índias a composição de uma nova configuração religiosa reelaborada e expressa após a conquista do direito de praticar o Ritual Sagrado. Os índios saíram da invisibilidade e se mobilizam cotidianamente pela afirmação, reconhecimento e respeito da identidade étnica e das práticas religiosas. A filiação mítica à Tupã, à Tamaim e aos “Encantados de Luz”, como também a devoção à terra, às matas, à água, aos animais e aos lajedos, é condição fundante do “ser Xukuru” e que, com o Toré e o culto sagrado da jurema mobiliza, sustenta a organização religiosa, política e social do povo Xukuru do Ororubá.

Por fim, não tivemos a pretensão de esgotar as análises e reflexões sobre todos os processos de formação e hibridação religiosa que perpassam a Religião do Ritual Sagrado. O povo Xukuru do Ororubá traz na fundação das redes de comunicação uma constituição de natureza dialógica e criativa intensa. Novas situações, festas, pontos, terreiros, “Encantos” emergirão na Serra do Ororubá, despertando as observações dos pesquisadores para os novos processos de hibridações inter-religiosas e interculturais da “Encantaria Xukuru”. Assim, nossa pesquisa apontou para novas retomadas sociais e religiosas do que foi perseguido e silenciado durante anos nas “tradições” indígenas. O povo Xukuru do Ororubá experimenta a fase da mobilização para afirmação da sua identidade étnica e pela visibilidade da Religião Indígena, “materializando o sagrado” que “rasga” a terra indígena e planta na nova geografia religiosa as novas sementes míticas de fortalecimento do Reino do Ororubá sob o regime dos “Encantados de Luz”.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. A jurema nas práticas dos descendentes culturais do africano no Brasil. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Orgs.). **As muitas faces da jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002, p. 171-192.
- ALMEIDA, Eliene Amorim de. **A política de Educação Escolar Indígena**: limites e possibilidades da escola indígena. Recife: UFPE, 2002 (Dissertação Mestrado em Educação).
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de . **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. (Coords.). **Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil**: Xukuru do Ororubá. Manaus: UEA Edições, 2012.
- ANCHIETA, Joseph de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas, 2008.
- ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru**: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Macéio: Universidade Federal de Alagoas, 1973.
- ARAUJO, Andre Luis de Oliveira et al. Os dois primeiros Encontros de Agricultura do Povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE: Materialização do Encantamento e Contraponto à Política de Distribuição de Sementes. **Cadernos de Agroecologia**, [S.l.], v. 10, n. 3, may 2016. ISSN 2236-7934. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/cad/article/view/18446>. Acesso em: 26 jan. 2018.
- ARAÚJO, Clébio Correia de. Caboclos e mestres juremeiros na fazendinha do Zé da pinga. In: TENÓRIO, Douglas Apratto; COSTA, Jairo José Campos da. **Alagoas**: a herança indígena. (Org.). Arapiraca: EdUneal, 2015, p. 88-106.
- ARAÚJO, Zenilda Maria de. **O ritual sagrado**. Out. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Santana – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.
- ARCANJO, Juscélio Alves. **Terras de preto em Pernambuco**: negros do osso – etnogênese quilombola. Dissertação (Mestrado PÓS-AFRO). Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2008.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.8, n. 15, 1995, p. 57-94.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

_____. Os mestres da jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 182-215.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Imaginário da magia**: magia do imaginário. Petrópolis: Editora PUC, 2009.

BARROS, Renata Hora. **O ritual sagrado**. Set. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Bairro Xucurus – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 187-227.

BASTIDE, Roger. **Brasil terra de contrastes**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1959.

_____. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 146-181.

_____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BAUER, Martin W. Análise de ruído e música como dados sociais. In: BAUER; Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 365-390.

BERGER, Peter. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. 8 ed. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá**: memórias e história (1950-1990). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História da UFPE. Recife, 2012.

BEZERRA, João Carlos da Silva. **O ritual sagrado**. Nov. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Vila de Cimbres – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

BÍBLIA. O Primeiro Livro dos Reis. In: **BÍBLIA**. Português. Bíblia sagrada contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro; Sociedade Bíblica do Brasil, [1966?], p. 329-362.

BIRCK, Bruno Odelio. **O sagrado em Rudolfo Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BISPO, Pedro Rodrigues. **O ritual sagrado**. Jun. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Bairro Baixa Grande – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, Leonardo. **A opção terra: a solução para a terra não cai do céu**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. **A grande transformação: na Economia, na Política e na Ecologia**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 160-181.

BURITY, Joanildo A. **Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BRASIL. **Diversidade religiosa e Direitos Humanos**. Secretaria de Direitos Humanos. 3 ed. Brasília: Editora União Planetária, 2013.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidade tradicionais de terreiros**. Brasília: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 34 ed. Brasília: Edições Câmara, 2011a.

BRUXO SENA. **Ponto de Oxum**. Disponível em: <https://sites.google.com/site/bruxosena/festas-de-umbanda-e-candomble/oxum>. Acesso em: 17 de marc. de 2018.

CAMARGO, Maria Tereza Lemos de Arruda. Jurema (*Mimosa hostilis Benth*) e sua relação com os transe nos sistemas de crenças afro-brasileiras. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-índigena**. Recife: Bagaço, 2002, p. 151-170.

CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha. [S.I.]: Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 29 jan. 2019.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Ed. 7. São Paulo: EDUSP, 2015.

_____. **La globalización: productoras de culturas híbridas?** 2000. Disponível em: iaspmal.com/index.php/2016/03/02/actas-iii-congreso-bogota-colombia-2000/?lang=pt. Acesso em: 20 fev de 2018.

CASA ESPÍRITA DE OXÓSSI. **A sua casa cheira**. Disponível em : <https://casaespiritadeoxossicedo.wordpress.com/2014/11/26/pontos-de-cosme-e-damiaio/> Acesso em: 15 de mar. de 2018.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**: depoimento e pesquisa sobre a magia branca. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASTRO, Yeda. O afro-negro e língua no Brasil. In: MOTTA, Roberto (Org.). Afro-Brasileiros. **Anais do II Congresso Afro-Brasileiro**, Recife: Massangana, 1985.

CAVALCANTE, Heloísa Eneida. **Reunindo as forças do Ororubá**: a escola no projeto de sociedade do povo Xukuru. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco, 2004.

CINEMATECA BRASILEIRA. **Missão de pesquisas folclóricas de Mario de Andrade (1938)**. Discoteca Oneyda Alvarenga. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JEQ0NzpvIpE>. Acesso em: 28 de abr. de 2018.

CINTRA, R. **Candomblé e umbanda**: o desafio brasileiro. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CIRCULO DE IRRADIAÇÕES ESPIRITUAIS DE SÃO FRANCISCO. CIESF. **Pontos de baianos**. Disponível em: <https://www.umbandaconsciente.com.br/pontos-bahia>. Acesso em: 16 de mar. de 2018.

COELHO, Hélio Ferreira. **Povo Xukuru do Ororubá**: conflitos fundiários e nova administração no território indígena em Pesqueira e Poção/PE. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Curso de Arquitetura e Urbanismo, Faculdade Damas da Instrução Cristã, Recife, 2017.

CONSELHO INDÍGENA DE SAÚDE XUKURU DO ORORUBÁ – CISXO. **Saberes Xukuru**: a cura pela natureza sagrada. São Carlos, 2012.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2013**. Brasília: CIMI, 2013.

_____. **XVII Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá**: ‘Nenhum direito a menos! Fora Temer!’ Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2017/05/39574/>. Acesso em: 18 fev. 2018.

_____. Vice-cacique Xukuru é inocentado depois de 15 horas de julgamento em Arcoverde (PE). 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/07/33744/>. Acesso em: 09 de nov. 2018.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Vocabulário pernambucano**. 2 ed. Recife: Editora do Brasil S.A., 1976.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: _____. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 2002, p. 09-24.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** 12 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 2002, p. 431-456.

DESLAURIERS, J; KÉRISIT, M. O delineamento de pesquisa qualitativa. In: POUPART, J. (Org.). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 127-153.

FEITOSA, Cecílio Santana. **O ritual sagrado**. Jul. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Vila de Cimbres – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal O Triângulo Sagrado**, CEUCAB/RS, Ano III, n. 39 a 41(1996), p. 1-9.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. 2 ed. São Paulo: Edusp Arché, 2013.

FRAZÃO, Átila da Silva. **O ritual sagrado**. Set. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Guarda – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. FUNAI. Índios no Brasil. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge> . Acesso em 24 de outubro 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

_____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, vol X, (1) 2006, p. 161-173.

GONDIM, Juliana Monteiro. Corpo e ritual: práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé de Almofala. In: PALITOT, Estêvão Pinto. **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p. 301-319.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

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

_____. Apresentando índios e negros na Serra do Umã. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos. **Brasil: um país de negros?** 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007, p. 175-185.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 2002, p. 37-52.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 7 ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: da antropologia transnacional. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, 3, 1, 1997, p. 7-39.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **Peles braiadas: modos de ser Kalankó**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Petrópolis: Vozes, 1979, tomo 2.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. **Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro, 2012a. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 10 jun. 2017.

_____. **Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas**. Rio de Janeiro, 2012b. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2194&busca=1&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274>. Acesso: 10 jun. 2017.

_____. **Estados@: Pernambuco**. Rio de Janeiro, 2012c. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pe&tema=censodemog2010_relig. Acesso em: 10 jun 2017.

_____. **Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas, resultados do universo**. Rio de Janeiro, 2012d. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso em: 19 ago. 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. **Quadro geral dos povos**. Disponível em: pib.socioambiental.org/pt/c/. Acesso em: 19 set. 2015.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 31-67.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. 51 ed. São Paulo: Editora IDE, 2000.

LEAL, Caroline; ENEIDA, Heloisa; ANDRADE, Lara Erendira. Algumas considerações sobre o vivido. In: _____. **Guerreiras: a força da mulher indígena**. Olinda: Centro Luiz Freire, 2013, p. 8.

LEITE, Antônio Monteiro. **O ritual sagrado**. Mai. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Vila de Cimbres – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

LETRAS. KBOING. **Pomba gira cigana da estrada**. Disponível em: <http://letras.kboing.com.br/umbanda/pomba-gira-cigana-da-estrada/>. Acesso em: 10 jun. 2018.

LIMA, Marcelo Ayres Camurça. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? IN: TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência (s) da religião no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p.197-232.

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

LIMA, Adjá Marculino de. **O ritual sagrado**. Jan. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Pedra d'Água – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. (ed.) **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 137-155.

LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral. Introdução. A experiência identitária na lógica dos fluxos. Uma lente para se compreender a vida social. In: _____. **Para além da identidade: fluxos, movimentos e trânsitos**. (Org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 09-24.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará: Fortaleza, 2007. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/24561/1/2007_dis_esmagalhaes.pdf. Acesso em: 17 jun. de 2018.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; AQUINO, Jania Perla Diógenes. A etnografia é um método, não uma mera ferramenta de pesquisa... que se pode usar de qualquer maneira. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 43, n.2, jul/dez, 2012, p. 169-178.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O velho e bom caderno de campo. **Revista Sexta Feira**, n.1, maio, 1997, p.8-12.

MARTIN, Gabriele; ASÓN, Irma. Manifestações religiosas na pré-história brasileira. In: BRANDÃO, Sylvana. (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, v. 1, 2001, p. 211-250.

MARKUS, Cledes. O bem viver indígena e a cosmologia indígena. In: KRONBAUER, Selenir Corrêa Gonçalves; SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Educação e religião: múltiplos olhares sobre o ensino religioso**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 101-123.

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

MELO, Constantino José Bezerra de. **Representações sociais das religiões brasileiras: o que pensam os estudantes das Escolas Estaduais de Referência da Cidade do Recife**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MELO, José Jorge de. **O ritual sagrado**. Dez. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Sucupira – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

MORAES, Vinicius de. **Meu pai Oxalá**. Disponível em <https://www.vagalume.com.br/daniela-mercury-meu-pai-oxala.html>. Acesso: 04 de mar. 2018.

MOTA, Clarice Novaes da; BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da jurema: representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002, p. 19-60.

MOTTA, Roberto. Catimbós, xangôs e umbandas na região Recife. In: MOTTA, Roberto (Coord.). **Os afro-brasileiros: anais do III Congresso Afro-brasileiro**. Fundação Joaquim Nabuco, Recife: Editora Massangana, 1985.

_____. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAP, 2006, p.17-35.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Resistência e estratégias de mobilização política entre os Xukuru. In: **Povos indígenas em Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007, p. 113-136.

_____. Identidade, rito e performance no Toré Xukuru. In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 129-153.

_____. **Festas e Mitos: identidades na Vila de Cimbres – PE**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

____. **Dramas e performances:** o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005a.

NOSSA Senhora das Graças. Direção: Gera Santana. Fotografia: Roberval Paes. Pesqueira-PE: JRR VÍDEO PRODUÇÕES, 2006. 1 DVD, son., color.

OBSERVATÓRIO TRANSDISCIPLINAR DAS RELIGIÕES NO RECIFE. **Rito sagrado Xukuru.** Direção Luca Pacheco. Fotografia: Nildo Ferreira. Reportagem: Ana Luiza Ferreira. Documentário 9:39 min. Recife: Universidade Católica de Pernambuco. Disponível em: www.unicap.br/observatorio2/. Acesso em: 31 de out. 2014.

ORDONIO, Iran Neves. **O ritual sagrado.** Jul. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Bairro Xucurus – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Índios:** os primeiros brasileiros. São Paulo: SESCSP, 2008.

____. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=50104-93131998000100003. Acesso em 19 set. 2015.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Guerreiros do Ororubá:** o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Recife: Editora Universitária UFPE, 2013.

____. Os terreiros e o toré. **Cadernos do LEME.** Campina Grande, vol 1, p. 47-66, jan./jun. 2009.

____. Xicão Xukuru. Os Brasis e suas memórias. 2018. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/xicao-xukuru/>. Acesso em: 10 nov. 2018.

OLIVEIRA, Quitéria Severo da Hora. **O ritual sagrado.** Out. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Sucupira – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

ORORUBÁ Filmes, 2017. Foto. Disponível em: <https://www.facebook.com/OrorubaFilmes/photos/a.275041029271108.55309.272618382846706/415647558543787/?type=3&theater> Acesso em: 03 jun 2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

OTTO, Rudolf. **Lo santo:** lo racional y lo irracional en la idea de Dios. 4 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

PALITOT, Estêvão Martins. A produção do território Xukuru: memória, ritual e política. **Revista Vivência**, n. 33, p.147-157, 2008.

PALITOT, Estêvão Martins; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa. Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara. In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 187-219.

PANIKKAR, Raimon. **O diálogo indispensável: paz entre as religiões**. Portugal: Zéfiro, 2007.

PEREIRA, Angela Neves. **O ritual sagrado**. Set. 2016. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Couro Dantas – Pesqueira – PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

PEREIRA, Edjane Maria Neves. **O ritual sagrado**. Set. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Couro Dantas – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

PERNAMBUCO. Secretaria de Educação. Conselho de alimentação escolar com nova gestão. Disponível em: <http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&cat=18&art=3550> Acesso em: 26 jan. 2018.

PESSIS, Anne-Marie. Das origens da religião no Brasil indígena. In: BRANDÃO, Sylvana. (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, v. 2, 2002, p. 211-250.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

PINTO, Clélia Moreira. A jurema sagrada. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002, p. 125-140.

PISSOLATO, Elizabeth. “Tradições Indígenas” nos censos brasileiros – Questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 235-252.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupis e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: SP, EDUSC, 2003.

POUPART, J. (Org.). A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: ____. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 215-253.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 120-145.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CARDOSO, C.; BACELAR, L. (Orgs.). **Faces da tradição**

afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, p. 93-111.

_____. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento:** o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 203-218.

PROENÇA, Isaac Reis. **Cimbres, o passado e o presente.** Armamar, Portugal, edição do autor, 2007.

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

QUÉRETTE, Leticia Loreto. **Onde o céu se encontra com a terra:** um estudo antropológico do santuário de Nossa Senhora da Graça na Aldeia Guarda, em Cimbres (Pesqueira-PE). Dissertação de Mestrado em Antropologia, 2006.

RAMOS, Arthur. O syncretismo religioso. In: _____. **O negro brasileiro:** etnografia religiosa e psicanálise. Recife: Editora Massangana, 1988, p. 105-127.

REESINK, Edwin. Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no nordeste. In: In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Org.). **As muitas faces da jurema:** de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife, Bagaço, 2002, p. 61-96.

REI DOS PONTOS. **Pontos de Oxóssi e os caboclos da mata.** Disponível em: <https://reidospontos.blogspot.com.br/p/pontos-de-oxossi-e-os-caboclos-da-mata.html>
Acesso em: 11 de mar. 2018.

RITO sagrado Xucuru. Direção: Luca Pacheco. Fotografia: Nildo Ferreira. Reportagem: Ana Luiza Ferreira. OBSERVATÓRIO TRANSDISCIPLINAR DAS RELIGIÕES NO RECIFE. Documentário, 9:39 min. Recife: Universidade Católica de Pernambuco. Disponível em: www.unicap.br/observatorio2/. Acesso em 31 de outubro de 2014.

RODRIGUES, Edinaldo dos Santos et al. **Saberes Xukuru:** a cura pela natureza sagrada. São Paulo: São Carlos, 2002.

SALLES, Sandro Guimarães de. **A sombra da jurema encantada:** mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SANTANA, Renato. O território Xukuru é ainda um vulcão ativo pela ineficiência do Estado brasileiro. **Jornal Porantim:** em defesa da causa indígena. Ano XXXVIII – n. 393, Brasília, 2017, p. 08-09.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais:** a organização social Xukuru no processo de retomada (UFPE). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2008.

SANTOS, José Barbosa dos. **O ritual sagrado**. Nov. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Vila de Cimbres – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nãgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHMIDT, Bettina E. A antropologia da religião. In: USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 53- 95.

SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS – SDH. **Diversidade religiosa e direitos humanos**. 3 ed. Editora União Planetária, 2013.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 318-330.

SHEDERRADO. Êh, Cosme e Damião chegou. 2017. (2m30s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RiHoZxPi4GM>. Acesso em: 11. abr. 2018.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

_____. Xukuru: história e memórias dos “caboclos” da Serra do Ororubá (Pesqueira – PE). In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. RJ: Contra Capa, 2011, p. 483-510.

_____. Xukuru: a conquista do Posto. O início da atuação do SPI entre os Xukuru do Ororubá (Pesqueira-PE). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI**: textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011b, p. 275-283.

_____. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. 2ª ed. Recife: Editora UFPE, 2017.

_____. “Nossa mãe Tamaim”. Religião, reelaboração cultural e resistência: o caso dos Xukuru do Ororubá. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002, vol. 2, p. 347-362.

_____. Biografia: povo Xukuru do Ororubá. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/povo-xukuru-do-ororuba/> Acesso em: 27 Out. 2018.

SILVA, Euclides Vitor da. **O ritual sagrado**. Nov. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Sucupira – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Conquista e colonização da América portuguesa: o Brasil Colônia 1500/1750. In: LINHARES, Maria Yedda. (Org.). **História geral do Brasil**. 9 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990, p. 33-94.

SILVA, José Correia da. **O ritual sagrado**. Novt. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Vila de Cimbres – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Maria da Penha. Educação intercultural: a presença indígena nas escolas e a lei 11.645/2008. In: SILVA, E.; SILVA, M. da P. (Org.). **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013, p. 69-100.

SILVA, Maria José Martins da. **O ritual sagrado**. Dez. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia São José – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Rosemere Carneiro Ferreira da. **O ritual sagrado**. Out. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Aldeia Couro Dantas – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 4 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 304-317.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. 8 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOUZA, Liliane Cunha de. Doença que rezador cura e o modelo etiológico dos Xukuru do Ororubá. In: **Povos indígenas em Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007. p. 137-153.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: FJN, Editora Massangana, 1998.

__. Associativismo, desenvolvimento e mobilização indígena em Pernambuco. In: **Povos indígenas em Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007, p. 11-31.

__. Parecer antropológico: faccionalismo Xukuru. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria Neves; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão. **“Plantaram Xicão”**: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao Território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Pluralidade religiosa e de expressões do transcendente na cultura brasileira/latino americana: questões metodológicas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira. **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 191-218.

SPINK, Mary Jane P. (Org.) **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999.

TASSINARI, Antonella. Xamanismo e catolicismo entre as famílias Karipunas do Rio Curipi. In: WRIGHT, Robin M. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 449-478.

TEFL. Tenda Espírita Fraternidade da Luz: casa do caboclo das sete encruzilhadas. Cantigas. Ponto Baianada 11 – Cabula. Disponível em: <https://tefl.com.br/index.php/cantigas-de-umbanda/169-baiano> < Acesso em: 01 set. 2018.

TEMPLO CABOCLO PENA VERDE E MAMÃE OXUM. **Ponto “Barra-Vento”**. Disponível em: <http://www.templopenaverde.com.br/pontos/guias/ponto-caboclos/>. Acesso em: 11 de mar. 2018.

TERREIRO ESPÍRITA PAI ANTÔNIO JOSÉ DE BENGUELA/TEPAJB. **Ponto de Oxalá**. Disponível em: <http://www.fbu.com.br/tepajb/curimba.htm>. Acesso em: 15 de mar. de 2018.

UMBANDA. **Eu vi mamãe Oxum na cachoeira**. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/umbanda/eu-vi-mamãe-oxum-na-cachoeira>. Acesso: 05 de mar. 2018a.

__. **Oxóssi**. Disponível em: <<https://www.letras.com.br/umbanda/oxossi>> Acesso: 05 de mar. 2018b.

__. **Oxóssi caboclo roxo**. Disponível em : <https://www.letras.mus.br/umbanda/1378317/> . Acesso: 11 de mar. 2018c.

__. **Oxóssi Raina**. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/umbanda/oxossi-reina.html>. Acesso em: 15 de mar. de 2018d.

URIARTE, Urpi Montoya. **O que é fazer etnografia para os antropólogos**. 2012. Disponível em: pontourbe.revues.org/300. Acesso em 07 jul. 2016.

USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1976 (Col. Brasileira, v. 280).

WELLEN, Aloys I. **O regresso: o difícil regresso à Mãe natureza: o caso do povo Xukuru do Ororubá**. João Pessoa: Manufatura Editora, 2002.

XEKER JETI, Casa dos Ancestrais. Direção: Coletivo Teko Porã. São Paulo: 2016. 1 DVD (58:36 min.) son., color.

XICÃO Xukuru. Nilton Pereira. Câmera: Nilton Pereira. Áudio: Uirá Ferreira e Bob Silva. Reportagem: Cláudio Ferrário. Recife-PE: 1999. 1 DVD (20:37 min.) son., color. Centro de Cultura Luiz Freire e CIMI PE. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=jqV4RqjG9V0>. Acesso em: 23 dez. 2018.

APÊNDICE

Apêndice A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE

PROJETO DE PESQUISA: O RITUAL SAGRADO: A RELIGIÃO INDÍGENA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ.

O (A) senhor (a) está sendo convidado (a) a participar do projeto de pesquisa acima citado. O documento abaixo contém todas as informações necessárias sobre a pesquisa que estamos fazendo. A sua colaboração nesta pesquisa será de muita importância para nós. Caso o mesmo desista de participar a qualquer momento, isso não lhe causará nenhum prejuízo.

Eu,....., residente
e domiciliado na
....., portador
da Cédula de identidade, RG, e inscrito no CPF.....
concordo de livre e espontânea vontade na minha participação como voluntário (a) da
pesquisa.

O entrevistado fica ciente de que:

- I)** O pesquisador deverá informar os objetivos e a metodologia da pesquisa;
- II)** Os dados serão coletados através de entrevistas nos locais indicado pelo pesquisador;
- III)** O entrevistado não é obrigado a responder as perguntas realizadas na entrevista;
- IV)** O entrevistado tem a liberdade de desistir ou de interromper a colaboração neste estudo no momento em que desejar, sem necessidade de qualquer explicação;
- V)** A participação do entrevistado neste projeto contribuirá para acrescentar à literatura dados referentes ao tema, direcionando as ações voltadas para a promoção da análise crítica da religião indígena e não causará nenhum risco à integridade física, psicológica, social e intelectual do entrevistado;
- VI)** O entrevistado não receberá remuneração ou qualquer tipo de recompensa nesta pesquisa. Este termo de compromisso é assinado autorizando à participação de forma voluntária.
- VII)** Durante a realização da pesquisa, serão obtidas as assinaturas dos entrevistados e do pesquisador no formulário. Haverá junto a eles um retorno dos resultados obtidos na pesquisa.
- VIII)** O entrevistado concorda que os resultados sejam divulgados em publicações científicas (tese, artigos, posters, seminários, fóruns, congressos, encontros) visando à construção e divulgação do conhecimento produzido.

Pesqueira, _____ de _____ de _____.

.....
Assinatura do Entrevistado

Doutorando responsável pela

pesquisa:.....

Constantino José Bezerra de Melo CPF: 501.876.274-87 Identidade 3053662 SDS/PE

Universidade Católica de Pernambuco – Doutorado em Ciências da Religião

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Apêndice B – Roteiro de entrevista semi-estruturada para os entrevistados

PROJETO DE PESQUISA: O RITUAL SAGRADO: A RELIGIÃO INDÍGENA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ.

Dados do Entrevistado (a)

Nome:.....Sexo:..... Data de
 Como é conhecido (a).....
 Nascimento: Endereço:
 Bairro:..... Cidade: Aldeia:.....PE. Religião:.....
 Nome do Pai.....Religião:..... Aldeia:
 Nome da Mãe.....Religião:..... Aldeia:.....
 Profissão:..... Escolaridade:.....

ENTREVISTA

- 1) Qual a religião predominante entre o povo Xukuru do Ororubá? Existem outras?
- 2) O que vem a sua cabeça quando pergunto: O que é a Religião do Ritual Sagrado?
- 3) Qual foi a importância da abertura dos terreiros do Ritual Sagrado a partir das retomadas das terras de 1990?
- 4) Quando e por que isso aconteceu?
- 5) Como é uma celebração do Ritual Sagrado?
- 6) O que é um Terreiro e o que não pode faltar na celebração?
- 7) Na religião do ritual sagrado, quem são os Reis do Ororubá?
- 8) O que é um encantado de luz? Quais os encantados que se apresentam em transe nos terreiros através das tuxás para os Xukuru do Ororubá?
- 9) Quem é Mãe Tamaim e o Pai Tupã?
- 10) Existem outros Encantados? Quais?
- 11) Como é a participação dos jovens das aldeias no Ritual Sagrado?

Apêndice C – Ficha de entrevista aberta para os entrevistados

PROJETO DE PESQUISA: O RITUAL SAGRADO: A RELIGIÃO INDÍGENA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ.

Data:/...../..... Horário:..... Tempo:.....
Local onde foi realizado a entrevista:.....
Nome do Entrevistado/a:.....
Como é conhecido (a):.....
Como é conhecido/a:.....
Sexo: Data de Nascimento:/...../.....
Escolaridade: Profissão:
Aldeia: Religião:

Perguntas:

Apêndice D – Relação dos Entrevistados - Roteiro de entrevista semi-estruturada

- 1 - Adjá Marculino de Lima, “Seu Adjá”, 78 anos. Aldeia Pedra d’Água, Pesqueira/PE, em 06.01.2017.
- 2 - Angela Neves Pereira, “Bela”, 25 anos. Aldeia Couro Dantas, Pesqueira/PE, em 02.09.2016.
- 3 - Antônio Monteiro Leite, “Seu Medalha”, 68 anos. Aldeia Vila de Cimbres, Pesqueira/PE em 18.05.2017.
- 4 - Átila da Silva Frazão, 21 anos. Aldeia Guarda, Pesqueira/PE em 03.09.17.
- 5 - Cecílio Santana Feitosa, “Seu Cecílio”, 50 anos. Aldeia Vila de Cimbres, Pesqueira/PE em 24.07.2017.
- 6 - Edjane Maria Neves Pereira, 42 anos. Aldeia Couro Dantas, Pesqueira/PE, em 02.09.2017.
- 7 - Euclides Vitor da Silva, “Bigodinho”, 77 anos. Aldeia Sucupira, Pesqueira/PE, em 18.11.2017.
- 8 - Iran Neves Ordonio, 39 anos. Bairro Xucurus, Pesqueira/PE, em 01.07.2017.
- 9 - João Carlos da Silva Bezerra, 32 anos. Aldeia Vila de Cimbres, Pesqueira/PE, em 17.11.2017.
- 10 - José Barbosa dos Santos, “Zé de Santa”, 71 anos. Aldeia Vila de Cimbres, Pesqueira/PE, em 16.11.2017.
- 11 - José Correia da Silva, “Seu Silva”, 65 anos. Aldeia Vila de Cimbres, Pesqueira/PE, em 17.11.2017.
- 12 - José Jorge de Melo, “Seu Dezinho”, 65 anos. Aldeia Sucupira, Pesqueira/PE, em 10.12.2017.
- 13 - Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”, 62 anos. Aldeia São José, Pesqueira/PE, em 13.10.2017.
- 14 - Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”, Pajé Xukuru, 87 anos. Bairro Baixa Grande, em Pesqueira/PE, 24.06.2017.
- 15 - Quitéria Severo da Hora Oliveira, 59 anos. Aldeia Couro Dantas, Pesqueira/PE, em 28.10.2017.
- 16 - Renata Hora Barros, 37 anos. Bairro Xucurus, Pesqueira/PE, em 02.09.2017.
- 17 - Rosemere Carneiro Ferreira da Silva, 40 anos. Aldeia Couro Dantas, Pesqueira/PE, em 28.10.2017.
- 18 - Zenilda Maria de Araújo, “Dona Zenilda”, 67 anos. Aldeia Santana, Pesqueira/PE, em 13.10.2017.