

UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO- PROPESP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO

ERALDO GOMES DE OLIVEIRA

O TORÉ COMO REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS ÍNDIOS
XUKURU DO ORORUBÁ (PESQUEIRA E POÇÃO/PE)

RECIFE

2019

ERALDO GOMES DE OLIVEIRA

**O TORÉ COMO REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS
ÍNDIOS XUKURU DO ORORUBÁ (PESQUEIRA E POÇÃO/PE)**

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

Orientador: Prof. Dr. Drance Elias da Silva

RECIFE

2019

TERMO DE APROVAÇÃO

O TORÉ COMO REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS ÍNDIOS XUKURU DO ORORUBÁ (PESQUEIRA E POÇÃO/PE)

ERALDO GOMES DE OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Drance Elias da Silva.

BANCA EXAMINADORA.

Prof. Dr. Drance Elias da Silva - UNICAP
Orientador

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza - UNICAP
Examinador Interno

Prof. Dr. Edson Hely Silva - UFPE
Examinador Externo

Recife, 30 de agosto de 2019

AGRADECIMENTOS

É tempo de agradecer, inicialmente a Deus sem a qual nada seria possível. Aos guerreiros da etnia Xukuru do Ororubá, que vem escrevendo uma das mais belas páginas da resistência indígena. Agradecimento especial ao Cacique Marcos Luídon de Araújo, “Marquinhos”; o Vice-cacique José Barbosa dos Santos, “Zé de Santa”; o Pajé Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”; o Professor Antônio Monteiro Leite, “Seu Medalha”; a Mãe do Povo Xukuru do Ororubá, Zenilda Maria de Araújo, “Dona Zenilda”; o Cacique Francisco de Assis Araújo, “Xicão” (em memória); ao Pai Tupã e Mãe Tamain.

Ao professor Drance Elias da Silva – orientador – pela paciência, empenho para viabilidade da pesquisa. Interesse e entusiasmo demonstrado na elaboração da dissertação. Contribuindo do ponto de vista teórico, como metodológico.

Ao professor Edson Hely Silva – Examinador Externo – fui seu orientando num Curso de Especialização, responsável por me fazer abraçar a causa indígena, mostrando que índio não é só cocar e tinta na face, é ação e ancestralidade. Desde então, quando possível, acompanho os cursos que ministra, bem como em várias viagens ao território indígena Xukuru do Ororubá. Foi uma espécie de coorientador, juntamente com a doutoranda Maria da Penha da Silva, me possibilitaram o acesso à documentação na qual se baseia a dissertação, aos quais quero expressar a minha gratidão.

Ao professor José Tadeu Batista de Souza – Examinador Interno – que nas mesas de café, dissertava sobre grandes filósofos de maneira simples. Em minha banca de defesa, fiquei estático com a sua oratória embebida de conhecimento, beleza e bondade, não consegui conter o pranto.

Ao quadro da Secretaria do Mestrado: Danielle Mendes de Oliveira de França, Eliane Fabrício de Moraes Sarmiento, Nélia Queiroz, Nicéas Izabel Alves e Sérgio Araújo Wanderley, sempre dispostos a ajudar para que tudo desse certo.

Ao professor Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, sempre cuidadoso e dedicado. Quando na Qualificação do meu Projeto de Pesquisa, ofereceu contribuições importantes na correção, inclusive aperfeiçoando o título. Uma figura humana exemplar.

Ao professor Luiz Alencar Libório, na trajetória do saber, nos ensinou a ser perseverante, otimista e dedicado, estabelecendo um clima ameno. Ao benquisto mestre, meu respeito.

Ao professor Newton Darwin de Andrade Cabral, com aulas matematicamente elaboradas, impecáveis. As vezes que o consultei como coordenador, fui atendido com cavalheirismo. No colegiado a voz dos discentes. Ao mestre, meu agradecimento.

A bibliotecária Lúcia Freire Belian, da UNICAP, e demais servidores da Biblioteca, que nas vezes quando estive nas suas dependências, recebi valiosa ajuda na pesquisa em andamento, quero expressar meu reconhecimento.

A professora Zuleica Dantas Pereira Campos, pelo seu trabalho na Coordenação do Programa de Ciências da Religião, sempre atenta e disponível para ajuda e atendimento dos discentes, quero exprimir meu respeito.

Aos professores da Pós Graduação em Ciências da Religião que direta ou indiretamente, contribuíram para a minha formação: Antônio Raimundo de Souza Mota, Fernanda Lemos (UFPB), Gilbraz de Souza Aragão, Joanildo Albuquerque Burity (FUNDAJ), José Afonso Chaves, Luiz Carlos Luz Marques, pelos preciosos ensinamentos.

A professora Maria do Carmo da Silva (carinhosamente Carmem), fizemos cursos e publicamos juntos. Estudiosa dos povos originários no Brasil. Me acompanhou em viagens ao território indígena Xukuru do Ororubá, facilitando o acesso às lideranças, apoiando com perseverança. Uma amiga presente, referência na causa indígena no Nordeste.

A professora Ana Carolina Firmino do Nascimento (Carol), residente na Aldeia Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá, no Território Xukuru do Ororubá. Sempre disponível para receber alunos e pesquisadores de diversas partes do país. Recebi da mesma informações valiosas sobre os indígenas Xukuru do Ororubá. Minha homenagem.

A Wêdja Domingos de Melo, estudiosa da Espiritualidade Inaciana, me fez entender o que o Princípio e Fundamento da Espiritualidade Inaciana, à luz da Logoterapia e Análise Existencial pode ser aplicada no cotidiano. Venho participando dos seus cursos no Santuário de Nossa Senhora de Fátima e na Paulus Livraria. Sempre recebi orientação e apoio no decorrer da pesquisa. Na minha defesa da dissertação, posicionou-se na primeira fila, uma amiga na expressão maior da palavra.

Ao professor José Walter Vieira (o “homem cordial”), estudamos juntos na UFPE, participamos de eventos culturais. Por várias vezes nos enfurnamos nas dependências da Biblioteca da UNICAP para me ajudar na pesquisa. Adquirindo livros via online, auxiliando na digitação de textos, pelo incentivo. Meu obrigado pela valiosa colaboração para realização desse trabalho.

Aos amigos do mestrado, que mesmo não compreendendo muito meu trabalho, torceram por saber da importância: Ana Paula Cavalcante Luna de Oliveira, André dos Santos Borges, Damiana Silva Melo, Edson Pereira da Silva, Emerson Silva, Fabiana Latifah Furtado, Francisca Maria Neta, George José Rodrigues de Melo, Izaias Geraldo de Andrade, Jonas Silva, José Adelson Lopes Peixoto, Lenildo Santana da Silva, Maciel Rodrigues da Silva, Sérgio Falcão e Thaís Chianca Bessa Ribeiro Vale. Agradeço.

A Eunice Reis de Oliveira, com sua solicitude, empenho, coerência me acompanhou desde os primeiros momentos. Pelo estímulo, apoio, incentivo constante e confiança, facilitando meus caminhos na burocracia universitária. Minha gratidão pela cooperação valiosa.

A Eduardo Belarmino de Lima (Dudu), sua copiadora na Rua Afonso Pena é local de encontro de amigos. Nos recebe com seu sorriso inconfundível, sempre atualizado. Frequentada principalmente por alunos e professores, pois além de um profissional competente, o ambiente é prazeroso, um binômio perfeito.

Aos amigos da Paulinas Livraria, Josefa Maria de Lima Pimentel e Francisco Eduardo, onde nos diversos cursos que participo aos sábados, em particular o “Visão Global da Bíblia”, recebo incentivo e indicações bibliográficas para meu trabalho. Muito obrigado a ambos.

A Josilene Bezerra de Oliveira (Jô), publicamos juntos mais de uma vez, participamos esses anos de inquietações, sacrifícios e renúncias em busca da realização desse sonho. Pelas conversas, incentivo e amizade, paciência e carinho, não medindo esforços para me receber em todos os momentos do Curso. Abrindo sua casa me acolhendo como um irmão.

A Jany Rosaria Barros Nascimento, um anjo que Deus colocou no meu caminho com quem pude contar, desabafar e me ser entendido. Por compartilhar comigo seus conhecimentos, cumplicidade e companheirismo, soube aconselhar e ser solidária nos momentos de incertezas. Dividiu comigo cada momento desse trabalho. Uma irmã, companheira e amiga que o Criador me presenteou com afeição, doçura e seu eterno

amor. Agradecido por sua presença em todas as ocasiões que vivenciamos ao longo da nossa trajetória.

In memoriam

Tiago Inácio de Oliveira

Zilma Gomes de Oliveira

meus pais

Eronildo Gomes de Oliveira

Edneusa Maria Gomes de Oliveira

meus irmãos

RESUMO

Este estudo buscou apresentar e analisar o Toré enquanto dança coletiva e conhecida expressão sociocultural dos povos indígenas no Nordeste, com múltiplos significados, mas principalmente como uma afirmação identitária nas mobilizações dos índios, a exemplo dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE), para as reivindicações de direitos, especificamente a demarcação das terras onde habitam que são usurpadas por invasores. Como também praticado enquanto ritual religioso, com um sentido de pertença e identidade vinculada aos antepassados e para acesso aos Encantados, seres espirituais do universo religioso dos indígenas. Na pesquisa, além de leituras bibliográficas sobre o Toré entre diversos povos indígenas no Nordeste, para estudar os Xukuru do Ororubá estivemos em cerimônias, realizamos observações participantes e entrevistas com lideranças religiosas e praticantes do Toré, buscando perceber e evidenciar a importância, os significados, os momentos e os espaços onde os referidos indígenas praticavam o Toré.

Palavras-chave: Dimensão religiosa; Índios; Toré; Xukuru do Ororubá.

ABSTRACT

This study sought to present and analyze Toré as a collective dance and well-known sociocultural expression of indigenous peoples in the Northeast of Brazil, with multiple meanings, but mainly as an identity statement in the mobilization of the Indians, such as the Ororubá Xukuru (Pesqueira and Poço/PE), for rights claims, specifically the demarcation of the lands where they live that are usurped by invaders. As also practiced as a religious ritual, with a sense of belonging and identity linked to the ancestors and for access to the Enchanted, spiritual beings of the religious universe of the indigenous. In the research, besides bibliographic readings about the Torah among several indigenous peoples in the Northeast, to study the Xukuru of Ororubá we were in ceremonies, we made participant observations and interviews with religious leaders and practitioners of the Tore, seeking to perceive and highlight the importance, the meanings, the moments and spaces where these indigenous people practiced the Toré.

Keywords: Religious dimension; Indians, Toré; Xukuru of the Ororubá.

LISTA DE IMAGENS

	pág.
Figura 1 - Vista parcial de Pesqueira	16
Figura 2 - Mapa geral da aldeia Xukuru do Ororubá	17
Figura 3 - Ilustração sobre a organização política do povo Xukuru do Ororubá	35
Figura 4 - Representação da roda do Torém (abril 2015)	49
Figura 5 -Toré na Vila de Cimbres (2005)	76
Figura 6 - Mata na Aldeia Pedra d'Água	82
Figura 7 -Terreiro na Aldeia Pedra d'Água	82
Figura 8 - "A Pedra do Rei" na Aldeia Pedra d'Água	83
Figura 9 -Terreiro na Aldeia Pedra d'Água, festa das crianças	83
Figura 10 - Terreiro na Aldeia Sucupira	84
Figura 11 - Jurema preta no Território Xukuru do Ororubá	85
Figura 12 - Terreiro da Boa Vista	86
Figura 13 - Terreiro na Aldeia Vila de Cimbres	92
Figura 14 - Terreiro na Aldeia Guarda	93

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
HISTÓRIA XUKURU	14
1.1. Povos indígenas em Pernambuco: os Xukuru do Ororubá	14
1.2. A história Xukuru	18
1.3. A participação Xukuru na Guerra do Paraguai	22
1.4. Nos tempos do SPI	25
1.5. Território indígena: disputas e violências históricas	26
1.6. Os Xukuru e as violências contemporâneas	31
1.7. A organização social Xukuru do Ororubá	34
1.8. O universo religioso Xukuru do Ororubá	36
CAPÍTULO 2	
O TORÉ: EXPRESSÃO SOCIOCULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE	
2.1. O Torém e o Toré entre os indígenas no Ceará	44
2.2. O Toré Pitaguary	50
2.3. Os Potiguara e os Tabajara na Paraíba	51
2.4. Entre os indígenas em Pernambuco	53
2.5. Os índios em Alagoas e Sergipe	60
2.6. Os povos indígenas na Bahia	64
2.7. O Toré: universo de significados indígenas e incertezas para os não índios	69
CAPÍTULO 3	
O TORÉ DOS ÍNDIOS XUKURU DO ORORUBÁ	
3.1. Os registros sobre o Toré entre os índios Xukuru	73
3.2. Momentos, espaços onde é realizado e significados do Toré	77
3.3. A importância do Toré para os Xukuru do Ororubá	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	101
ANEXOS	101

Anexo 1 – Pronunciamento do Deputado Federal Fernando Ferro (PT-PE) no
Congresso Nacional em 20/05/1998

Anexo 2 – Questionário para os entrevistados

INTRODUÇÃO

As motivações para essa pesquisa surgiram após visitas e observações em eventos como a Assembleia Xukuru do Ororubá, realizada anualmente de 17 a 19 de maio, culminando no dia 20 daquele mês com uma mobilização do território indígena para área urbana de Pesqueira, onde é realizado um ato público em memória do Cacique “Xicão” assassinado, como constatou a Polícia Federal, a mando de fazendeiros invasores das terras indígenas.

A participação também na Festa do Rei Orubá no dia 6 de janeiro na Aldeia Pedra d’ Água, nos festejos no dia 23 de junho quando os indígenas Xukuru do Ororubá celebram a Festa de São João/Caô com o ritual da busca da lenha. E uma semana depois em 2 de julho, a Festa de Nossa Senhora das Montanhas, chamada pelos indígenas de “Mãe Tamain”, quando em ambas ocasiões os índios dançam o Toré defronte e no interior do templo católico romano na Aldeia Vila de Cimbres.

Com as visitas acompanhando estudantes universitários que em diversos momentos estiveram no território indígena para conhecer os Xukuru do Ororubá, participando nos encontros Urubá Terra, quando são discutidas as formas da agricultura orgânica Xukuru. Os vários momentos em que além da empatia, foi construída e solidificada amizade com indígenas desse povo que com suas mobilizações conquistaram a demarcação das terras, a reivindicação e a garantia de direitos. E o Toré tem sido muito importante nesses processos, como uma forma de afirmação da identidade Xukuru do Ororubá.

O Toré é uma dança coletiva dos índios no Nordeste, como abordaremos nesse estudo, com vários significados. É dançado, por exemplo, nas mobilizações indígenas quando das reivindicações por direitos sociais, como o direito a demarcação da terra. O Toré foi registrado e discutido por diversos pesquisadores, missionários e agentes do Estado em diferentes momentos históricos.

Os índios Xukuru de Ororubá realizam os rituais de Toré e da Pajelança nos chamados Terreiros Sagrados, espaços que são clareiras abertas em meio à Caatinga em várias aldeias no território indígena. E também durante as festividades de São João em junho e Nossa Senhora das Montanhas em julho, na Aldeia Vila de Cimbres conduzindo o andor nas procissões, empunhando a bandeira e nas missas postando-

se no altar central da Igreja, onde após a cerimônia dançam o Toré no interior do templo católico romano.

O Toré tem uma dimensão religiosa importante para os Xukuru do Ororubá, como enfatizou em entrevista “Dona” Zenilda, viúva do Cacique “Xicão” chamada pelos indígenas “a Mãe do povo Xukuru do Ororubá” e também reconhecida liderança religiosa. A pesquisa realizada buscou compreender como passados mais de 500 anos da colonização e das relações socioculturais dos Xukuru e os não índios, como, onde e o porquê os indígenas praticam o Toré em sua dimensão religiosa. Ou seja, a importância do ritual no universo religioso Xukuru como expressaram indígenas entrevistados.

O estudo foi realizado a partir de leituras da produção de autores que trataram especificamente dos índios no Nordeste em uma especificidade regional com a negação por parte da sociedade da identidade indígena e as mobilizações nas últimas décadas para afirmarem a condição de indígena de “índios misturados”, mas reivindicando direitos dentre os quais a demarcação oficial de territórios. Os estudos realizados pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (UFRJ/Museu Nacional), teses de doutorado, dissertações de mestrado e artigos de diversos pesquisadores que abordarem o Toré, foram muito importantes para as nossas reflexões.

Para compreender o Toré entre os índios no Nordeste, recorreremos a coletânea *Toré: regime encantado do índio do Nordeste* (2005), organizada por Rodrigo Grünewald, com textos abordando diferentes aspectos do Toré entre os índios na Região. Desde a prática lúdica enquanto “uma brincadeira”, a estética e sonoridades que acompanham a dança, a importância quando praticado publicamente nas mobilizações sociopolíticas indígenas como afirmação da identidade, bem como a dimensão religiosa.

Dentre os autores que trataram sobre o Toré, Reesink (2000), em um artigo inspirador sobre o índios Kiriri (Mirandela/BA), afirmou que o Toré é uma dança ou, mais amplamente um ritual dos povos indígenas habitantes no Nordeste brasileiro. E que o Toré assumiu a hegemonia total do campo religioso e com um sentido político. O Toré imprime uma mudança qualitativa, um segredo do sagrado em vários sentidos, sustentado por uma quantidade de eventos rituais válido para os participantes.

E em se tratando dos Xukuru do Ororubá, baseamos nossas reflexões sobre aspectos religiosos desse povo indígena. A partir dos estudo de Vânia Souza (1998) que tratou da organização sociopolítica e as mobilizações Xukuru para a demarcação

da terra indígena e ainda às pesquisas de Edson Silva (2002; 2017) que também refletiu sobre a história das mobilizações daqueles indígenas pelas reivindicações do seus direitos. Na pesquisa que realizou a antropóloga Rita Neves (2005) discorreu sobre alguns aspectos do Toré, quando discutiu o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas em meio aos conflitos com os fazendeiros invasores nas terras indígenas.

Também foi muito importante a Tese de Doutorado (2019) em Ciências da Religião na UNICAP intitulada “O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE)” de Constantino José Bezerra de Melo. Um estudo seminal sobre a organização e expressões religiosas indígenas, onde também foi discutido os terreiros como espaços sagrados onde é realizado o Toré em sua dimensão religiosa no culto aos Encantados, os seres espirituais para os indígenas em suas relações com a Natureza.

Na realização da pesquisa empírica, como procedimentos metodológicos, além da observação participante no Território Indígena, quando realizamos anotações pessoais em momentos cerimoniais em que o Toré foi realizado. Para entrevistas, utilizamos um questionário com perguntas abertas destinado a lideranças religiosas e aos participantes no Toré. O objetivo desse questionário foi conhecer opiniões gerais de frequentadores sobre o ritual. Ressaltamos as dificuldades para realização das entrevistas em razão dos deslocamentos de Recife e as condições de acesso e circulação em estradas precárias de chão batido, pela grande dimensão do Território Xukuru do Ororubá.

Com base nas anotações da observação participante, as informações obtidas a partir do questionário usados nas entrevistas, elaboraremos o texto que apresentamos alicerçado pelas leituras bibliográficas específicas sobre o Toré. Portanto, o referencial teórico para a pesquisa realizada foi constituído pelos citados e outros estudos de pesquisadores contemporâneos, de importância para a temática, que analisaram e discutiram questões sobre a relevância do Toré em sua dimensão religiosa. Nessa perspectiva a contribuição dos autores tornaram-se fundamentais, por embasarem nossas reflexões na busca de compreendermos o Toré como expressão religiosa para os indígenas Xukuru do Ororubá.

O estudo foi organizado em três capítulos. No primeiro intitulado “História Xukuru”, procuramos apresentar momentos históricos vivenciados pelos indígenas que nos ajudam compreender a atual situação daquele povo. No segundo capítulo “O

Toré: expressão sociocultural dos povos indígenas no Nordeste”, a partir de estudos e reflexões específicas realizadas por diversos pesquisadores sobre o Toré entre os índios no Nordeste, buscamos apresentar um painel geral como é praticado em vários territórios indígenas e também espaços urbanos na Região. Por fim, no terceiro capítulo “O Toré dos índios Xukuru do Ororubá”, apresentamos e discutimos especificamente a importância, os significados, os momentos e os espaços onde os indígenas Xukuru do Ororubá realizam o Toré.

Com esse estudo, esperamos contribuir para o maior conhecimento e também discussões sobre as expressões socioculturais dos povos indígenas, particularmente em Pernambuco e especificamente sobre o Toré em sua dimensão religiosa, no âmbito das abordagens ocorridas no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na UNICAP.

CAPÍTULO 1

HISTÓRIA XUKURU

*O nome da nossa tribo é Xukuru do Ororubá.
Significa o respeito do índio com a Natureza.
Ubá é um pau. Uru um pássaro que tem na mata,
aí faz a junção e fica: Xukuru do Ororubá
O respeito do índio com a Natureza.*

Cacique “Xicão” Xukuru do Ororubá

1.1. Povos indígenas em Pernambuco: os Xukuru do Ororubá

Segundo o Censo IBGE/2010, Pernambuco contabilizava a quarta maior população indígena no Brasil. Sendo a primeira no Nordeste, seguida por Maranhão, Bahia, Ceará, Paraíba, Alagoas e Sergipe. Abaixo do Amazonas, Mato Grosso do Sul e Roraima. Os povos indígenas em Pernambuco habitando em 21 municípios do Agreste e Sertão, numa área que estende de Pesqueira a Cabrobó. Segue as informações mais recentes sobre a localização dos povos indígenas em Pernambuco.

POVOS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO		
POVO	POPULAÇÃO	LOCALIZAÇÃO/MUNICÍPIOS
Atikum	4.631	Carnaubeira da Penha e Salgueiro
Fulni-ô	4.260	Águas Belas
Kambiwá	2.911	Ibimirim e Inajá
Kapinawá	3.283	Buíque, Tupanatinga e Ibimirim
Pankawiká	150	Jatobá
Pankará	5.300	Carnaubeira da Penha e Itacuruba
Pankararu	5.500	Petrolândia, Tacaratu e Jatobá
Pankararu Entre Serras	1.500	Petrolândia, Tacaratu e Jatobá
Pipipã	1.195	Floresta
Tuxá	261	Inajá
Truká	6.236	Cabrobó e Orobó
Xukuru de Cimbres	880	Alagoinha, Pedra, Pesqueira e Venturosa
Xukuru do Ororubá	12.471	Pesqueira e Poção

Fonte: LEAL; ANDRADE, 2013, p. 8

Os primeiros relatos sobre os Xukuru na Serra do Ororubá, remontam o século XVI. São diversas as grafias do etnônimo, dependendo do período ou da referência

utilizada. São citados como *Sukuru*, *Xucuru*, ou ainda *Xucururu*, sendo que conforme o etnólogo Hohenthal (1954, p. 99), a menção mais antiga data de 1599, na versão *Xukuru*. Os *Sucurús* habitavam nos rios do Meio, da Serra Branca, São José e de Taperoá, todos tributários do rio Paraíba, assim como nos afluentes do Alto Piranhas, na Serra do Arubá e em Cimbres, Pernambuco (PINTO, 1935, p. 138).

As terras habitadas pelos Xukuru, segundo a tradição oral dos indígenas e as diversas fontes históricas existentes, abrangiam a Serra do Felipe, Serra da Aldeia Velha, Serra do Aió, Serra do Mají, (Pedra Furada), Poço do Mulungu, Serra Isabel Dias, Serra da Gangorra, Serra da Ventania ou do Vento e atrás da Serra do Felipe, em perímetro de aproximadamente 40 léguas. Atualmente, este território compreenderia, no sentido Leste-Oeste, do Brejo da Madre de Deus à proximidade de Arcoverde, e no sentido Norte-Sul, da região limítrofe aos estados da Paraíba e Pernambuco até a Pedra Serrana no município de Pedra/PE (ATLAS, 1933, p. 66).

O etnônimo *Xukuru do Ororubá* é a autodenominação de um povo habitante na região localizada entre o Agreste e o Sertão em Pernambuco.

Os Xukuru afirmaram ter escolhido a autodenominação *Xukuru do Ororubá*, para não serem confundidos pelos não índios (leia-se a imprensa e a sociedade em geral) e com outro povo indígena, os Xukuru-Kariri em sua maioria habitando no Município de Palmeira dos Índios/AL. Em 2003 conflitos internos provocado inicialmente por um grupo dissidente, resultou em violências e assassinatos na Aldeia Vila de Cimbres. Famílias indígenas expulsas do território Xukuru do Ororubá, se autoproclamaram “Xukuru de Cimbres” e atualmente são reconhecidos no como um povo indígena habitando na área urbana de Pesqueira e em um território que compreende parte dos municípios vizinhos de Alagoinha, Venturosa e Pedra (SILVA, 2018a, p. 31).

Entre os Xukuru do Ororubá o termo é utilizado como uma marca que distingue os habitantes na Serra do Ororubá e adjacências dos habitantes das cidades limítrofes, apontando para um modo de ser e estar no mundo que, do ponto de vista Xukuru do Ororubá, diferencia estas situações.

O território habitado pelo povo indígena Xukuru do Ororubá abrange os atuais municípios de Pesqueira e Poção (Pernambuco), a cerca de 215 km do Recife. Situado em uma cadeia de montanhas com uma altitude aproximada de 1.125 metros, conhecida como Serra do Ororubá, a 6 km de Pesqueira (Figura 1). O Território compreende 27.555 hectares de terras homologados, área pequena se comparada a outros territórios indígenas no Brasil. A homologação deste território foi concluído em

2001, correspondendo a 95% do território reivindicado. O restante 5% está em fase de desintrusão, desocupação de pequenos posseiros.

Para a demarcação do território, fazendeiros receberam a indenização, com a liberação de recursos da União. Há também fazendeiros que saíram do território e não aceitaram a indenização, o que traz preocupação ao povo *Xukuru do Ororubá* quanto à segurança de permanência do lugar. Apesar de não haver um registro, e com isso famílias *Xukuru do Ororubá* que estavam na cidade de Pesqueira voltaram a morar no território indígena depois da homologação da terra (PIANI, 2006, p.189-190).



Figura 1 – Vista parcial de Pesqueira.
Foto: Eraldo Oliveira, 2018.

Limitando-se ao Norte com o município de Poção e o estado da Paraíba; ao Sul com Mimoso; ao Leste com Pesqueira e a Oeste com Arcoverde. A Serra do Ororubá, habitada pelos indígenas, estar localizada em meio a uma vegetação da Caatinga, com uma hidrografia composta de açudes, riachos e rios como o Ipojuca e o Ipanema, embora intermitentes em períodos de secas ou longas estiagens. Esta conjunção hidrográfica é responsável pela fertilidade de parte das terras dos *Xukuru do Ororubá*, abastecendo também, em época de seca, a cidade de Pesqueira, situada ao pé da Serra do Ororubá.

representante, encarregado de discutir as questões locais com o Conselho de Representantes, onde participam também o atual Cacique Marcos (Marcos Luídson de Araújo) e o Pajé “Seu” Zequinha (Pedro Rodrigues Bispo), a quem cabem “a palavra final” quando são tomadas as decisões. (SOUZA, 1998, p. 48-50).

A maioria da população indígena vive da agricultura, com plantações de banana, feijão, mandioca, milho e hortaliças, além da criação de gado leiteiro e cabras. Os excedentes da produção são vendidos na feira da cidade de Pesqueira e também em Arcoverde. Destacando-se o número crescente de agricultores Xukuru do Ororubá dedicando-se a plantação e comercialização de produtos orgânicos (OLIVEIRA, 2013, p.22).

1.2. A história Xukuru

A expansão colonial portuguesa para o interior da região Nordeste no século XVII, ocorreu com criação de gado em fazendas que, aos poucos foram se estendendo para as regiões do Agreste e do Sertão. Esse expansionismo foi legitimado pelo governo português com a doação de sesmarias. Em 1654, D. João IV, Rei de Portugal, assinou alvará de concessão de terras 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 Pernanbuco” (BARBALHO, 1977, p. 35). Esse foi o primeiro momento em que ocorreu oficialmente o expurgo das terras dos índios no chamado “sertão do Ararobá”, em Pernambuco

Urubá seria a corruptela de uru-ibá, gênero de aves galináceas que existiam na Serra. Urubá se transformou em Ararobá e depois Ororubá. O aldeamento estabelecido foi denominado de Monte Alegre e, posteriormente foi chamado de Cimbres. Atualmente a Serra onde habitam os Xukuru do Ororubá é chamada de Serra do Ororubá, e a Aldeia Vila de Cimbres fica no alto dessa Serra. Outras doações foram efetivadas, consolidando a expansão lusitana e a diminuição das terras ocupadas pelos indígenas (MACIEL, 1980).

Por meio de um processo lento e contínuo, as terras Ororubá, pertencentes aos índios Xukuru, foram sendo tomadas e repassadas para fidalgos portugueses. A documentação da colonização comprovam essa invasão, tendo a Vila de Cimbres, como importante local onde mais fortemente ocorrem embates entre os Xukuru e os colonizadores. Portanto, para pensar os atuais conflitos vividos pelos Xukuru, é

necessário considerar o contexto da colonização e relações socioculturais entre os indígenas e os portugueses naquela região (NEVES, 2005, p. 46-48).

Outro aspecto nesse processo de colonização europeia nos atuais Agreste e Sertão, foi a atuação das missões religiosas. A união entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Português ocorreu em Pernambuco, desde o século XVI:

[No] goveno de Francisco de Brito Freire (iniciado em janeiro de 1661), foram aldeados muitos Tapuias - até então considerados indomáveis – reduzindo-os à sociedade dos portugueses. Para habitarem na vizinhança dos nossos – diz Brito Freire – fizemos duas povoações novas e Igreja em ambas, assistidas do venerável Pe. João Duarte do Sacramento (MEDEIROS, 1993, p. 51).

Embora a Ordem religiosa mais conhecida desse período fosse os Jesuítas, no Ararobá a missão religiosa que se estabeleceu foi a Congregação de São Felipe Neri, conhecidos como padres ou missionários Oratorianos. Entre 1661 e 1662, os Oratorianos fundaram aldeias próximas ao rio Capibaribe, com índios Xukuru:

[...] tem-se notícia do Pe. Luis Ribeiro no Ararobá onde em pouco mais de um ano o Padre Sacramento tinha fundado uma aldeia de índios xucurus em presença alguns homens que com ele estavam. Por aqui se percebe que a missão do Ararobá, a chamada chave do sertão pela sua função colonizadora, foi fundada em 1661 ou 62, caso Pe. Luis tenha ido imediatamente para essa aldeia ao sair ao São Francisco (MEDEIROS, 1993, p. 53).

Ainda com relação à fundação dessas aldeias, um documento datado de 1688 refere-se a currais de gado da Congregação dos Padres Oratorianos, no aldeamento do Ararobá, administrado por um dos Padres há mais de 10 anos. Para se auto-sustentarem as missões religiosas necessitavam de um patrimônio que, paulatinamente, foram obtendo ao expandir suas propriedades, inicialmente através de doações dos fidalgos e posteriormente com a compra de mais terras. Os Oratorianos eram comerciantes de gado e utilizavam a mão-de-obra indígena, tornando as terras do Ararobá cada vez mais produtivas (SILVA, 2014).

Em 1755 foi estabelecido por Portugal que as aldeias mais populosas seriam elevadas à categoria de vilas e municípios. Dois anos depois, em 1757, em decorrência da promulgação do Diretório Geral dos Índios, mais conhecido como Diretório Pombalino, foi determinada um novo sistema de governo indígena. Sendo proibido aos indígenas o uso dos próprios nomes, determinando utilizarem sobrenomes de famílias de Portugal. Tornou-se obrigatório apenas o uso da Língua

Portuguesa e por fim, “essas novas disposições culminaram com a expulsão dos Jesuítas de Portugal e de todos os seus domínios, por força da Lei de 3/9/1759” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 444).

No Ararobá, os missionários Oratorianos também foram expulsos e a aldeia Ararobá se tornou vila em 1762, conforme o Edital para a feitoria da Vila de Cimbres:

O Desembargador Manuel de Golveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, do Desembargo de Sua Majestade Fidelíssima, Ouvidor Geral e Corregedor da Comarca de Alagoas e nomeado para o estabelecimento das Vilas e lugares dos índios deste distrito, capitania de Pernambuco com alcada pelo mesmo Senhor que Deus guarde, faço sabe que sendo expedidas bulas pontíficas, (...) e como pela reação dos moradores que atualmente se acham habitando esta povoação antigamente chamada Ararobá, e depois Monte Alegre, a qual fica sendo denominada povoado de Cimbres, para evitar a equivocação de outras povoações do mesmo antecedente nome, e constar ter número de casais e moradores que prescrevem as ordens régias para que da dita povoação se possa criar uma vila (...). Dado nesta nova povoação de Cimbres aos vinte e seis dias do mês de março de 1762 (FIAM/CEHM, 1985, p. 40-42).

Quanto à escolha do nome, conforme carta do então Governador de Pernambuco ao Ouvidor da Comarca de Alagoas, também datada deste mesmo ano, fez saber que:

A todas as Vilas e lugares que erigiu, denominará Vossa Mercê com os nomes de Portugal que lhes parecer mais conformes aos sítios em que acharem ou os formar, procurando não fiquem com aqueles que já se têm dado a outras novamente criados neste continente (FIAM/CEHM, 1985, p. 81).

A aldeia do Ararobá, posteriormente conhecida como Nossa Senhora das Montanhas e depois Monte Alegre, se tornou definitivamente Vila de Cimbres. Cimbres era uma “freguesia existente em Portugal, no Conselho do Mondim da Beira, lugarejo obscuro e de resumido número de habitantes nessa época” (FIAM/CEHM, 1985, p. 256). A Aldeia Vila de Cimbres, foi tombada pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco-FUNDARPE, em 1985, como patrimônio histórico material e imaterial.

A Serra do Ororubá foi fonte de inspiração para o poeta e músico indígena Xukuru do Ororubá Sérgio Amaral (AMARAL; LEITE, 2002, p.153-154):

CANTO DO ORORUBÁ

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
 É a Serra querida
 Do Ororubá.

Mas os bravos guerreiros
 Sem poder, sem dinheiro
 A deixaram conquistar.

Refrão:

**Restou a fé em Tupã;
 Ororubá, Ororubá.
 Tupã vem libertar;
 Ororubá, Ororubá.
 Tavez um lindo amanhã
 Tenha a nação Ororubá.**

Curumim nasceu livre
 Qual o sol ou o vento
 Contemplando a sua nação Ororubá
 Mas os brancos senhores
 Encheram de dores
 Sua pátria Ororubá.
 Curumim ficou grande

Se fez um guerreiro
 Mas as cercas nem mesmo o
 Deixaram caçar
 Curumim ficou triste
 Por tudo que existe
 Onde era o seu lugar

Refrão

**Restou a fé em Tupã;
 Ororubá, Ororubá.
 Tupã vem libertar;
 Ororubá, Ororubá.
 Tavez um lindo amanhã
 Tenha a nação Ororubá.**

1.3. A participação Xukuru na Guerra do Paraguai

A maior guerra da América Latina, mais conhecida como a Guerra do Paraguai, ocorreu entre 1864-1870, entre Brasil, Uruguai e Argentina, contra o Paraguai. O conflito também é conhecido como Guerra da Tríplice Aliança, na Argentina e no Uruguai, e de Grande Guerra, no Paraguai. Dizimou quase dois terços da população paraguaia e findou com a morte de Francisco Solano López, em Cerro Corá em março de 1870. O expansionismo brasileiro e argentino em associação com os interesses imperiais da Grã-Bretanha teriam provocado o conflito que destruiu o Paraguai.

Antes da guerra o Paraguai era uma potência econômica na América do Sul. Além disso, era um país independente das nações europeias. Para a Inglaterra, um exemplo que não deveria ser seguido pelos demais países latino-americanos, que eram totalmente dependentes do império inglês. Era de interesse para a Inglaterra enfraquecer e eliminar um exemplo de sucesso na América Latina. Foi por isso que os ingleses ficaram ao lado dos países da Tríplice Aliança, emprestando dinheiro e apoio militar (DORATIOTO, 2012).

Em 1864 o Brasil estava envolvido num conflito armado com o Uruguai. Havia organizado tropas, invadido e deposto o governo uruguaio de Atanásio Cruz Aguirre, líder do Partido Blanco e aliado de Solano López. A intervenção brasileira no Uruguai vinha se preparando há muito tempo. López se sentiu ameaçado por pensar que seria

o próximo alvo do Império brasileiro, reagiu de forma patriota. Na Câmara dos Deputados, então no Rio de Janeiro, alguns anos antes do conflito, parlamentares discutiam a legitimidade da Guerra como forma de impor um tratado de fronteiras com o Paraguai (DORATIOTO, 2012).

Em agosto de 1864, o governo paraguaio enviou uma nota a representação diplomática brasileira em Assunção, na qual protestava contra qualquer ocupação do território uruguaio por forças de mar e terra do Império. Seria “atentatória ao equilíbrio dos Estados do Prata”, de interesse do Paraguai, cujo governo afirmava não assumir a responsabilidade pelas consequências de qualquer ato brasileiro. Em novembro de 1864, cumprindo a ameaça, Solano López ordenou a apreensão do vapor brasileiro Marquês de Olinda, que transportava o Presidente da Província de Mato Grosso, Frederico Carneiro de Campos, que nunca chegou a Cuiabá, falecendo em uma prisão paraguaia (DORATIOTO, 2012, p. 561-562).

Após esse episódio Francisco Solano López declarou guerra ao Brasil em dezembro de 1864 atacando a cidade de Dourados, região no atual Mato Grosso do Sul. Até meados de setembro de 1865, o Paraguai esteve na ofensiva militar, ao invadir o território brasileiro e o argentino. A ameaça implícita no protesto paraguaio em agosto não foi levada a sério pelo governo brasileiro ou pelo argentino. No Rio de Janeiro não se acreditava sequer que o Paraguai estivesse disposto a romper como Império em decorrência do *ultimatum* a Montividéu.

No Rio da Prata e no Brasil, os soldados paraguaios eram visto com desprezo. Afinal, até então os únicos feitos militares paraguaios tinham sido a vitória sobre Manuel Belgrano em 1811, mas contando com grande superioridade numérica em relação às forças enviadas por Buenos Aires, e, em 1850, a expulsão, por 800 paraguaios, de 25 brasileiros que tinham ocupado a Ilha do Pão de Açúcar no rio Paraguai. Assinado em Buenos Aires o Tratado da Tríplice Aliança, pelo qual Argentina, Brasil e Uruguai se aliavam para enfrentar Francisco Solano López, derrubá-lo e garantir a livre navegação dos rios. Uma das cláusulas secreta estabelecia as fronteiras no pós-guerra cabendo à Argentina e Brasil os territórios litigiosos com o Paraguai (DORATIOTO, 2012, p. 563).

Um Decreto de janeiro de 1865 criou os corpos de combatentes Voluntários da Pátria. Entre os índios havia voluntários, mas grande parte era levado a força para o campo de batalha. O que seria considerado atualmente uma grave infração aos direitos individuais, era comum na época. Em geral, o recrutamento compulsório

incidia sobre indígenas, negros, forros e escravos, e homens desocupados em condições de ir a guerra, todos representantes das camadas “inferiores” da população. Conviveram com a violência, suportaram desrespeito e diversas humilhações, ao decorrer a mais devastadora violência da América do Sul. A prática do recrutamento forçado não era tranquila.

Sobre a participação dos índios Xukuru como Voluntários da Pátria na Guerra do Paraguai, sabe-se que em 1865 foram alistados 82 índios de Cimbres, sendo este fato consumado de outros registros. A participação dos indígenas do Ororubá na Guerra do Paraguai é muito marcante na história dos Xukuru, como relatado pelos indígenas. Nas histórias dos Xukuru são lembrados orgulhosamente “os 30 do Ororubá” que se destacaram em um dos combates na Guerra do Paraguai. Como relatou o Pajé “Seu” Zequinha:

Eu ouvi falar assim, é uma história nossa que nós temos dizendo que, os Xukuru foram para a Guerra do Paraguai brigarem. Foram 30, morreram 12, voltaram 18. Então eu ouvi falar, então foi os índios do Brejinho, não lembro nem aonde mora, nem o nome deles. Eles são da família dos Nascimento, lá na Aldeia Brejinho. Foi mais uns outros de outras aldeias Xukuru, e foi uma índia chamada Maria Coragem também. E lá eles brigaram na Guerra... aí levaram a bandeira... e pediram para eles irem buscar. Então, eles foram, eles já tinham passado... E eles chegaram na beira do rio, e eles já tinham atravessado o rio, eles entraram no mato, cortaram madeira, cortaram cipó, fizeram um barco, foram lá cortaram tudo de facão e trouxeram a bandeira para a Princesa Isabel (apud SILVA, 2007, p. 94).

Acerca do relato acima, refere-se ao ocorrido durante a Batalha de Tuiuti, em maio de 1866. O embate aconteceu nos pântanos às margens do Lago Tuiuti, no Paraguai com a vitória dos aliados. Considerada a batalha mais sangrenta da América do Sul quando:

O inimigo arrebatou a bandeira dos “30 de Voluntários” batalhão integrado pelos nossos índios xukurus. O Comandante, Ten. cel. Apolônio Peres Cavalcanti Jácome da Gama, em assomo de desapontamento, bradou para seus soldados (nossos índios) que retomassem a bandeira e pouco depois a companhia de guerra que partiu no cumprimento da ordem, regressava reduzida a 10 ou 12 homens trazendo o nosso pavilhão a despeito de quase transformado em farrapos (apud SILVA, 2007, p. 95).

Os indígenas mais velhos relatam que 30 índios Xukuru foram lutar na Guerra do Paraguai e voltaram apenas 12: Antonio Rodrigues, bisavô do Pajé Pedro Rodrigues Bispo, Ângelo Martins Vieira, Maria Coragem, Manoel Simião. Todos moravam em Cana Brava (ALMEIDA, 1997, p. 21). Em recompensa aos atos de

bravura, a Princesa Isabel concedeu-lhe os títulos das terras que ocupavam, reconhecendo seus direitos. Essa doação de títulos de terras aos índios que lutaram na Guerra do Paraguai, ficou marcada na memória do grupo como a mais forte comprovação de direitos as terras habitadas, justamente por consistir numa doação régia (PALITOT, 2003, p. 23).

1.4. Nos tempos do SPI

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN), parte constituinte do Ministério da Agricultura e Comércio (MAIC), foi criado em 20 de junho de 1910. A partir de 1918 foi chamado apenas SPI, durante o governo do presidente Nilo Peçanha, tendo como objetivo prestar assistência à população indígena no Brasil. O serviço foi organizado pelo então Tenente-Coronel Cândido Rondon, o primeiro Diretor. A história do SPI pode ser dividida em dois momentos: o primeiro entre 1910 a 1930 e o segundo de 1930 a 1967.

No primeiro período denominado de fase pioneira, ocorreu muita polêmica entre a política indigenista oficial e a catequese religiosa. O Estado cortou verbas das missões religiosas que atuavam nas áreas indígenas. Na segunda fase Rondon foi afastado porque identificado como homem da República Velha pelo governo de Getúlio Vargas. O Estado voltou a financiar as missões religiosas a fim de que estas trabalhassem com a educação e a saúde indígena. Em 1967, em plena Ditadura Militar, o SPI foi extinto em consequências de enormes escândalos e denúncias. Em seu lugar foi criada a Fundação Nacional do Índio/FUNAI (SANTOS, 2004, p. 44-46).

Após a criação do SPI, os povos indígenas no Nordeste brasileiro, iniciaram mobilizações para a instalação de postos do SPI nas áreas onde habitavam. Quando um posto era fundado em determinada localidade, os indígenas que viviam tinham o reconhecimento oficial enquanto povos étnicos diferenciados. Todavia, vale destacar que na base do Serviço de Proteção aos Índios, estava enraizada a “ideia de que a condição de índio seria sempre transitória e que assim a política indigenista teria por finalidade transformar o índio num trabalhador nacional” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 113).

Os postos do SPI no Nordeste funcionaram de 1924 a 1967. O Xukuru narra, conforme relato abaixo, que após procurarem ajuda financeira do padre de Bom Conselho, três índios foram a pé ao Rio de Janeiro encontrarem-se com o Marechal Rondon, fundador do SPI:

Aí eu disse: - Vocês vão lá, chegar em Bom Conselho, tem um padre chamados beneditinos, ele protege o índio de Águas Belas, de Palmeira dos Índios, Esse padre é muito bom... vocês se entendem com ele que ele dá mais uma proteção, conhece Cândido Rondon. Aí arranjei uns dinheiro o padre vai dá 500 mil réis, Esses homens saíram daqui no 1º de outubro de 1953 e chegaram ao Rio de Janeiro no dia 1º de janeiro de 1954. Levaram três meses. Foram de pés. Passaram 90 dias de viagem (apud SILVA, 2007, p. 97).

Com a viagem ao Rio de Janeiro, além do reconhecimento oficial, os Xukuru conquistaram o direito à instalação de um posto localizado na Serra do Ororubá em 1954. Este posto funcionou na atual Aldeia São José. assim como outros, atuava em caráter assistencialista, distribuindo alimentos de baixa qualidade, roupas, ferramentas e, posteriormente remédios (SILVA, 2017).

1.5. Território indígena: disputas e violências históricas

Os povos indígenas se relacionam com os territórios tradicionais por meio das cosmografias. Com as invasões colonial e neocolonial no Brasil, vários povos foram expulsos dos territórios onde habitavam e obrigados a se reorganizar socialmente, no que Oliveira (2004) chamou de processo de “territorialização”, noção fundamental para abordar os processos de ressignificação dos territórios indígenas. O autor chamou a atenção para:

A diferença entre *territorialização* (um processo social deflagrado pela instância política) e “territorialidade” (um estudo ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses (Raffestin, Barel) que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente (OLIVEIRA, 2004, p.24).

O enfoque político deste autor representa um avanço teórico no sentido de resaltar a historicidade do contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional o que afeta os indígenas. O autor também afirmou que “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. A noção de territorialização foi definida como:

Um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii)

a redifinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Essa formulação pretende adicionar um aspecto novo à clássica na análise do antropólogo Friederik Barth (1998) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. O que o autor chamou de:

[...] *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (OLIVEIRA, 2004, p. 24)

No século XVI iniciou o processo de territorialização do povo Xukuru num encadeamento de disputas entre índios e não índios e a desapropriação da terra. Os Xukuru tiveram as terras tomadas no processo de expropriação resultando no reconhecimento dos Xukuru como trabalhadores rurais marginalizados. Nesse sentido, foram obrigados a organizar novas táticas para defender as terras invadidas. As ações de retomadas foi a estratégia política utilizada pelos índios para garantir à posse das terras (SANTOS, 2009, p. 57-58).

As Ligas Camponesas criadas pelo então Partido Comunista do Brasil (PCB) na década de 1940, foram estabelecidas em diversos municípios brasileiros, entre os trabalhadores rurais de toda condição como pequenos agricultores familiares, parceiros, sem-terras, assalariados e diaristas com objetivos de ampliar o número de eleitores do PCB e identificar os interesses da classe organizando a luta em seu favor. A nova postura do Estado brasileiro em 1947, colocou o partido na ilegalidade, as Ligas Camponesas foram sufocadas.

A expansão e modernização da cultura da cana-de-açúcar na Zona da Mata após 1945, transformou a maior parte dos trabalhadores rurais em proletários e criou as condições de um movimento operário. Em Janeiro de 1955, a Sociedade Agrícola e Pecuária de Plantadores de Pernambuco (SAPPP) foi estabelecida nas terras do inativo Engenho Galileia, inadequado para o plantio de cana-de-açúcar, no município de Vitória de Santo Antão em Pernambuco, a 53 km a Oeste do Recife. Fundada com fins basicamente assistenciais, ou seja, para assistência médica, jurídica, criar escolas e uma caixa funerária para os associados.

Em abril de 1955, um grupo de camponeses foi até o Recife pedir a ajuda a Francisco Julião para assessorar a formação da Liga Camponesa da Galiléia e o nome de Julião passou a ser identificado ao movimento das Ligas. A repressão atribuiu o nome de *Ligas* de forma pejorativa, pois assim eram chamadas algumas tentativas de organização camponesa que não vingaram na década de 1940. Os trabalhadores assumiram o nome e passaram a utilizá-lo e a SAPPP passou a ser conhecida como Liga Camponesa, e outras semelhantes começaram a surgir em Pernambuco e na Paraíba (LIMA, 2005).

A expansão das Ligas atingiu outras regiões do país: “Em qualquer estado do Nordeste, mesmo onde a Liga não (fora) fundada, (era) comum um camponês injustiçado dizer para o capataz ou para o patrão: ‘Graças a Jesus Cristo, a Liga vai chegar’. Será a nossa liberdade” (ANDRADE, 1964, p. 249).

Desde os fins da década de 1940, registrava-se na cidade de Pesqueira, a presença de militantes do PCB. Com a manchete “Usurpados os índios Xigurús” o periódico recifense *Folha do povo*, publicado pelas Ligas Camponesas, em fevereiro de 1950 denunciava que “a Tribu Xigurús, composta por uns 10 mil índios”, habitantes na Serra do Ororubá “há dezenas de anos”, viviam na miséria, sem assistência oficial e perseguidos. Afirmava a reportagem que o clero de Pesqueira e o governo era contrários aos índios, isso a partir de um episódio no qual enxadas prometidas e enviadas para os índios pela Secretaria Estadual de Agricultura foram vendidas pelo índio Malaquias funcionário da Prefeitura de Pesqueira. Quando cobrada pelos índios, a Secretaria recebera a informação da Prefeitura de que as ferramentas foram distribuídas aos destinatários.

Segundo o jornal, o desvio das enxadas contou com a concordância do líder indígena Luiz Romão, um inimigo e traidor que enriquecera rapidamente explorando os índios, com o apoio dos “integralistas Brito e pelo clero”. Uma comissão de índios, embora ameaçada de prisão, estivera no Recife tendo o Secretário de Agricultura negado conhecer a denúncia afirmando dispor de enxadas para a venda a compradores. Por estarem os Xukuru “famintos, sem enxadas, com a polícia para persegui-los, auxiliado pelo clero e os integralistas Brito” conclamava o jornal os índios para solidificarem a organização e fazer reivindicações por meio de atividades com “comícios, paseatas e palestras”, além de deporem o líder Luiz Romão (SILVA, 2014, p. 310-311).

O dirigente comunista em Pernambuco Gregório Bezerra narrou que além das dificuldades, devido a influência da Igreja Católica Apostólica Romana em conseguir uma casa de aluguel em Pesqueira, para a sede das Ligas Camponesas, a organização enfrentava uma grande resistência do Bispo local. Ocorria uma seca na região e o religioso adquirira uma considerável quantidade de gêneros alimentícios, mas só eram distribuídos aos que confessavam a fé. Diante dos protestos, o prelado recuou da decisão, embora a distribuição fosse destinada, em maior quantidade, para os católicos romanos, provocando inúmeros conflitos entre os flagelados e os responsáveis pela distribuição de alimentos. O Comitê local do PCB solidarizou-se com os famintos e o Bispo passou a atacar com ímpeto a Liga Camponesa e Gregório Bezerra, chamando-o de “agente do imperialismo russo” (BEZERRA, 1979, p. 158-159).

Foi nesse quadro sociopolítico, em um ambiente de exploração e tirania, que as Ligas Camponesas em Pesqueira tiveram a adesão e participação dos índios Xukuru. Em 1959 era denunciado à Secretaria de Segurança Pública, no Recife, uma Liga Camponesa “a 12 km da cidade” ou seja, em uma área na zona rural de Pesqueira. A existência da Liga Camponesa entre os índios era do conhecimento da Inspeção do SPI no Recife, que solicitou ao encarregado do Posto Índigena Xukuru, Coriolano de Mendonça, em fins de janeiro de 1960, a apuração da denúncia de desvio, para a Liga do leite destinado à merenda escolar.

A instituição da Liga Camponesa prosperou e era vigiada de perto pelas autoridades. Em 1961, o Delegado de Pesqueira Sargento Modesto Oliveira informava que, recentemente, “camponeses construíram uma palhoça, sendo a primeira feita pela Liga. Eles tinham ameaçado os proprietários com armas, gestos e palavras”. Em Pesqueira, a sede da Liga ficava na área urbana da cidade. E a sede da Liga “fora da cidade”, encontrava-se no Posto do SPI, cujo chefe era “o agitador Arnaldo Tenório”, que recentemente “tinha criado uma polícia dos índios com seu respectivo fardamento”. De acordo com o documento, a Liga “se empenha pelas propriedades Brejinho, Lage Grande, Cana Brava e Caipi”. A instituição tinha mais de 400 integrantes, dirigidos por Gregório Bezerra (SILVA, 2014. p. 312-314).

O investigador Paulo Rufino de Melo e Silva, enviado sigilosamente a Pesqueira pela Inspeção Regional do SPI sediada no Recife, produziu um relatório, detalhou sobre a Liga Camponesa entre os índios. De acordo com o policial, afora Pesqueira os municípios próximos eram locais de atuação do “famoso Gregório”.

Combatentes de confiança vindos de cidade próximas e até de Vitória de Santo Antão, berço das Ligas Camponesas, visitaram regularmente Pesqueira, para fazer “propaganda comunista”. Entre eles, Manoel Moreira agia com descrição, era especialistas em guerrilhas e “periodicamente visitava os caboclos, constituindo entre eles adeptos”.

O relatório do investigador Paulo Rufino apontou Manoel Moreira, como o “principal entre os índios”, além de citar Zacarias Pereira, Elói Pereira e Antonio Nascimento, que também eram “ardoroso adeptos das Ligas Camponesas”. O policial chamou a atenção que os índios envolvidos com as Ligas eram moradores em Brejinho e Cana Brava, salientando ainda a ausência de adesistas à organização camponesas de moradores em São José, “apesar de ser o núcleo indígena mais perto da cidade e por isso mais próprio a manter contacto com os comandos comunistas”. A observação de Paulo Rufino revela que para fugir do controle policial, a Liga entre os índios foi organizada na Serra do Ororubá, em local mais distante da sede do município. Foi mencionado o nome de Antonio Nascimento, provavelmente pela conhecida liderança na mobilização para a instalação de um Posto do SPI, entre Xukuru.

No relatório, ainda foi assegurado que a Liga Camponesa em Pesqueira era conhecida como “Sociedade dos Agricultores”, prometendo aos filiados diversos auxílios sociais, cobrando uma mensalidade, cedendo uma carteira de sócio aos participantes. A presença de militantes comunistas na Serra do Ororubá teria diminuído em razão das ações repressivas das autoridades municipais, com o apoio da chefia do Posto do SPI e do Sargento do Exército, comandante do Tiro de Guerra em Pesqueira. O militar tomaria imediatas providências ao ser informado sobre a visita de pessoas estranhas e a realização de propaganda comunista entre os índios.

Nas conclusões do relatório o investigador afirmava: “De um modo geral, os nossos índios são levados pelas vantagens a eles oferecidos pelos seus doutrinadores e dada a sua ignorância, não acredito que os mesmos sigam por convicção a ideologia que eles preguem”. Porém, uma análise dos relatos Xukuru sobre o envolvimento com a Liga põe em questão essa compreensão. Os Xukuru participaram ativamente na organização e nas mobilizações da Liga Camponesa, tanto na Serra do Ororubá, como no centro de Pesqueira (SILVA, 2014, p. 315-316). Como o Golpe Civil-militar em 1964 a maior parte das conquistas e organização dos trabalhadores foi duramente atingida. As Ligas Camponesas foram extintas pois a

repressão foi intensa, movida inclusive pelos proprietários rurais ciosos do poder de mando e autoridade.

1.6. Os Xukuru e as violências contemporâneas

Em fins da década de 1980 quando iniciaram as mobilizações pela demarcação das terras pelos índios Xukuru do Ororubá, os embates com os fazendeiros acirraram-se. Os fazendeiros invasores nas terras do antigo Aldeamento de Cimbres fizeram várias contestações jurídicas desde o processo de delimitação da Terra Indígena Xukuru obstruindo o processo, que levou os próprios índios a retomarem as terras que estavam nas mãos dos fazendeiros. Os conflitos provocaram ameaças, perseguições e diversos assassinatos de indígenas (NEVES, 2005, p. 75-76).

Em setembro de 1992, José Everaldo Rodrigues Bispo, filho do Pajé Pedro Rodrigues Bispo, conhecido como “Seu” Zequinha, foi assassinado pelo fazendeiro Egivaldo Farias da Silva, um dos invasores nas terras indígenas. As lideranças indígenas afirmaram que uma irmã do índio viu o fazendeiro fugindo após praticar o crime e o próprio irmão do fazendeiro Ednaldo Farias, foi à Delegacia de Pesca responsabilizar Egivaldo pelo assassinato. José Everaldo foi assassinado quando passava na fazenda de Egivaldo na busca de cipó para fazer balaios, mas foi interrompido por dois tiros de revólver e dois de espingarda calibre 12 disparados pelo fazendeiro. A mãe do índio moradora nas proximidades ainda correu em socorro, mas o filho morreu “em seus braços”. Uma irmã de José Everaldo que apareceu em seguida, avistou o fazendeiro com as armas e um saco.

Revoltados muitos índios invadiram a casa do assassino e atearam fogo. Antes, vasculharam o interior, encontrando em uma bolsa com uma lista com 21 nomes de xukurus. Dentre os quais o de José Everaldo, do Pajé Pedro Rodrigues Bispo e do Cacique Francisco de Assis, o “Xicão”. Os indígenas afirmaram que a relação seria de marcados para morrer. Os conflitos eram constantes em razão da presença de 280 fazendeiros e posseiros nos 26.980 hectares de terras delimitadas para os Xukuru (WELLEN; ARAÚJO; SIQUEIRA, 1998, p. 65).

Em maio de 1995, foi morto o Procurador da FUNAI Geraldo Rolim da Mota Filho na cidade de São Sebastião do Umbuzeiro, na Paraíba, na saída de um clube. O autor, o fazendeiro Theopompo de Siqueira Brito Sobrinho, proprietário de terras, no Distrito de Ipojuca, em Pesqueira. O acusado pertence a família Brito, uma das mais tradicionais de Arcoverde, Pernambuco. Teria agido a mando de um vereador e

dois fazendeiros de Pesqueira, insatisfeito com a demarcação da Terra Indígena Xukuru. A morte foi caracterizada como “legítima defesa”, o autor foi julgado e absolvido de forma questionável duas vezes.

O Cacique Francisco de Assis Araújo, conhecido por “Xicão”. foi assassinado em maio de 1998. Eleito cacique Xukuru do Ororubá em 1988 era uma das principais liderança indígenas no Nordeste, foi assassinado com seis tiros de pistola 360 mim., por um indivíduo desconhecido que, segundo informações de moradores das imediações rondava a casa da irmã do Cacique no Bairro “Xucurus”, zona urbana de Pesqueira (FERREIRA; BRASILEIRO; FIALHO, 2011, p. 16).

Após o homicídio, o criminoso fugiu até a feira misturou-se com o povo desaparecendo. O Deputado Federal Fernando Ferro (PT-PE) fez um pronunciamento no Congresso Nacional, com o tema: “Assassinato do Cacique Chicão” (Anexo 1). O inquérito policial foi instaurado no mesmo dia. O resultado desse inquérito constatou que o Cacique foi assassinado a mando do fazendeiro José Cordeiro de Santana, conhecido por Zé Riva, invasor de terras na área indígena. Rivaldo Cavalcanti Siqueira, conhecido como Riva de Alceu, foi preso e denunciou Zé de Riva como mandante do crime. Este foi preso e cerca de 20 dias depois foi encontrado morto na cela da Polícia Federal no Recife. Posteriormente ao suicídio de Zé de Riva, o pistoleiro Riva de Alceu foi assassinado por outro preso durante um bando de sol no presídio. Os Xukuru afirmam que Zé de Riva não foi o único a mandar assassinar “Xicão”, pois corria rumores na região que os fazendeiros organizaram um consórcio para financiar o assassinato (NEVES, 2005, p. 77-78).

O líder Francisco de Assis Santana, conhecido como Chico Quelé, foi assassinado em agosto de 2001. A morte de Chico Quelé foi comunicado à polícia e o inquérito tomou rumo diferente do esperado pelos Xukuru do Ororubá. Foram denunciados como assassinos os indígenas José Barbosa dos Santos – Zé de Santa e João Campos da Silva, conhecido por “Dandão”, pelo crime. O inquérito foi realizado em segredo de justiça. O Ministério Público Federal acatou o resultado da investigação e denunciou Zé de Santa como mandante e Dandão como executor. No decorrer do processo, Zé de Santa permaneceu foragido e Dandão ficou preso por quase um ano não sendo julgado o *Habeas Corpus*. Dandão só foi solto em 2003, doente morreu meses depois. Zé de Santa foi julgado e absolvido por unanimidade do júri. (NEVES, 2005, p. 78-80).

Em 2002 um conflito interno motivado por ingerências externa iniciou a partir da Aldeia Guarda, quando foi apresentado um grande projeto arquitetônico para construção de um complexo religioso de um santuário em louvor a Nossa Senhora das Graças, que afirmam ter ocorrido aparições naquele local. O projeto que era defendido como “progresso para Pesqueira” e com manifestados interesses de empresários do turismo, do setor hoteleiro e políticos foi apoiado por um grupo de indígenas Xukuru do Ororubá. Nas discussões internas sobre a implementação e viabilidade do projeto a maioria das aldeias foram contrárias a despeito do desejo de um grupo menor de indígenas habitantes na Aldeia Vila de Cimbres e adjacências.

Além disso, a execução do projeto seria impedido pela Consituição Federal uma vez que se tratava de uma terra indígena, um bem da União de posse exclusiva do índios. Sobre a situação uma pesquisadora escreveu:

Este santuário já vem sendo motivo para divergências desde que passou a ser a razão para a implantação de projetos que,- desconsideram o fato de que o mesmo está encravado no território tradicional dos Xukuru, já demarcado e homologado pelo Presidente da República - mais do que desconsiderar os limites da TI Xukuru, esses projetos vêm ignorando a existência dos problemas que os índios têm enfrentado, assim como a autonomia dos mesmo para definir o destino de seu território (FIALHO, 2011, p.56).

A pesquisadora também enfatizou problemas advindos com a execução do projeto para o território indígena, tais como: “a preterição dos costumes indígenas, o aumento do fluxo de pessoas (romeiros e visitantes) na terra indígena, a atração de não índios para se instalar em localidades que servem de apoio à visita ao santuário, como Cajueiro”. E ainda que “a população indígena da Aldeia Guarda foi ignorada pelas iniciativas do santuário sendo inclusive considerada um empecilho por afastar, com sua pobreza, os turistas e peregrinos” (FIALHO, 2011, p.56).

Em 2003 por razões dessa divergência interna, o Cacique Marcos foi emboscado quando transitava de carro em uma estrada no interior do território indígena. O Cacique fugiu ileso, mas dois jovens que acompanhava foram assassinado a tiros. O atentado cuja autoria foi o índio Louro Frazão, provocou um grande conflito. Indígenas leais ao Cacique ocuparam a Aldeia Vila de Cimbres, incendiando casas, automóveis e expulsando os indígenas e seus familiares favoráveis a construção do complexo religioso. A situação tornou-se muito tensa e os ânimos serenaram após a presença da Polícia Federal.

Os índios, então, ateiaram fogo à casa e ao carro de Zé Luiz, e partem para depredar e atear fogo à casa de Expedito Alves Cabral – conhecido por Biá – tido como líder da dissidência ao cacique Marcos Luídon, e pessoa a quem os agressores daquele são ligados. Expedito Alves Biá Cabral e vários dos seus familiares são expulsos de imediato da Vila do Cimbres, e suas casas destruídas. Muitas outras famílias de pessoas apontadas como ligadas a Biá são expulsas da Vila do Cimbres. Vão se abrigar provisoriamente em Pesqueira, ou em Recife (COUTO et. al. 2011, p.99).

Após processos na Justiça e mediação do Ministério Público Federal os auto proclamados “Xukuru de Cimbres” foram reconhecidos e em 2009 a FUNAI demarcou uma terra para esse povo compreendendo uma área entre os municípios de Pesqueira, Alagoinha, Pedra e em Venturosa. Famílias Xukuru de Cimbres também habitam o bairro Novo Cajueiro, localizado na zona urbana de Pesqueira.

1.7. A organização social Xukuru do Ororubá

A partir da liderança do Cacique “Xicão” e após a participação nas mobilizações da Assembleia Nacional Constituinte em 1997, os Xukuru do Ororubá realizaram retomadas das terras e organizaram-se internamente. Na atualidade, a estrutura da organização Xukuru do Ororubá é composta pelo Cacique, o Pajé, as lideranças e diversas outros segmentos como a Associação Xukuru, as equipes e os conselhos de Educação e Saúde.

A esse respeito um pesquisador escreveu:

A maior inovação do desafio enfrentado está na forma como os Xukuru ocuparam o território e organizaram-se internamente. As grandes decisões são tomadas em Assembleia ou pelos Conselhos essencialmente formados por índios e índias. Há uma Comissão Interna de membros que acompanha as decisões. A presença dos jovens nas atividades coletivas e nos conselhos aumentou nos últimos anos, talvez pelo fato do Cacique atual ser jovem. Os jovens e os antigos estão presentes na constituição dos conselhos (PIANI, 2006, p.189).

E ainda que:

Nesse período de reconquista do território, do retorno dos índios que estavam na cidade e da reorganização dos que viviam em terras de fazendeiros, houve a composição de uma forma de governar o território que envolve instituições tradicionalmente conhecidas como indígenas e formas de participação e decisão que são caracterizadas como democráticas conselhos (PIANI, 2006, p.189).

Sendo uma organização ampla, onde:

Um Conselho de Lideranças foi instalado com um membro de cada aldeia. Um Conselho de Professores foi criado em 1997 (Conselho de Professores/as Xukuru - COPIXO), decorrente do primeiro encontro de

professores Xukuru, realizado em 1992. Este Conselho é filiado à Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco - COPIPE. Um Conselho de Saúde foi constituído em 2001 (Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá – CISXO) com um membro de cada aldeia (24 no total). Quem decide grandes questões é a Assembleia Anual que reúne pelo menos 10 representantes 192 Organização Sociopolítica do Povo Xukuru do Ororubá de cada aldeia. No plano jurídico, foi constituída a Associação Xukuru. Para encaminhar as decisões da Assembleia e dos Conselhos há uma comissão interna composta de 56 membros, sendo 32 homens e 24 mulheres (PIANI, 2006, p.191-192).

A partir das informações de entrevistas com lideranças Xukuru do Ororubá, essa organização foi representada graficamente da seguinte forma (SILVA, 2015, p.91):



Figura 3 - Ilustração sobre a organização política do povo Xukuru do Ororubá.

Sobre a organização social Xukuru do Ororubá, o pesquisador afirmou de forma conclusiva:

O que chama mais atenção é ver um território que até a década passada estava dividido em fazendas de criação não-intensiva de gado voltada para especulação e hoje está ocupado por mais de duas mil famílias indígenas de forma racional, com escolas e postos de saúde, além de pequenas e diversificadas plantações e com uma forma de governo que favorece a participação social. Esse foi o maior impacto para indígenas e demais moradores de Pesqueira e região (PIANI, 2006, p.194).

É essa organização social que, por exemplo, tem possibilitado aos Xukuru do Ororubá o plantio e venda nas feiras livres nas áreas urbanas de Pesqueira e Arcoverde a produção orgânica de hortaliças e verduras, disputada e em pouco tempo adquirida por compradores não indígenas moradores nessas localidades. E em

épocas posteriores aos bons invernos uma considerável produção de leite, vendida diretamente a uma indústria de laticínios muito conhecida pela comercialização de leite, queijos e manteiga.

1.8. O universo religioso Xukuru do Ororubá

A Aldeia Vila de Cimbres situada no alto da Serra do Ororubá, foi o local onde instalou-se a missão religiosa fundada pelos Oratorianos no início das últimas décadas do Século XVII. Cimbres e os arredores são assinalados pelos indígenas não apenas pelo aspecto religioso com a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, chamada pelos índios de “Nossa Mãe Tamain”, porém pela existência de “lajes” que são pedras sagradas para os indígenas e moradas de “Encantados”, seres sobrenaturais cultuados pelos Xukuru do Ororubá.

A “Pedra do Dinheiro” está localizada na vizinha Aldeia Cajueiro e próxima a Aldeia Guarda, medindo entre cinco e seis metros de altura. Essa pedra está apoiada por três pedrinhas e os indígenas habitantes locais narram que no passado tentaram dinamitá-la, mas sequer conseguiram movê-la. Afirmam os Xukuru do Ororubá que a pedra está segurada pelas mãos divinas, onde são depositadas oferendas e velas ao redor, com pedidos e orações de não índios que visitam o local.

A “Pedra do Conselho” também chamada “Laje do Conselho” localizada por detrás da rua principal na Aldeia Vila de Cimbres, tem o formato achatado e plano. É onde nas madrugadas no dia do São João, ou “Senhor São João” como dizem os Xukuru do Ororubá, os indígenas reúnem-se sem a presença de não índios para rituais sagrados. Comentam que nesse momento todos os antepassados “dançam na palha” para os presentes. O ritual ocorre à meia-noite quando são incorporados os Encantados que aconselham os indígenas. Os Xukuru do Ororubá afirmam que quem escorregar nessa pedra, morrerá até a festa no ano seguinte. Os rituais que ocorrem nesse local são muito importantes e respeitados pelos indígenas.

O indígena Gercino, antigo “Bacurau”, função de quem guiava dança do Toré, afirmou:

Tinha que ir na Pedra do Conselho, Pedra do Crajú que foi a primeira que nós fazia a nossa devoção, quando a gente partia daqui que ia para Vila de Cimbres. Era onde a gente se acampava, assim uma nove, dez, onze horas. O pessoal de Cana Brava, Pé de Serra, Oiti, Brejinho, Boa Vista, esse povo aqui ia tudo para a Vila a pés. Tinha que ir para as pedras em Cimbres, porque lá recebia as ordens para nós fazer o que tinha que fazer. Recebia as ordens

doa antigos, dos antepassados que já tinham ido embora. (FIALHO, 2011, p.67-68).

A “Laje do Patreká” situada também nas vizinhanças da Igreja na Aldeia Vila de Cimbres, é uma local sagrado com realização de rituais. Outrora, após os indígenas dançarem o Toré na porta da Igreja, se dirigiam para essa “laje” para realizar rituais e seguiam em direção as outras “lajes”. A “Laje do Crajéu” situada na entrada da Aldeia Vila de Cimbres na estrada vinda de Pesqueira. No passado quando os indígenas chegavam caminhando das diversas aldeias espalhadas na Serra do Ororubá, paravam no local para descansar e iniciavam a dança do Toré.

O local também era de descanso dos condutores quando traziam mortos para serem sepultados no cemitério em Cimbres. Os Xukuru do Ororubá relatam que o falecido era trazido em uma rede e colocado na “Laje do Patreká” era surrado com cipó, para espantar os maus espíritos de deixá-lo seguir em paz na viagem após a morte. Esse ritual deixou de ser realizado a cerca de 50 anos (NEVES, 1999, p.37-40).

Além dessas pedras localizadas na Aldeia Vila de Cimbres e circunvizinhas, existem outras pedras reverenciadas pelos Xukuru do Ororubá, como as relacionadas a sete entradas, não mais usadas, para a Vila. Outras pedras consideradas sagradas são a “Pedra do Rei do Ororubá” (ou do Reino) na Aldeia Pedra d’Água. A “Pedra do Vento” e a “Pedra do Acauã”.

Dentre as cerimônias e festas religiosas celebradas pelos Xukuru do Ororubá, duas são destacadas: a “Festa do Rei do Ororubá” (Festa de Reis) e a festa de “São João/Caô”. Anualmente em 06 de janeiro é realizada a “Festa do Rei do Ororubá” na Aldeia Pedra d’Água, onde está localizada a “Pedra do Rei” e nas proximidades a mata onde o Cacique “Xicão” e outros indígenas estão “plantados”. Os Xukuru do Ororubá afirmam que seus mortos não são enterrados, mas “plantados para que deles nasçam novos guerreiros”.

A festa inicia pela manhã com a dança do Toré no Terreiro da Pedra d’Água, uma clareira na mata, situada na parte mais elevada. Participam índios vindos de todas as aldeias e muitos não indígenas sejam pesquisadores, visitantes e convidados. Durante a dança alguns indígenas incorporam os “espíritos de luz”. Por volta do meio-dia somente os indígenas ou os poucos não índios que autorizarem sobem para a parte alta da “Pedra do Rei”, onde se encontra um “peji”, como denominam os indígenas, enfeitados com flores. No local os Xukuru do Ororubá

entoam canções, fazem orações e os espíritos dos “Encantados” são invocados pelo Pajé.

Após os espíritos do “Encantados” deixarem o corpo de indígenas presentes que os incorporaram, o Pajé convida todos para retornarem ao Terreiro da Pedra d’Água. Onde a dança do Toré é retomada para em seguida ocorrer um discurso do Cacique, sobre o cenário sociopolítico e as mobilizações Xukuru do Ororubá. Esse é um momento importante pois estão presentes além de indígenas das várias aldeias, pessoas e representantes de instituições como pesquisadores, estudantes universitários e membros da sociedade civil organizada que são solidários e apoiam os indígenas (NEVES,2005, p.155-156).

A “Festa de São João” (Caô) é realizada pelos indígenas anualmente entre os dias 23 e 24 de junho na Aldeia Vila de Cimbres. Os Xukuru do Ororubá chamam São João de “Caô”. A festa começara pela manhã com fogos de artifício e a banda de pífanos. Indígenas procedentes das aldeias de caminhão, a pé ou a cavalo vão chegando e se dirigindo ao Centro Social São Miguel. Muitos trazem o “fardamento”: o saiote de fibras de caroá ou palha de coco que chamam “Tacó”. Além da barretina na cabeça, das braçadeiras, goleiras e tornozeleiras para dançarem o Toré. A dança coletiva que é iniciada ainda pela manhã no salão do Centro Social.

Por volta das 15 horas, o sino da Igreja anuncia o momento da “busca da lenha” da qual participam mulheres, crianças, jovens e homens indígenas. Muitas pessoas curiosas e não índios observando a procissão para recolher madeira que parte da frente da Igreja, seguindo a bandeira de São João que é segurada pelo Cacique e lideranças indígenas, tendo ao lado ainda a banda de pífanos. Para os Xukuru esse ritual possui um sentido religioso profundo. Faz parte de um compromisso que deve ser renovado a cada ano. Retornando ao centro da Vila de Cimbres, depois de dar uma volta no templo católico romano, as madeiras são depositadas em frente à Igreja, para fazer a grande fogueira a noite.

Pelas 19 horas inicia a missa. Os Xukuru do Ororubá que se concentravam no Centro Social São Miguel seguem em fila indiana, juntamente com a banda de pífanos para o interior da Igreja, onde ocupam os bancos, as laterais e todos os lugares do templo. Finda a missa os indígenas também em fila indiana seguindo o tocador do “Mibi” (a gaita) dão três voltas em torno da Igreja. Param em frente ao pátio do templo católico romano e dançam o Toré, com várias voltas ziguezagueando em forma do “S”. Gritam muitas vivas a “Seu João”, a “Mãe Tamain” (Nossa Senhora das

Montanhas para os católicos romanos) e ao Pai Tupã. Depois se dirigem para a “Laje do Conselho”.

Findo o ritual iniciado a meia-noite na “Laje do Conselho”, voltam para o Centro São Miguel onde dançam até as quatro da manhã. Próximo ao amanhecer vão outra vez para frente da Igreja, dançam e dão voltas em torno do templo, encerrando as “obrigações”. Relatam que no passado os índios mais idosos caminhavam descalços nas brasas da fogueira. A despedida é saudada com fogos. O dia amanhece quando os Xukuru do Ororubá começam a retornar para as aldeias. Estarão de volta a Vila de Cimbres no dia dois de julho para a Festa de “Nossa Mãe Tamain”.

Cultuando São João os cristãos católicos romanos lembram à tradição bíblica do santo profeta que buscou a justiça e a verdade. A lembrança do seu nascimento é uma animada festividade popular anualmente celebrada com as fogueiras, com o fogo que ilumina e purifica. Os Xukuru do Ororubá chama-o “Seu São João” ou ainda “Senhor São João”. O santo é também chamado “Caô”, uma influência da presença africana com os escravizados negros na Serra do Ororubá.

A Festa de São Miguel é celebrada em setembro. O santo nomeia o salão que abriga os índios quando vêm participar de reuniões e de festividades na Aldeia Vila de Cimbres. São Miguel é o arcanjo que anunciou o nascimento Jesus, o primo de São João. São Miguel é sempre representado com uma espada simbolizando a Justiça. O mensageiro da justiça divina (SILVA, 2010).

Os Xukuru do Ororubá participam ativamente nas festas dedicadas a “Caô” e “Tamain”. Na festa para “Tamain”, a participação ocorre desde a Procissão da Bandeira, dançando o Toré “fardados” com o *Tacó* (vestimenta de palha tradicional Xukuru do Ororubá), na frente do templo católico em Cimbres, ao transporte do andor. Somente os indígenas carregam o andor e tocam a imagem. Esse “monopólio” sempre foi questionado e provocou conflitos com as autoridades religiosas. Apesar disso, depois da Procissão gritando “Viva Tamain, Pai Tupã e o Cacique Xicão”, os indígenas entram no templo carregando o andor, onde as lideranças ficam em pé próximas ao altar central, enquanto outros indígenas ocupam o corredor principal e as laterais. No final da missa os não-índios retiram-se, em reconhecimento e respeito aos indígenas, cedendo espaço para os Xukuru dançarem o Toré ao redor dos bancos entoando repetidas vezes os cantos rituais tradicionais (SILVA, 2017).

Os Xukuru do Ororubá afirmam que Cimbres é um espaço sagrado e buscando do domínio sobre o lugar, dizem também que N. Sra. das Montanhas/Tamain pertence

os índios. Como aparece nos relatos das muitas versões sobre o “achado” da Santa, encontrada por uma índia criança, “um caboclo velho”, ou ainda por um índio enquanto caçava na mata. Dizem também que foram os índios que fizeram “uma cabana de palha para ela em cima do tronco onde ela foi encontrada”. Também descrevem os traços físicos do rosto como o de uma “cabocla”.

Se por um lado a introdução de um culto mariano fez parte da pedagogia evangelizadora missionária inicial junto aos Xukuru, onde o estímulo as devoções a imagem de N. Sra. das Montanhas comunicava bem mais que a pregação com palavras ou textos escritos estranhos à cultura indígena, por outro lado, houve uma aproximação entre os mundos sobrenaturais indígena e cristão (SILVA, 2002, p.346).

Uma situação análoga à ocorrida durante a colonização espanhola no México, onde “o êxito da imagem cristã entre os índios é indissociável, portanto, de uma conjuntura inicial que em muitos aspectos resulta excepcional, pois une uma receptividade imediata e uma habilidade precoce as notáveis capacidades de assimilação, interpretação e criação” (GRUZINSKI, 1994, p.182).

A imagem cristã, tornou-se um símbolo para o povo Xukuru do Ororubá que em torno dela “reconstruíram nexos sociais e culturais”, o mesmo ocorrendo mais tarde com as devoções a outros santos: São João e São Miguel também introduzidos pelos missionários, evidenciando que os indígenas nunca foram apenas “consumidores passivos” da evangelização (GRUZINSKI, 1994). Quando os Xukuru apropriaram-se das imagens cristãs, aconteceu uma “captura do sobrenatural cristão” pelos indígenas e uma “cristianização do imaginário indígena”, como ocorreu no México colonial. Um movimento dinâmico de “circularidade cultural”, onde “temos, por um lado, uma dicotomia cultural, mas por outro, a circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica” (GINZBURG, 1987, p. 21), movimento este bem mais complexo do que a explicação de uma suposta aculturação Xukuru (SILVA, 2002, p.348).

Abaixo alguns dos cantos (NEVES, 1999, p.52) do Xukuru do Ororubá na festa de “Tamain” realizada na Aldeia Vila de Cimbres:

Nossa Senhora das Montanhas
É uma santa de valor
Quem achou ela na mata

Foi o índio caçador (bis)

Arreia, arreia, arreia

Oi arreeia.

Oi arreia, arreia, arreia

Tamain arreia, arreia (bis)

Deus no céu e índio na terra (bis)

Vamos ver quem pode mais

É Deus no céu e índio na terra.

Obrigado ao senhor meu rei

Senhor meu rei do Ororubá (bis)

Pela força e a coragem

E meus irmãos para lutar (bis).

Os Xukuru do Ororubá se apropriaram dos santos católicos romanos e atribuíram a novos significados. A história, as vidas desses dois santos são relidas, lembradas a partir dos horizontes e interesses da história Xukuru, da situação vivenciada pelos índios. São João e São Miguel foram incorporados aos cultos indígenas como símbolos da justiça, diante das injustiças e perseguições contra os índios. Como símbolos de força, coragem e incentivo para os Xukuru do Ororubá se mobilizarem pelos direitos que reivindicam.

Os rituais religiosos desses indígenas foram perseguidos e proibidos pela polícia a mando dos fazendeiros invasores nas terras do antigo aldeamento. A dança do Toré, por ser um ritual coletivo onde os índios se juntavam e podiam discutir a situação de opressão em que viviam também foi impedida pelos fazendeiros. Os indígenas faziam os rituais às escondidas nas matas, pois eram acusados de macumbeiros, como relatam os mais velhos. Com a reconquista das terras, oficialmente demarcadas pelo Governo Federal em 2001, os Xukuru do Ororubá exercem livremente as práticas religiosas.

A festa do “Dia das crianças” reúne aspectos simbólicos de várias outras celebrações do calendário civil religioso como o 27 de setembro Dia de São Cosme e Damião, 12 de outubro Dia das crianças e 15 de outubro o Dia do Professor. A dimensão religiosa é evidenciada na celebração a Cosme e Damião, os santos

gêmeos cultuados no catolicismo popular. E nas referências dos Xukuru do Ororubá as “Tapuinhas”, os Encantados crianças indígenas.

Na festa participam crianças, estudantes e professores indígenas com um desejo evidente para vincular a escola ao projeto político e as expressões religiosas do povo Xukuru do Ororubá. Todos dançam o Toré e no momento mais importante do dia as “Tapuinhas” se manifestam nos médiuns no movimento da dança em círculos brincando e cantando. Os Encantados brincam, pedem bombons, brigam entre si, bebem mel, pulam, rodopiam e sujam-se na areia.

A água jogada pelo Cacique torna-se lama onde todos labuzam os rostos, com alegria, leveza e prazer. Para os indígenas os Encantados vem a Terra para limpar as influências danosas nos presentes. Trata-se de um ritual que reúne, aglutina afirmações identitárias e políticas com uma dimensão simbólica, onde o Toré enquanto dança coletiva reforça os laços de pertencimento e solidariedade e na afirmação da identidade indígena Xukuru do Ororubá (PALITOT, 2003, p.61-62).

No capítulo seguinte iremos apresentar e discorrer sobre o Toré como expressão sociocultural dos indígenas no Nordeste, também realizado em diversos terreiros Xukuru do Ororubá como expressão afirmação identitária e de mobilizações por direitos indígenas reivindicados.

CAPÍTULO 2

O TORÉ: EXPRESSÃO SOCIOCULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE

*Oi, tem, tem
Lá na nossa aldeia, tem.
Tem índio na aldeia,
que não teme a ninguém.*

*Na Mata do sabiá,
canta rola e juriti.
Quem fala mal dos índios,
o caminho é por ali.*

(Cantos do Toré dos índios Tabajara e Kalabaça de Poranga/CE)

2.1. O Torém e o Toré entre os indígenas no Ceará

A dança do "Torém" como é chamado pelos povos indígenas no Ceará e o Toré como é denominado nos outros estados, são expressões socioculturais dos povos indígenas no Nordeste. Sobre os significados do Toré um pesquisador escreveu que "O Toré, como sinal diacrítico maior da ideianidade na região, tem também história descontínuas, difusas, esquecidas e lembradas, recontadas, reinterpretadas, construídas, imaginadas e, obviamente, vividas" (Grünwald, 2005, p.17). Um sinal diacrítico enquanto forma de distinção dos índios no Nordeste e nas demais regiões no Brasil, seja uma "brincadeira", a "tradição" ou a "religião" ou com o sentido de afirmação identitária e política que lhe conferem os indígenas nessa região.

No livro "História da Província do Ceará desde os tempos primitivos até 1850", publicado em 1867 pelo cearense Tristão de Alencar Araripe (1821–1908), foi apresentado possivelmente um dos mais antigos registros sobre o Toré:

As suas festividades consistiam em cantigas, e danças ao som da gaita, do maracá e do Toré; assim passavam dias inteiros em completo regozijo. De ossos humanos e de taboca fabricavam a gaita, de cabaças o maracá e de certa árvore oca o Toré. Os descendentes dessas antigas tribos usavam do Toré em seus folgares, aonde o vinho de caju ou mcororó, segundo o seu

dizer, lhes excita a atividade, ou os prostra em completa embriaguez, quando se excedem na quantidade.¹

Os indígenas dançavam com a ingestão do mocororó, bebida fermentada do caju que animava as festividades. Na atualidade a bebida é utilizada pelos povos indígenas no Ceará nos rituais e durante a dança do Toré.

Os índios Tremembé, habitantes em Almofala no litoral cearense denominam de Torém a “brincadeira dos índios velhos”. Entre 1859 e 1861 uma comissão criada pelo governo imperial para conhecer as província esteve no Ceará. No relatório publicado pela comissão foi registrado que indígenas habitando na Serra do Ibiapaba (CE) dançavam o Torém:

Ocupão-se em parte da noite na dança do Torém. Esta dança é composta de grande número de pessoas, tanto homens como mulheres formão-se um círculo separando-se os homens das mulheres, e estas do lado direito daqueles; de sorte que fechando o círculo fica o pequeno intervalo de meia braça por onde entram, ou saem fora da dança. A cabisseira ou subranceira está o mestre da dita dança, que principião girando todo o círculo a direita, para um som de um instrumento chamado iguaré e outro Torém acompanhado de uma cantata, por lingua indígena, mas em quadra rm voz proporcional acompanhando o som dos instrumentos (apud OLIVEIRA JR., 1998, p.35).

No registro histórico da dança do Torém era o instrumento também nomeado pelo mesmo nome, que tocava nos festejos indígenas. Em 1892 o Padre Antonio Tomaz que visitava os Tremembé em Almofala, também presenciou a dança do Torém (OLIVEIRA JR., 1998, p.36).

O índio Luiz Caboclo como Pajé do povo Tremembé, em 2012 explicou as diferenças entre o Toré e o Torém:

O Torém toda vida foi usado... O Torém é a dança sagrada porque o Torém é diferente do Toré. Os outros povos tudo dança o Toré, os Tremembé dançam o Torém. A dança do Toré é uma dança contínua, uma dança continuada, uma dança viajante. E a dança do Torém é uma dança de roda, tudo espaiado. Quando eles chegaro, a colonização chegou, pronto, prendeu todo mundo. Ninguém vai mais pra nenhum canto, tumaro de conta das terra. Uma parte ficou no Maranhão, outra parte ficô... aonde tava um grupo, lá ficavo. Agora o que te digo, originário que nunca saiu foi esse que permanecero, que tava em Almofala, mas tudim, todos Tremembé. Condo a gente fala no Maranhão, em nativa, agora porque o Torém não parou, nós continuamos fazendo as músicas do Torém, como os mais velhos faziam. As músicas do Torém todas foram feitas pelo povo Tremembé, eles são os produtores das músicas (CABRAL, 2014, p.30).

¹ARARIPE, Tristão Alencar. *História da Província do Ceará: desde os tempos primitivos até 1850*. 2ª ed. Fortaleza: Instituto Histórico do Ceará, 1958, p.50.

Em sua narrativa Estevão Henrique, liderança da localidade Tapera lembrou dos índios mais velhos que dançavam o Torém. E sobre as perseguições que enfrentavam por praticarem a dança afirmou:

O Torém, quando eu alcancei, era a Raimunda Pé de Caco, a Raimunda Ferreira, Puluchera, Birica, Conceição Caboré, Maria Angélica, Mamede, Cândido Ferreira, Zeferino, esses índios velhos dançava o Torém com distância de meia légua. Quando os portugueses chegaram aqui, num podia ouvir as músicas, que io atrás pra matar. Isso tudo do lado da praia. O Zé Miguel, a Tia Chiquinha, a Graça Ferreira, Mané Ferreira, tudo irmão, do meu conhecimento do que eu alcancei. Zefa Quirino e Maria Quirino, as duas são irmãs (CABRAL, 2014, p.34).

O Torém foi um demarcador da identidade étnica dos Tremembé nas mobilizações contra a empresa Ducôco que invadiu as localidades Tapera e Varjota onde habitavam famílias indígenas. O Torém foi dançado para fortalecer as reivindicações dos indígenas frente a FUNAI. Em 1987 o Cacique Vicente Viana por meio de uma carta anônima foi ameaçado de morte se continuasse a dançar o Torém (OLIVEIRA JR.,1998, p.84). Evidenciando o quanto a dança significava para afirmação da identidade coletiva do povo indígena diante dos invasores das terras onde habitavam. Além de uma “brincadeira” o Torém significava um sentido político para os Tremembé.

Um pesquisador descreveu o Torém como:

[...] um ritual muito simples na sua estrutura, compreendendo uma dança circular acompanhada de cantos, que, em princípio, fazem referência à fauna e à flora locais. No centro do círculo de dançadores está o condutor doritual, portando um maracá na mão para marcar o ritmo dos cantos que ele mesmo entoia. A dança segue o sentido anti-horário, salvo durante a execução de um canto específico que faz os dançarinos rodarem na direção contrária, somente o tempo de um verso. Existe uma pausa para beber o mocooró, indicada por uma canção particular (MESSEDER, 2012, p.34-35).

Até certo ponto é uma descrição com muitas semelhanças a que foi elaborada pela comissão imperial visitando o Ceará após meados do século XIX. Uma das diferenças foi a citação da bebida mocooró feita a partir do caju. Uma das razões dos conflitos com a empresa invasora das terras dos indígenas foi também a derrubada dos cajueiros com o plantio de coqueiros para fornecer matéria prima destinada a produção da agroindústria que se instalou na região.

Nas mobilizações por direitos dos povos indígenas, os Tremembé alinharam-se aos outros indígenas no Ceará, ocorrendo trocas culturais e vínculos nas mobilizações sociopolíticas. E por “Diversas vezes, os Tremembé dançaram o Torém de modo simplificado, quando outros povos indígenas apresentaram o Toré. Além disso, o Torém pode ser dançado junto de índios de outras etnias. O inverso também ocorre: os Tremembé dançam o Toré de outros grupos” (VALLE,2005, p.222). Isso porque se era importante demarcar o específico de cada povo, também importava expressar a diferenciação na afirmação étnica pública.

Para os Tremembé o Torém é também uma dança sagrada, com uma dimensão religiosa expressando uma espiritualidade vinculando os seres humanos a Natureza, por meio da fauna e da flora como aparece nas danças com nomes de animais e em cantos que se referem a árvores, as plantas (OLIVEIRA; ALBUQUERQUE, 2012).

Para iniciar o Torém em Almofala/CE, os índios Tremembé fazem uma louvação:

O senhor dono da casa
 Licença quero pedir
 O senhor dono da casa
 Licença quero pedir
 Meia hora de relógio
 Para nós se divertir
 Para nós se divertir
 Aoi vevê tem manimbó
 Aniava a guretê, aniava a guretê
 Quando eu aqui cheguei
 Nessa casa da alegria
 Quando eu aqui cheguei
 Nessa casa da alegria
 Abriu-se as portas da frente
 recendeu a rosária
 recendeu a rosária
 Ai meu coração bem me disse:
 Aqui tem moça formosa

Aqui tem moça formosa
 Aoi vevê tem manimbó
 Aniava a guretê, aniava a guretê

Depois disso um iniciam a dança ritual como um:

Círculo formado, braços abertos com mãos que se encontram e se mantêm dadas. Ao centro da roda, comumente, duas pessoas em pé seguram, cada uma delas, um maracá. Os pés da maioria estão descalços. Estar descalço parece ser o desejável, mas não é uma regra. Num instante o maracá é agitado, primeiramente em leves e rítmicas batidas, acompanhando a louvação acima transcrita. Um pedido de licença aos encantados, aos responsáveis pelo lugar, aos presentes, para em seguida iniciar o ritual do Torém. Todos ficam parados em seus locais permanecendo a configuração circular (OLIVEIRA, 2015, p.11).

Com o maracá ritimando inicia a dança e as canções entoadas acompanhando os passos do movimento. O puxador observa a disposição dos participantes para o momento de término, o que ocorre quando todos ficam de cócoras.

O Torém é do ponto de vista antropológico um sinal diacrítico dos Tremembé, ou seja uma marca que os diferencia dos outros povos indígenas no Nordeste. Dessa forma:

A dança do Torém constitui-se como numa peculiaridade cultural dos Tremembé, diferenciando-se do ritual do Toré, praticado pelos Kiriri, Tuxá e Pankararé, no Estado da Bahia, bem como pelos Pankararu em Pernambuco. Não obstante sua utilização emblemática com a finalidade de afirmar a identidade Tremembé, o Toré caracteriza-se como um ritual de possessão e, desse modo, possui uma dimensão sagrada, estando vinculado às práticas religiosas dos aludidos grupos indígenas, o que não acontece com a dança do Tremembé, de Almofala, vivenciada sobretudo como uma “brincadeira”, uma dança lúdica (OLIVEIRA JR, 1998, p.23).

Os Tremembé explicam a dimensão espiritual do Torém nas relações com os Encantados, que são os antepassados falecidos, durante as curas espirituais. Com uma preocupação na estética dos passos e a rítmica dos cantos. Expressando as diferenças com o Toré dançado por outros indígenas no Nordeste. Como afirmou o Cacique ao ser entrevistado em 2013: “a música do Torém é mais suave ao ouvido e os passos são mais lentos, mais calmos. O Toré é mais agressivo, quando você dança. Você vê a diferença”. E ainda: “O Torém e Toré são diferentes. O Toré pode ser andejo. O Torém não. Se eu começar uma rodada de Torém aqui, ela termina aqui. O Toré eu posso começar ele aqui e terminar na Praia. Onde eu quiser e der pra ir” (apud OLIVEIRA, 2015, p.36).

Com o Torém ocorre também os cultos aos Encantados, os espíritos dos antepassados falecidos, que são seres da Natureza habitando nas árvores, mares, rios, morros e lagoas. Sendo, portanto, a Natureza sagrada. E por essa razão o Torém é uma:

Herança sagrada deixada pelos antepassados Tremembé. Ele é tratado nos poemas como expressão da cultura Tremembé que deve ser preservada. Inferimos dos versos a menção aos encantados no momento de realização da dança como ritual sagrado, que serve como meio de fortalecimento do corpo, do espírito e da cultura (OLIVEIRA, 2015, p.141).

Um estudo realizado na escola indígena Tremembé em Almofala, apresentou como estudantes desenharam o ritual sagrado Torém:



Figura 4 - Representação da roda de Torém, abril de 2015
Foto: Renta Oliveira, 2015.

O Torém também vem sendo ensinado na escola indígena Tremembé, na Educação Básica por meio da cadeira “Torém e Espiritualidade Tremembé”. E no Ensino Superior, no curso para formação de professores, com a cadeira “Torém: Ciência, Filosofia e Espiritualidade Tremembé”. Para isso. “Levando os estudantes às casas das lideranças, ou levar as lideranças até a escola, para ensinar a dança e

o canto do Torém, o processo de feitura do mocoororó, a forma de confeccionar o maracá e a história de luta que envolve esse ritual” (OLIVEIRA, 2015, p.144). Portanto, como parte da preocupação do aprendizado para além da observação, mas também pedagógico de crianças, adolescentes e jovens indígenas Tremembé.

2.2. O Toré Pitaguary

Os índios Pitaguary habitantes nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, próximos a Fortaleza/CE, cantam durante Toré (MAGALHÃES, 2007, p.127):

*Eu tava lá no rio
Tava pegando pitu
Foi quando de repente eu ouvi
O cantar do uirapuru*

*Subi a serra a procura de caçar
Aonde ele está
Pra dizer se a mata está viva
Pro meu povo desfrutar*

*Tem tejo, preá e mocó
Tem viado, raposa e tatu
Sou guerreiro e vivo da caça
E não temo a nenhum*

*Sou Tapeba, sou Pitaguary
Jenipapo e Tremembé
Quem quiser conhecer nossa força
Venha dançar o Toré.*

A última estrofe do canto cita os Tapeba, Jenipapo-Canindé e os Tremembé que são povos indígenas habitantes no Ceará e estiveram participando na “Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas do Ceará” (1993).

Os índios Pitaguary dançam o Toré em diversos momentos, mas também em uma ocasião determinada vinculada com o catolicismo popular:

O principal Toré Pitaguary é realizado na manhã do dia 12 de junho (referido no âmbito nacional no calendário católico à véspera das comemorações dedicadas a Santo Antônio, no dia 13) no entorno da mangueira sagrada. A ocorrência de um Toré no Santo Antônio do Pitaguary não obedece a uma regularidade periódica previamente instituída (MAGALHÃES, 2007, p.128).

Para os Pitaguary o Toré é um ritual sagrado com a dimensão da espiritualidade, mas em outros momentos também uma “brincadeira”, uma “tradição” Pitaguary. Para iniciar a dança os indígenas ajoelhados rezam o “Pai nosso” e as “Matas Virgens”. Em seguida,

O(s) puxadore(s), posicionados no centro do círculo, começam a ritmar o chacoalhar dos maracás até que um puxador entoe um canto. No centro do círculo encontra-se também a pessoa que arrocha o nó no tambor. Os participantes seguem, então, na pisada do Toré num movimento coletivo circular no sentido anti-horário. Os diferentes cantos vão sendo puxados conforme o tempo de animação de cada música de Toré percebido pelo(s) puxadore(s) (MAGALHÃES, 2007, p.129).

Nas mobilizações pelo reconhecimento étnico e pelo direito às terras, os Pitaguary dançaram o Toré nas reivindicações e a afirmação de direitos. Durante o Toré bebem o mocoaró uma bebida obtida a partir da fermentação do caju, bastante utilizada pelos índios Tremembé. O que evidencia as trocas culturais entre os povos indígenas no Ceará. Essas trocas ocorrem de formas variadas: “os Pitaguary passaram a dançar o Toré em conjunto com tapebas e tremembés, como também com outros povos indígenas do Nordeste”. Em situações “de ação ritual fomentava-se o aprendizado de cantos diversos, distribuídos em tal afluência de variadas “correntes culturais” (MAGALHÃES, 2007, p.154).

2.3. Os Potiguara e os Tabajara na Paraíba

Os indígenas Potiguara atualmente habitando nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição na Paraíba dançam o Toré nas mobilizações sociopolíticas para afirmação étnica e a reivindicação de direitos, especificamente as terras onde habitam invadidas por terceiros. Em seus rituais aqueles indígenas, portanto, dançam o Toré para reivindicar o território que vem sendo usurpado por usineiros, grileiros e a especulação imobiliária e turística no Litoral Norte da Paraíba. Registros históricos evidenciam a presença Potiguara naquela região desde os primeiros anos da colonização. Os indígenas foram perseguidos, escravizados,

mortos e vivenciaram guerras coloniais entre portugueses e holandeses. E no séculos posteriores até após meados do século XX a invasão e exploração do seu território pelo Companhia de Tecidos Rio Tinto, do grupo empresarial Lundgren donos das conhecidas Casas Pernambucanas (SOUSA, 2011).

O Toré Potiguara na Aldeia Monte-mór em Rio Tinto-PB, vem sendo realizado:

Com a utilização dos instrumentos como as zabumbas, o ganzá, os maracás e a gaita. Os puxadores das músicas se colocam em círculo composto por crianças, jovens e adultos, inclusive lideranças como o Cacique e o Pajé. Homens, mulheres e crianças se integram respeitando-se sempre a linha melódica ditada pela execução do pífano e o maracá. Além da reza, a coreografia segue passos básicos, marcha bem ritmada, acompanhada por músicas que se referem à Cabloquinha da Jurema e ao Rei dos Índios (SOUSA, 2011, p.213).

Como descrito no Toré Potiguara são utilizados instrumentos, inclusive de percussão como o conhecido zabumba. O Toré é dançado nas várias aldeias no território indígena, com cantos inclusive na língua materna o Tupi que os Potiguara vem retomando nos últimos anos.

Na realização do Toré os Potiguara afirmam uma identidade indígena em uma perspectiva da mobilização sociopolítica pela reivindicação de direitos históricos. Dessa forma, “O Toré para esses indígenas é um ritual sagrado e através dele foi possível à unificação das aldeias e o fortalecimento das conquistas de demarcação das terras Potiguara” (SOUSA, 2011, p.215).

E assim o Toré Potiguara expressa várias dimensões, incluindo também o sagrado uma vez que:

Os Potiguara vivenciam e cultivam o Toré como uma ritualização cultural, religiosa e política, fundamental para suas vidas e as tradições étnicas. Com a emergência étnica iniciada em 1984, o ritual do Toré toma amplitude, deixando de ser praticado às escondidas nas matas, para reunir toda a nação, os parentes e os brancos no Terreiro Sagrado das Furnas na Aldeia Mãe, São Francisco, em Baía da Traição, por exemplo. Com seus corpos pintados, indígenas realizam praticas ritualísticas e das tradições, incorporando e externando sua mística espiritual, que exige concentração, profunda reverência, meditação, devoção e fé, vivida de forma individual e coletiva na busca do encontro maior com suas divindades. Cada gesto e movimento contribuem para a dinâmica e a sintonia do momento místico. A disposição e envolvimento de cada integrante influencia na promoção de um grande momento de transcendência, sendo espaço de vivência singular e instantânea de reatualização das tradições (SILVA; NASCIMENTO, 2013, p.218).

Os Potiguara relatam a antiguidade do Toré dançado nas aldeias. Nas aldeias Monte-Mór e São Francisco foi citado como vinculado as festas católicas de São Miguel e Nossa Senhora dos Prazeres, quando os indígenas faziam a “roda de Toré”. Era como os índios diante da evangelização/catequização, encontraram formas de afirmarem a indianidade herdada dos antepassados (PALITOT, SOUZA JÚNIOR, 2005, p.196).

Os Tabajara habitam no Litoral Sul da Paraíba, mais especificamente nos municípios de Pitimbu, Caaporã, Alhandra e Conde. Em uma região de belas paisagens bastante disputada pelo turismo, especulação imobiliária e plantios de cana de açúcar. Os antigos aldeamentos de Conde e Alhandra foram oficialmente declarados extintos no século XIX sendo as terras loteadas e repassados para potentados locais. Uma ou outra família indígena ficou em pequenas glebas, os sítios. A maioria expulsas tornaram-se trabalhadores para terceiros invasores ou dispersaram-se na região (PALITOT, 2013).

Sobre o Toré dançado pelos Tabajara:

Para iniciar o Toré, o Cacique, deixando-se conduzir pelos espíritos de luzes, anuncia com o maracá que é chegado o momento do ritual. Todos se prostram diante da mãe terra e a veneram pedindo à mãe natureza proteção e permissão para a grande louvação do Toré. Em algumas situações, o Cacique faz um louvor em voz alta, em outros momentos, reza o Pai Nosso, mas, em geral, é no silêncio que os índios entram em sintonia com sua divindade e com os encantados (BARCELLOS, 2012. p. 286).

Nos últimos anos os Tabajara vêm reivindicando o direito a demarcação das terras e o Toré é uma importante expressão sociocultural da afirmação identitária dos indígenas.

2.4. Entre os indígenas em Pernambuco

O poeta Ascenso Ferreira nasceu no ano de 1895 em Palmares/PE, uma região da lavoura canavieira e com muitos engenhos. Aos 13 anos, órfão de pai começou trabalhar como balconista até 1919, quando mudou-se para o Recife. Quando jovem morando em Palmares trabalhou no armazém de secos e molhados “A Fronteira”, situado nos limites urbanos com a área rural da cidade de Palmares, no caminho para a estação ferroviária. Aquela região as margens de uma antiga estrada entre Pernambuco e Alagoas, atraiu contingentes de trabalhadores para lavoura da cana, os chamados corumbás, vindos do Agreste e Sertão.

Reconhecido boêmio das ruas do Recife antigo, declamava em alta voz poemas que escreveu sobre memórias e situações que viveu. Um dos poemas que escreveu é intitulado “Toré”:

Toré

I

Os dois maracás,
um fino outro grosso,
fazem alvoroço,
nas mãos do Pajé:

- Toré!

- Toré!

Bambus enfeitados,
compridos e ocos,
produzem sons roucos
de querequexé!

- Toré!

- Toré!

Lá vem a asa-branca,
no espaço voando,
vem alto, gritando...

- Meu Deus, o que é?

- Toré!

- Toré!

II

- É o Caracará
que está na floresta,
vai ver minha besta
de pau cotolé...

- Toré!

- Toré!

Cabocla bonita,
do passo quebrado,
teu beijo encarnado,
parece um café!

- Toré!

- Toré!

Pra te ver, cabocla,
na minha maloca,
fiando na roca,
torrando pipoca,
eu entro na toca
e mato onça a quicé!

- Toré!

- Toré!

Ascenso Ferreira, 1939.

Em seu poema, Ascenso Ferreira retomou as memórias do período em que trabalhou como balconista em Palmares, onde dentre os corumbás que circulavam naquele lugar muitos eram indígenas, que em épocas de seca migravam dos territórios de origens em busca de trabalho na lavoura canavieira. Possivelmente dançavam o Toré às noites após o dia de trabalho, o que foi visto por Ascenso e descrito em seu poema (SILVA, 2014, p.218-220).

Em Pernambuco vários povos indígenas dançam o Toré. Além dos Xukuru do Ororubá, cujo Toré discutiremos com mais detalhe no próximo capítulo, os Fulni-ô habitantes em Águas Belas afirmam que o Toré é uma prática de tempos imemoriais e como um “presente para Deus”. Escolhidos por Deus os indígenas decidiram presentear-lo com o Toré que seria uma homenagem ao divino desde os antepassados dos indígenas (QUIRINO, 2006, p.119).

Assim:

Para os Fulni-ô, o Toré é uma dança tradicional que está relacionada ao universo sagrado. Ora o Toré é praticado em meio a um ritual religioso secreto, ora é realizado em apresentações públicas. Contudo, mesmo durante as apresentações públicas, o Toré é praticado e observado pelos índios com respeito por ter uma ligação com o sagrado” (QUIRINO, 2006, p.120).

Diferentemente de outras danças realizadas por esses indígenas, durante o Toré os Fulni-ô mantêm-se concentrados com seriedade mesmo em apresentações públicas, ocorrendo uma preocupação em manter corretamente o ritmo dos passos. Os Fulni-ô afirmam que o Toré que praticam é um “símbolo de pureza” e originalidade. E durante o processo de reconhecimento oficial do povo indígena no início da segunda década do Século XX, o SPI passou a considerar o Toré dos outros povos “baseado no modelo Fulni-ô”, por ter sido o primeiro povo indígena a ser reconhecido no Nordeste, após a extinção dos aldeamentos nas últimas décadas do Século XIX (QUIRINO, 2006, p.122). Dessa forma, equivocadamente o Estado, por meio do SPI, acentuou uma proeminência Fulni-ô gerando nos outros povos indígenas um mal-estar dentre que perdura até a atualidade.

A situação das terras habitadas pelos indígenas Fulni-ô do ponto de vista legal historicamente é bastante indefinida (SCHRÖDER, 2012). Muitos arrendatários ocupam o território indígena há muitos anos e pagam aos indígenas quantias irrisórias. Os Fulni-ô fabricam artesanato de palhas do coqueiro Ouricuri para vendas nas regiões metropolitanas das capitais no Nordeste e Sudeste do país. Outros grupos fazem apresentações de danças em escolas públicas e privadas (ARRUDA, 2017) e em diferentes espaços nas cidades para angariar alimentação ou recursos econômicos.

Em fins dos anos 1990 após divergências rituais, um grupo de indígenas deixa os Kambiwá habitantes nos limites dos municípios pernambucanos de Inajá, Ibirimir

e Floresta, deslocando-se para as proximidades da Serra Negra (Floresta), fundam uma nova aldeia e assumem o etnônimo “Pipipã de Kambixuru” (BARBOSA, 2005, p.162).

Tratando do Toré realizado pelos Pipipã, um pesquisador informou que a cada 15 dias aos sábados no finalzinho da tarde, os indígenas apanham onde estão guardados em suas casas os apetrechos se dirigem para o local onde será realizado o Toré. O terreiro, uma clareira em meio a mata da Caatinga participam da “brincadeira”. Em torno de fogueiras que reúne compadres, parentes e amigos que vem das aldeias para dançar o Toré na Aldeia Travessão do Ouro. Ou em cada sábado na Aldeia Capoeira do Barro ou na Aldeia Faveleira (ARCANJO, 2003, p.66-67).

O Toré é realizado nos terreiros que são espaços considerados sagrados pelos Pipipã. No centro de cada Terreiro uma cruz de madeira sagrada, a Juremeira. De onde também e feita a bebida sagrada: o “vinho” da Jurema, cuja ingestão possibilita o encontro com os Encantados. Os índios entoando um dos cantos do Toré (ARCANJO, 2003, p.71):

Meus cabocos índios.

Vem da juremeira.

Ao subir a serra

Descamba na ladeira,

forga na nossa aldeia.

Meus caboco índio,

forga na nossa aldeia.

Os índios Kambixuru.

Entre os Pipipã o Toré é um ritmo musical, uma música sagrada. E o Toré cantando é o “toante”. O “toante” são cantos para cada Encantado, com versos curtos repetidos, as vezes com palavras desconhecidas que os índios afirmam ser no “idioma”. Uma língua materna não mais falada no cotidiano. O Toré também é um ritual. E pode ser um ritual reservado a não índios que os Pipipã chamam “Toré de mesa”, onde participam aqueles responsáveis e não ocorre danças, invocando-se os Encantados.

*Lá naquela serra tem uma casinha
 Tem uma casinha
 Meu Deus quem será que tá lá
 Quando eu cheguei lá
 Quando eu encontrei
 Um encantado coberto de caroá
 Eu pedi a ele
 Força e coragem*

O Toré dançado ou a Dança do Toré, tratando-se de um momento coletivo, aberto e participativo, enquanto “apresentação” e a “representação” ocorre no Terreiro, em volta do cruzeiro. E o Toré é considerado um ritual sagrado em determinadas ocasiões: Durante o período do “Auricuri” (Ouricuri), espécie de retiro religioso que os Pipipã realizam anualmente nas matas da Serra Negra. Quando é usada a jurema e para trabalho com os Encantados. Nos funerais, no calendário religioso dos indígenas e quando se prepara uma mobilização em defesa dos direitos (ARCANJO, 2003, p.106-119).

Os índios Kapinawá habitantes em Buíque/PE tem um Toré próprio, o Torécoco. O chamado O samba-de-coco é muito comum na região onde habitam os Kapinawá. Existiram muitos “tiradores de verso” e bons de samba, como uma festa da área rural, em geral com cantos acompanhados pelo ganzá e o bater dos pés no chão. Os indígenas vincularam o Toré com o samba de coco as suas crenças nos Encantados. Assim:

O Torécoco Kapinawá, ao incorporar o samba como elemento do rito e da própria crença (vide as linhas de samba de caboclo, por exemplo), permitiu que o elemento de tradição musical dos antigos continuasse, ao mesmo tempo em que este elemento se modificasse, e permitisse suas próprias mutações a fim de se adequar ao novo quadro histórico, social e porque não artístico que se produziu (ALBUQUERQUE, 2005, p.114).

Dessa forma o Toré ultrapassa uma dimensão de “brincadeira” para a de ritual, superando a dicotomia de sagrado e profano (ALBUQUERQUE, 2005, p.115).

Ô mando-a, ô mandá,
 Mas agora eu vou cantar

Mas eu agora vou forgar
E agora eu vou chamar
Os caboclo pra vim forgar
Mas eu sou filho dessa aldeia
E da aldeia Kapinawá
Eu quero ver mais meus caboclo
Eu quero ver ele pisar
Mas a pisada é do índio
Ô da aldeia Kapinawá

Os Kapinawá tem um “Toré ampliado”. Onde os cantos são os chamados “toantes” e também sambas de coco. Existem os sambas de coco antigos, cantados pelos mais velhos e os sambas de caboclo que são os cantos mais novos no ritmo de toantes. Um conjunto que faz parte da afirmação identitária dos Kapinawá (ALBUQUERQUE, 2005, p.145-146).

Entre os índios Pankararu habitantes no Sertão pernambucano, o Toré ocorre após a disputa ritual entre padrinhos e Praiás que definirá a vinculação da criança com os Encantados. O Toré ocorre também na consagração de um no Praiá ou na abertura de um no Terreiro. Os Praiás usando uma longa veste e máscara sagradas de fibra do caroá, são dançadores em círculo no Terreiro. Também são realizados Torés pelos Pankararu em cerimônias católicas, “na noite dos caboclos” como festa de Nossa Senhora da Saúde em Tacaratu. Os indígenas dançam também os Torés de cura em casas específicas na área urbana da citada cidade. Na Aldeia Brejo dos Padres no mesmo município, são realizados Torés de cura com grande participação coletiva (ACSELRAD; VILAR; SANDRONI, 2005, p.248-293).

Um pesquisador analisou o Toré dançado pelos Pankararu, relacionando-o a jurema e às influências do catolicismo popular:

Os torés, enquanto músicas, são cânticos religiosos, que na sua maioria fazem referência ao universo do que denominei acima de “o complexo da jurema”, onde se destacam Jesus, Deus, os encantados, santos católicos, e outros. Esses tipos de cânticos são entoados na sua maior parte em português, por um especialista na execução de cânticos cerimoniais, chamado de cantador, e sempre como encerramento de um ritual, ocasião que também é chamada de Toré ou de “brincadeira”, momento mais lúdico, onde há a participação coletiva (ALBUQUERQUE, 2017, p.174).

E sobre a dança dos “Praiás” e o Toré entre os Pankararu escreveu:

No caso dos Praiás, embora eles compartilhem do momento do Toré, os rituais propriamente ditos, são realizados “para que os Praiás dançam”, é uma festa dada a eles, desse modo, o Toré é uma espécie de momento lúdico que acompanha o fechamento (encerramento) de um ritual feito para os encantados dançarem com os Praiás no terreiro (ALBUQUERQUE, 2017, p.174).

E ainda mais especificamente sobre o Toré Pankararu:

Simplificando sobremaneira se pode dizer que o Toré, referindo-se ao seu conjunto e nas suas partes (ritual, canto e dança), apesar de sagrado é público e tem características laicas, congregando muito bem elementos puramente religiosos com manifestação e performance estética e política, sendo executado em momentos rituais como “brincadeira” dentro das aldeias e em momentos políticos como performance (ALBUQUERQUE, 2017, p.175).

Na década de 1940 os Pankararu migraram para São Paulo, em razão de falta de terras para trabalho nos locais de origens, as longas estiagens e secas, em busca de melhores condições de vida. Estima-se que mais de 2.000 indígenas Pankararu vivam naquelas megalópoles, como trabalhadores na construção civil, nas indústrias e serviços, as mulheres como empregadas domésticas. Os indígenas fundaram uma associação para reivindicarem direitos e também afirmando as suas expressões socioculturais. E nesse contexto, a dança dos “Praiás” e os Encantados também foram levados do Sertão de Pernambuco para São Paulo e os Pankararu fazem apresentações onde moram, principalmente no conjunto habitacional vizinho e na Favela Real Parque, no Bairro Pinheiros (ALBUQUERQUE, 2017).

Os indígenas Truká habitam em sua maioria na Ilha de Assunção, município de Cabrobó/PE. Chamam o Toré de “folgado dos índios” e também “brincadeira de caboclos” ou “trabalho de caboclo”. Trata-se de uma dança onde os que participam, são organizados em duas fileiras, ou uma única fila, com homens na frente, em seguida as mulheres e as crianças, com um saiote de fibra de caroá e animados por cantadores portando maracás e apitos (BATISTA, 2005, p.76-77).

Para os Truká é muito importante o Toré ao menos uma vez por semana, no sábado. Dançar o Toré é um momento de afirmação da identidade, existindo uma apresentação privada e o chamado Toré “Particular” onde ocorre o acesso aos Encantados, com a bebida da jurema. O “Particular” também denominado a “Ciência dos índios” é restrito aos Truká (BATISTA, 2005).

2.5. Os índios em Alagoas e Sergipe

Os Xukuru-Kariri habitam em Palmeira dos Índios/Alagoas, acerca de 130 km de Maceió, em nove aldeias. Realizam o ritual do Ouricuri, espécie de retiro religioso com acesso restrito aos não índios. Mas, a dança do Toré é realizada é pública, seja nas aldeias ou fora delas e é uma forma de afirmação identitária dos indígenas. O Toré é executado com cantos com variações desde preces, comemorações até fúnebres. Também em momentos festivos para marcar a presença indígena nas relações com a sociedade envolvente (PEIXOTO, 2015, p.277).

Na dança do Toré os Xukuru-Kariri ao som de maracás e com pisadas fortes no chão vão girando em círculo sempre para o lado direito:

As mulheres e as crianças dançam fora do círculo principal composto por homens, podendo em alguns Torés, haver a formação de pares que desenvolvem um bailado diferente da dança circular do grupo. Nesses momentos, os casais giram para frente e para trás, porém nunca para esquerda (PEIXOTO, 2015, p.278).

Os participantes do Toré usam saias que fabricam de palha do coqueiro Ouricuri, colares, pulseiras, brincos feitos de penas ou sementes, cocares de penas coloridas ou de palha. Fumam cachimbo, pintam o corpo com formas geométricas com tinta de jenipapo ou carvão e dançam descalços numa evidente relação com a terra.

Durante o período de atuação do SPI entre os indígenas, com a instalação do Posto Indígena e a escola, “As experiências dos indígenas expressaram uma constante relação de elaboração de identidades étnicas, em que o Ouricuri e o Toré foram produtores de resistências aos conhecimentos escolarizados” (FERREIRA, 2016, p.90). Os estudantes indígenas “brincavam” dançando o Toré nos intervalos das aulas e também nas festividades escolares. “Dançar o Toré na Escola significava demarcar fronteiras étnicas sem perder de vista que era espontâneo e não uma estratégia pedagógica da professora ou do Posto” (FERREIRA, 2016, p.128).

Mas, os índios foram perseguidos em 1935 por dançarem o Toré. E por isso, praticavam em segredo, no silêncio da noite, de madrugada,

O Toré, um ritmo marcado em caixas de fósforos, à meia luz, nos fundos de uma casa na periferia da cidade, varava à noite, despercebido pela sociedade

palmeireense. A vizinhança não desconfiava, mas ali estava sendo escrita parte da história dos Xukuru-Kariri (FERREIRA, 2016, p.182).

Entre os Xukuru-Kariri existem vários tipos de Toré: o “Toré de roda”, em geral para apresentações públicas, reúne os indígenas em uma dança circular, batendo no firme no chão com o pé direito, ao som dos maracás e gritos dos dançarinos. “O Toré cruzado”, significa o amor de forma ampla e é dançado de forma alternada por pares de homem e mulher no centro do Terreiro. O “Toré de lança” significa guerra, sendo realizado é momentos de conflitos para decisões importantes. Na dança, dois guerreiros no centro do círculo cruzam suas lanças simulando uma batalha, acompanhados de maracás, cantos e gritos do grupo.

O “Toré de búzio” significa profunda relação com as divindades. Ocorre ao som dos maracás e de longas flautas de bambus tocadas por dois dançadores. O “Toré da corrente” simboliza alianças dos indígenas com aqueles que apoiam suas reivindicações. É dançado em círculos e os não índios são convidados a formarem pares com os indígenas na dança. No “Toré passarinho” a dança é realizada por pares no centro do círculo, com os braços abertos e também ora com os pés direitos levantados, imitando um pássaro. Significando plena liberdade humana e dos indígenas frente as relações colonizadoras.

No “Toré da chuva” Deus é pensado em sua grandiosidade por ser a fonte da vida e da Natureza. É realizado em círculo, sempre girando para a direita, embora no centro do círculo um indígena sozinho também gire para a esquerda. Para os indígenas os giros durante a realização dos vários tipos de Toré, significam as energias e representam forças positivas e negativas existentes no ambiente (PEIXOTO, 2015, p.279-281).

Os indígenas Jiripankó habitam em Água Branca no Semiárido (Sertão) alagoano. São uma das “pontas de rama” do “tronco” velho Pankararu, que utilizam a metáfora de uma árvore para explicar os mais antigos que originou as “pontas de rama” (ARRUTI, 1999). No Toré Jiripankó os Encantados ocupam o papel central, materializados nos Praiás e de forma metafórica apresentado a partir da “Semente”, a forma como os Encantados manifestam-se aos escolhidos (PEIXOTO, 2018, p.73).

O sistema ritual do Toré do povo Jiripankó está configurado em três elementos que o constituem: primeiro, as personagens: Encantados, Praiás, pais de Praiá e os dançadores; segundo, as situações rituais: privados (como culto aos Encantados, com ou sem pagamento de promessas) e públicos (que podem ser apresentações artísticas como folguedos, performances

teatrais para exibição em festas e eventos); e em terceiro, os locais: as cachoeiras, serras, casas, Porós² e Terreiros (PEIXOTO, 2018, p.85).

A dança, coreografias e cantos forma a parte pública do Toré. Dançado com os pés descalços na terra quente dos terreiros com o sol escaldante do Sertão, onde em alguns momentos mulheres formam pares com os Praiás.

O som forte e ritmado dos maracás e a sonoridade dos Torés conferem ao momento um caráter de profundo encantamento e pertença daquele povo com o espaço de terra batida que visualmente é o Terreiro. A partir do momento em que o cortejo ocupa o Terreiro, este não mais fica vazio; tem sempre um grupo de Praiás dançadores e um ou alguns cantadores ocupando-o (PEIXOTO, 2018, p.94).

No Toré Jiripankó:

Os Praiás vão formando um espiral e contornando o Terreiro. A composição se faz e se desfaz várias vezes, a partir do comando do cantador que embala o cântico com a cadência do maracá, instrumento que também é tocado pelos Praiás (cada um empunha o seu) (PEIXOTO, 2018, p.109).

E também:

Em alguns momentos ouvem-se gritos como se determinassem o êxtase do canto e, não raro, ouvem-se as gaitas e essas parecem ter a função de acordar as pessoas do transe ou do fascínio que a cena representa. O povo dança no final, com pares formados espontaneamente entre a plateia, não necessitando de roupa específica, mas observa-se que geralmente os pés estão descalços e as roupas das mulheres são as mais compostas e recatadas quanto possível (PEIXOTO, 2018, p.109).

O cotidiano do povo indígena Jiripankó no Sertão alagoano é marcado por intensa dimensão religiosa, com cerimônias onde a realização do Toré durando o dia inteiro e a noite festiva, com a participação fundamental dos Praiá, mobilizando todos os indígenas. Os indígenas oferecem ao público a umbuzada, bebida feita do fruto nativo umbu com açúcar e leite.

Os indígenas Kariri-Xokó habitam em Porto Real do Colégio, as margens do rio São Francisco na divisa entre Alagoas e Sergipe. O Toré realizado na “Rua dos Índios”, local onde moravam, foi proibido pela polícia a mando dos “brancos” da cidade. Os índios eram perseguidos à noite e obrigados a irem dormir cedo, às seis horas (FERREIRA, 2016, p.181).

²Espaços sagrados onde são guardadas as roupas dos Praiás e também ocorrem rituais restritos aos não indígenas.

No período do Ouricuri muitos Kariri-Xokó deixam a Aldeia da Sementeira onde habitam cotidianamente e vão para um espaço sagrado nas matas próximas da Caatinga, onde dançam um Toré não revelado e praticam rituais restritos aos não indígenas. O Toré também é apresentado de forma pública, trata-se do “Toré de roupa” chamado de “brincadeira”. Em festividades não indígenas, os Kariri-Xokó também apresentam em vários lugares o “Toré de búzios” como forma de uma “cultura tradicional” e para angariar recursos financeiros (MOTA, 2005, p.180-183).

A exemplo de grupos principalmente de indígenas Kariri-Xokó, mas também de outros povos que desde as décadas de 1970/1980 dançam na região metropolitana de Salvador/BA:

Dessa forma, a ocorrência de *Torés* em Salvador, que antes se resumiam à Semana de 19 de Abril (Dia do Índio) e a outros momentos políticos e simbolicamente importantes, passaram a ser mais frequentes tanto em escolas quanto em Ongs ambientalistas, em espaços de práticas esotéricas e em encontros artísticos transculturais, contando com a participação conjunta da população metropolitana e de índios vindos de regiões próximas: Xukuru-Kariri e Kariri-Xokó (AL), Fulni-ô (PE) e Pankararé (BA), Kiriri, Pataxó, Pankararu e Tumbalalá (BA) (CUNHA, 2008, p.8).

Os Fulni-ô e os Kariri-Xokó tem uma longa história de relações religiosas e com casamentos interétnicos. As motivações para os indígenas para fazerem essas apresentações são em muito econômicas, pois:

Em relação à realidade da aldeia, a vinda para a cidade também se torna uma saída econômica na medida em que, durante as apresentações de Toré, os índios recebem doações, cobram cachê ou vendem artesanato. Essa economia, ligada aos períodos de eventos culturais ou turismo na cidade e ao mês de abril e meses subsequentes, serve inclusive como reserva para que os índios possam levar alimentos para a sua família e se estruturarem para os dias em que ficarão isolados durante o ritual do Ouricuri (CUNHA, 2008, p.8-9).

Os indígenas Xokó habitantes em Porto da Folha/SE no passado dançavam o Toré como “brincadeira”, mas a partir do momento em que buscaram afirmar identidade étnica para reivindicação de direitos, o Toré passou a ter uma dimensão cerimoniosa vinculada ao ritual do Ouricuri. A bebida sagrada da jurema foi incorporada aos rituais que tornou-se restritos aos não índios.

No passado os indígenas foram perseguidos e o Toré “esquecido”, mas na Década de 1980 nas mobilizações pela afirmação da identidade indígena e de direitos:

Foi assim que o Toré pôde retornar, agora em termos de uma religiosidade especificamente indígena e não mais apenas como uma variação local da liturgia católica. Até então tinha sido grande a resistência em retomá-lo, mesmo com o incentivo dos missionários. Se os mais velhos mostravam-se saudosos e dispostos a lembrar os passos e as músicas, os mais jovens não encontravam nisso qualquer razão de ser (ARRUTI, 2006, p.26).

Os cantos e as crenças foram reelaboradas a partir das experiências de longos anos com a missão católica romana, e dessa forma Cristo, a jurema bem como uma coletividade de seres espirituais fazem parte da religião expressa pelos Xokó. O Toré é dançado publicamente durante a Festa de São Pedro com a ativa participação dos indígenas. Mas, também dançam um Toré público em festas no território indígena ou fora dele, que são assemelhados ao samba de coco e aceitando a participação de não indígenas (MOTA, 2005, p.174-180).

2.6. Os povos indígenas na Bahia

O povo indígena Tumbalalá habita nos municípios de Curaçá e Abaré na Bahia, as margens do São Francisco na divisa com Pernambuco. Os indígenas afirmam que Toré Tumbalalá foi “criado” por João Fatum na década de 1940, fazendo a religião com os antepassados por meio dos Encantados e provocando as mobilizações dos indígenas para afirmação de uma identidade étnica a partir de referências simbólicas ampliadas e regionalizadas (ANDRADE, 2002, p.82).

O Toré Tumbalalá, portanto, situa-se em um intenso circuito de trocas culturais, a exemplo das relações com os vizinhos indígenas Truká que habitam na outra margem do rio São Francisco, em Pernambuco:

O Toré Tumbalalá faz parte de uma ampla rede de trocas rituais que, tendo começado, sobretudo com os Truká e Tuxá há mais de cinquenta anos, se estende conforme se estreitam os laços políticos do grupo com outros povos indígenas nordestinos. Sua dinâmica segue a velocidade em que se desenvolvem os episódios do atual movimento político Tumbalalá (ANDRADE, 2002, p.90).

Uma vez que:

Notavelmente, o Toré possui uma ampla capacidade de refletir e assimilar esses acontecimentos, o que pode ser representado pelas incorporação de linhas – cantigas semelhantes às ladainhas do catolicismo popular que conjugam os elementos do universo indígena nordestino em letras simples e curtas, cantadas durante o Toré – de outros grupos com os quais os Tumbalalá vêm mantendo recentemente contatos e pela crescente presença de encantos de outras aldeias nos terreiros do São Miguel e da Missão Velha (ANDRADE, 2002, p.90).

O povo indígena Pankararé habita nos municípios de Nova Glória e Glória, vizinhos ao Raso da Catarina, próximos à cidade de Paulo Afonso no Norte da Bahia. Na década de 1960 políticos invadiram as terras dos indígenas e proibiram os Pankararé de dançarem o Toré, que ao praticarem o ritual afirmavam a identidade indígena e reivindicavam os direitos ao território (SILVA, 2010, p.60).

Nos conflitos com invasores das terras os Pankararé enfrentaram muitas violências. Por mais de uma vez os invasores destruíram o “Poró”, a casa sagrada onde são guardadas as vestimentas dos “Praiás”. A situação agravou-se após a FUNAI ter iniciado o processo de demarcação das terras dos indígenas:

Por volta de 1986, foram concluídos os trabalhos de delimitação. No entanto, o clima de tensão voltava ao Brejo do Burgo, devido ao não pagamento de indenização a uma propriedade pela FUNAI. No momento em que a FUNAI foi efetuar o pagamento o dono da propriedade não aceitou o recurso, por pressões dos posseiros. Diante deste fato, os posseiros abriram picada e compraram do branco a propriedade que localizava-se junto ao terreiro do Toré (local onde realizam-se as danças e rituais indígenas) e deram aos índios sete dias para retirarem-se da propriedade (SILVA, 2010, p.63).

Os Pankararé se mobilizavam para afirmar seus direitos a partir do Toré, que também era dançado eventualmente:

O povo Pankararé evidencia e afirma sua identidade étnica por meio de diversos componentes culturais dentre os quais o Toré dança dos índios, uma brincadeira (segundo Cacique Afonso), na qual mulheres, homens e crianças dançam em círculo e cantam os Toantes cantigas cantadas durante os rituais, tocando maracás (chocalhos de cabaça). Os Pankararé afirmam que o Toré pode acontecer sem um motivo especial e dependendo dos participantes, pode durar desde o início da noite até o amanhecer (SILVA, 2010, p.104).

Uma pesquisadora (CARVALHO, 1984, p.185) registrou “toantes” cantados pelos Pankararé durante o Toré:

Vou brincar meu Toré
 Porque eu gosto de brincar
 Quem não gosta do Toré
 Faça favor de não vir cá

Lá no alto da Jurema
 Já mandaram me chamá

Oi! toma jurema
É tomá pra derrubá

Meu gentio eu quero força
Me dai-me força
Pra eu brincar nesta corrente

Adeus velho Ká
Adeus! foi-se embora
Oi! venha logo
Oi! nós aqui

Quebra a cabaça
Espalha a semente
Corte esta língua
De quem fala da gente

Papagaio verde-amarelo
Que comeu na chã da serra
Bata palmas, dê vivas
Nosso chefe está na terra

Pra levantar nossa aldeia
Essa casa fosse minha
Nós mandava ladrilhar
De ouro, de prata fina
Pro's caboclo farrear

Após muitas violências enfrentadas, a exemplo do assassinato pelos invasores da liderança indígena Ângelo Pereira Xavier, Ângelo Pankararé, em 1979 os indígenas tiveram as terras oficialmente demarcadas em 1992 e o Toré foi muito importante para essa conquista dos Pankararé.

Os Kiriri habitam nos municípios Ribeira do Pombal, Quijingue e Banzaê no Sertão baiano. A partir da década de 1970 os indígenas mobilizaram-se para o

reconhecimento oficial da identidade indígena e reivindicando a demarcação de terras. O Toré foi inicialmente uma forma de aglutinação dos indígenas. Realizado nos sábados à noite com grande participação dos indígenas, ocorrendo a ingestão de jurema, guardada em um ambiente fechado e de acesso restrito aos não indígenas (BRASILEIRO, 1993, p. 207-218). Os indígenas afirmam ter deixado de dançar o Toré com a morte de seus pajés que foram para a Guerra de Canudos em fins do século XIX, e foram reaprender o Toré com os Tuxá de Rodelas/BA.

Assim, a ressignificação Kiriri implica na recriação do aprendido dos Tuxá, tanto mantendo traços gerais, como criando cantos e inovações especificamente Kiriri. O ritual adquiri feições “Kiriri”, mas também semelhanças com os outros *Torés*, o que lhe confere uma generalidade *indígena* silmultânea (REESINK, 2000, p.385).

Na década de 1980 após um faccionalismo os Kiriri dividiram-se em dois grupos. A divisão ocorreu após conflitos sobre a escolha do Pajé que liderava o Toré. Formaram-se então dois grupos, dois pajé e dois terreiros de Toré. Entre os Kiriri.

O Toré, enquanto ritual religioso, caracteriza-se pelo transe mediúnico. nele ocorrendo a possessão ou, se preferirmos usar categorias nativas Kiriri, “enramar” ou “manifestar”. É através dessa possessão que os *encantos* se “manifestam”. A comunicação com os *encantos*, ou *encantados*, é o objetivo do ritual (NASCIMENTO, 2005, p.40).

No Toré muitos indígenas com saiotos da caroá, cantam e dançam ao som dos maracás, objeto reverenciado por simbolizar a indianidade. Por meio de cachimbo, fazem a defumação na “preparação” do Terreiro, usam apito para anunciar a aproximação dos Encantados e a organização para o início da dança, onde os homens, as mulheres e depois as crianças giram tendo a frente o Pajé no sentido anti horário ao som dos maracás. Existndo uma preocupação em manter a fila com um movimento em espiral e a da pisada característica Kiriri: pequenos passos com pulinhos uníssimo no chão, produzindo um estrondo ritimado (NASCIMENTO, 2005, p.40-41).

Cada Encantado a ser invocado tem uma “linha” especial de cantos no Toré (NASCIMENTO, 2005, p.42-43). Existem linhas especiais que abrem os “trabalhos”, iniciando o ritual:

Vinho da jurema

Eu vou pro juremá (bis)
Chegou meus caboco índio

Existem cantos para a jurema:

Jurema, minha jurema
Eu quero ver meus cabocos regimá
É no regime de Deus
É no regime da união
Refrão
Héina, hénia êh
Heina, heina áh (bis)
Heina áh, héina áh (bis)

No Toré Kiriri ocorre o uso intenso do tabaco com grande respeito nos cachimbos chamdos de “paú”. Guardados em uma local onde existe um recipiente com o “vinho da jurema” ao lados de vários cachimbos “paú”. Sendo cada um associado a um encantado. Durante o Toré o Pajé observa se no ritual estão sendo cumpridas todas as obrigações. Num bom Toré, um “Toré forte” participam mais de cem pessoas (NASCIMENTO, 2005, p.46-58).

No Sul da Bahia os índios Pataxó dançam o Toré nos vários territórios onde habitam. A Aldeia Caramuru no município Itaju de Colônia e a Aldeia Barra Velha em Porto Seguro, são as aldeias mais antigas dos Pataxó onde registra-se o Toré (GRÜNEWALD, 1999, p.68).

Os Pataxó em Coroa Vermelha de longa data dançam o Toré e também o “Auê” outra dança indígena como forma de afirmação da identidade indígena em uma região bastante visitada por turistas.

O Toré, tradição que os Pataxó, principalmente da Coroa Vermelha, vem se articulando para incrementar sua cultura tradicional. Há outras danças e músicas entre os Pataxó, mas são esses dois complexos tradicionais que são usados como delimitadores de sua tradição indígena (GRÜNEWALD, 1999, p.260).

Ocorrendo intensas trocas culturais entre os grupos de Pataxós que habitam o Sul da Bahia, “atualizando o Toré dos Hã Hã Hãe para reforçar suas representações

culturais. Se trata de um reforço legítimo por se tratar de uma dança indígena, embora o Auê permaneça como a tradição fundamental dos Pataxó Meridionais” (GRÜNEWALD, 1999, p.336).

2.7. O Toré: universo de significados indígenas e incertezas para os não índios

O que significa o Toré nas variadas formas, expressões, ritmos? Para pesquisadores essa tem sido uma pergunta difícil de responder, uma vez que em muito se trata do universo religioso dos indígenas, que guardam segredos, mistérios e muito não ditos. As interpretações, as pesquisas, os olhares acadêmicos são muitos, porém cheio de incertezas, com a “imponderabilidade da tradução” (GRÜNEWALD, 2005, p.25).

Citado em registros históricos desde quase meados do Século XIX, o Toré cuja nomenclatura não se sabe as origens sendo apresentado pelo indígenas em momentos públicos, mas também sabe-se que realizam em cerimônias privadas, longe dos olhares dos não índios, vinculado a cultos dos Encantados e a ingestão do “vinho da jurema”, a bebida feita a partir da planta também cultuada. É o Toré também um aspecto importante na afirmação identitária e reivindicações dos povos indígenas no Nordeste.

No Toré sejam nas práticas, seja nos cantos e formas também foram incorporados, reelaborados e traduzidos aspectos da cultura regional não indígena, do catolicismo popular das missões religiosas, afrobrasileiras e também do circuito de trocas culturais entre os indígenas. Além da vinculação do Toré com os Praiás a exemplo dos povos na maioria do tronco Pankararu, habitantes nos sertões do São Francisco na divisa entre os estados de Pernambuco, Alagoas e Bahia.

No caso do Nordeste, tais grupos remetem a populações indígenas que desapareceram dos registros oficiais por volta da década de 1870, depois que as antigas Missões – que lhes haviam reunido e reduzido, mas que também lhes serviam como última garantia contra o avanço dos fazendeiros e das cidades – serem desarticuladas e suas terras arrecadadas aos “próprios nacionais”. Com o fim oficial dos aldeamentos tais populações foram dispersas ou acudadas em pequenos trechos de seus antigos territórios, passando a ser proibidas de exercer algumas das práticas que lhes distinguiam. Entre estas, em especial o Toré, que – como também ocorreu com as práticas religiosas africanas ou tomadas como tais: o jongo, a cabula, o tambor, entre outras – foi criminalizada e perseguida (ARRUTI, 2006, p.381).

A dimensão sociopolítica do Toré pelos índios no Nordeste foi discutida por pesquisadores que refletiram sobre as relações com os chamdos processos de emergência étnica de povos indígenas na Região, em conexões entre os universos religiosos e políticos. Sendo, portanto, o Toré compreendido como um complexo ritual com expressões públicas ou restritas, o “Particular” que caracteriza a denominada “ciência do índio”, como afirmam vários povos indígenas no Nordeste.

O Toré também define as geografias dos territórios indígenas com os terreiros e também o espaço do Ouricuri em meio a mata da Caatinga, onde alguns povos afirmam que dançam um Toré sagrado, que é segredo e longe das vista dos “brancos”. Espaços onde também ocorrem relações interétnicas, com a participação de diferentes povos ou em ainda espacialidades ampliadas com as apresentações públicas de Torés específicos em lugares fora dos territórios, como nas cidades, mas que são considerados como parte da geografia onde apresenta-se a dança como “brincadeira”, mas também com o sentido religioso.

Por essas razões:

O trabalho ritual do Toré é também re-produção cultural, atualização histórica do tempo dos antigos índios, detentores de saberes mais apurados e que resistiram ao tempo, porque sobreviveram na forma dos encantados. Re-ligar e re-criar são ações conjuntas, indissociáveis, realizadas na reprodução simbólica do trabalho do Toré; são atitudes que não ostentam sinais diversos e antagônicos (“religar”, como fator de positividade, retorno, volta à origem, e “recriar” como fator de negatividade, arbítrio, postulação, degeneração), senão aos olhos de quem procura por alguma pureza ou originalidade imaculada (ANDRADE, 2002, p.83).

Sendo necessário, portanto, superar a visão essencialista que porventura busque a “pureza” do Toré, uma vez que as práticas socioculturais indígenas como o Toré estão inseridas em vivências e processos históricos mais amplos, a partir das experiências de cada povo colonizado, perseguido e violentado fisicamente e de diferentes formas simbólicas. Com proibições e condenações do Toré e das práticas religiosas indígenas em nome da “verdadeira religião”, com acusações de fazerem rituais de “macumba” ou de “bruxarias”.

Na contramão dessa perspectiva:

Não é de se admirar que no Nordeste indígena o Toré tenha virado uma instituição de reavaliação cultural de caráter contra-hegemônico através da qual são rearticulados valores e símbolos a fim de criar modelos efetivos de ação que enfrentem a marginalização à qual os índios estão submetidos. Isso explica, por exemplo, porque o Toré tem sido aprendido ou reforçado nos

momentos em que os grupos estão buscando o reconhecimento oficial de sua alteridade índia; ao mesmo tempo, o ritual cria efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que fazem reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na resistência identitária, por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (ANDRADE, 2002, p.87).

Um pesquisador escreveu: “O Toré é uma dança ou, mais amplamente, um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas que habitam a região do Nordeste brasileiro (do Norte da Bahia até o Ceará) (REESINK, 2000, p.359). O Toré, portanto, como foi visto, é um sinal diacrítico, ou seja, que caracteriza em suas variadas dimensões, concepções e formas os povos indígenas nessa Região em relação aos indígenas em outras regiões do nosso país.

Séculos passados da colonização no Nordeste e seus desdobramentos em relação aos indígenas, estes continuam reconhecendo-se enquanto coletividade, afirmando identidades étnicas diferenciadas, reivindicando direitos:

A expressão mais bela e eficaz de tal atitude é justamente o Toré, atividade lúdica e organizadora, íntima e emblemática, que hoje é uma prática conhecida e presente na maioria dessas coletividades. Definido pelos indígenas como “tradição”, “união” e “brincadeira”, o Toré é um fenômeno complexo, compreendendo dimensões contrastantes e possuindo uma importância crucial em suas vidas. Em certos aspectos é nele que mais perfeitamente essas coletividades se materializam, transmitindo e reafirmando valores e conhecimentos (OLIVEIRA, 2005, p,10).

Na mesma perspectiva o Toré também foi visto “como um caleidoscópio”, pois:

[...] o Toré reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e afirmando a possibilidade futura de uma comunidade imaginada e benfazeja entre todos os que dela participam [...] (OLIVEIRA, 2005, p,10).

No próximo capítulo iremos apresentar e discutir o Toré entre os Xukuru do Ororubá, atualmente habitando nos municípios de Pesqueira e Poção, no Semiárido (Agreste) pernambucano. Como e quando esses indígenas realizam o Toré e os possíveis significados vinculados ao universo religioso e as dimensões sociopolíticas da afirmação identitária e das reivindicações por direitos dos Xukuru do Ororubá.

CAPITULO 3

O TORÉ DOS ÍNDIOS XUKURU DO ORORUBÁ

*Eh, eh, eh Ororubá
Tem um reino encantado
Oi pisa, pisa, quero ver pisar
Terreiro dos índios do Ororubá*

(canto do Toré Xukuru do Ororubá)

3.1. Os registros sobre o Toré entre os índios Xukuru

O folclorista Luis da Câmara Cascudo, ao discorrer sobre o vocábulo Toré no “Dicionário do folclore brasileiro”, publicado em 1954, escreveu:

No Nordeste (Pereira da Costa, *Vocabulário Pernambucano*, 714) era espécie de flauta, feita de cana de taquara. Significava também uma dança indígena, inda em voga nos princípios do séc. XX entre os mestiços indígenas de Cimbres. A dança era cantada. Pereira da Costa recorda um dos versos; “Toré, toré, dá cá o pé/ eu não como muqueca de amoré!” (CASCUDO, 2001, p.873).

O citado Francisco Augusto Pereira da Costa, conhecido apenas como Pereira da Costa, foi funcionário público, deputado estadual, jornalista, escritor e considerado um historiador. Um autodidata, pesquisador incansável, aclamado como folclorista que publicou uma vasta obra, resultado de uma pesquisa minuciosa sobre a História de Pernambuco. Sócio do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP), onde iniciou em 1916 a publicação dos “Apontamentos para um vocabulário pernambucano”, publicado integralmente pelo IAHGP em 1937 como “Vocabulário Pernambucano” (SILVA, 2017, p. 55-56).

O citado “Vocabulário Pernambucano” é composto de vários verbetes. Sobre o verbete “Toré”, Pereira da Costa escreveu que se tratava de uma “espécie de flauta, feita de cana de taquara” sendo também uma “antiga dança dos índios, e tradicionalmente ainda em voga, nomeadamente, entre os semi-selvagens de Cimbres” (PEREIRA DA COSTA, 1976, p.754).

O padre Beneditino Pedro Roeser publicou em 1922 na “Revista do IAHGP” o artigo “A religião dos índios e dos negros de Pernambuco”, onde depois de tratar sobre “as práticas supersticiosas” dos índios Carijós de Águas Belas, que dançavam o Toré

e mantinham segredo acerca do ritual do Ouricuri, reproduziu um relato do Pe. Raphael de Meira Lima então Vigário da Freguesia de Cimbres, sobre “os cabocos de Cimbres”:

Esses *índios* conservam a tradição de uma dança religiosa, chamada o Toré, a qual elles executam todos os annos, na villa, nas vésperas de S. João e de São Pedro. Apresentam-se vestidos com um enfeite de palhas e ramos, trazendo a mais uma grande canna de assucar nos hombros. Assim passam uma noite com uma dança monótona, repetindo a mesma cantiga, acompanhada ao som de 2 ou 3 pífanos (ROESER, 1922, p. 199).

O Abade Beneditino transcreveu o vigário Cimbres que relatou serem as manifestações indígenas “divertimentos” e que os índios dançavam o Toré:

Elles não há dúvida, dão ou pretendem dar taes divertimentos como uma cerimônia religiosa, tanto mais que há quem faça promessa para dançar o Toré em honra de N. Sra. Das Montanhas, a quem tem elles muita devoção. Dizem elles, que esta imagem appareceu no tempo da cathechese dos religiosos de S. Felipe Nery, que lá tinha um convento. (ROESER, 1922, p. 200-201).

Em 1944 sertanista do SPI após presença na Serra do Ororubá escreveu o “Relatório tratando da situação dos índios Xukurús e suas terras na Serra de Urubá” (apud, ANTUNES, 1973, p.40-43). O funcionário do SPI afirmou que os índios eram perseguidos por invasores das terras onde habitavam, mas mesmo assim dançavam o Toré na Festa de Nossa Senhora das Montanhas, em Cimbres:

Alguns costumes xukurús ainda vivem em seu coração. O toré é dançado quando fazem festa de Nossa Senhora da Montanha. Eles reúnem-se e apresentam-se com uns anéis de palha de milho amarrados aos outros, cintura, braços e joelhos e canelas. Na cabeça usam o ‘kréagugo’ (canitara) feito de palha de coqueiro, que rodeiam com flores. No toré, *um caboclo* fica de parte tocando gaita, enquanto os outros dançam formando dois a dois, cada um com um ‘ximbó’ (cacete) na mão a bater no chão acompanhado com o sapateado que fazem. Às vezes cantam e de vez em quando dão um assobio bastante forte, em sinal de alerta. (ANTUNES, 1973, p. 41).

Como observado no trecho acima os Xukuru se esmeravam para participarem nos festejos religiosos na atual Aldeia Vila de Cimbres dançando o Toré, o que lhes conferia um sentimento de afirmação da identidade indígena.

José de Almeida Maciel é considerado o maior historiador de Pesqueira. Isso porque realizou muitas pesquisas na documentação da Vila de Cimbres, em documentos cartoriais, inventários, testamentos e escrituras de imóveis. Publicou

vários artigos nos jornais locais e foi também sócio correspondente do IAHGP. Os textos que escreveu foram organizados e publicados postumamente em forma de livros pelo seu filho nos anos 1980 (SILVA, 2017, p. 60-65). José de Almeida Maciel escreveu no jornal “a voz de Pesqueira” em 1948: “Em Cimbres os caboclos remanescentes dos Xucurus, em indumentária semelhante a primitiva, dançam o ‘toré’ nas tradicionais festas da padroeira e de S. Miguel”.³

Nos anos 1970 o Toré era dançado na Serra do Ororubá em Cimbres, por índios vindos das aldeias Cana Brava, Brejinho, Caípe e Sucupira. E relatou o falecido Cacique José Pereira de Araújo, conhecido como “Zé Pereira” que umas 30 pessoas dançava o Toré em Cimbres (OLIVEIRA, 2009, p.142) durante os festejos anuais no São João e na Festa de Nossa Senhora das Montanhas, chamada pelos indígenas de “Mãe Tamain”.

Embora, como citou em seu Relatório o sertanista do SPI Cícero Cavalcanti, os índios eram perseguidos pela polícia em razão da prática do Toré, sendo acusados de “catimbozeiros”. E por esse motivo dançavam o Toré e bebiam a Jurema às escondidas, com o acesso para poucos índios. A esse respeito relatou o indígena José Barbosa dos Santos, conhecido como “Zé de Santa”:

Eu fui reaprender a minha história com meu pai. Ele dizia pra gente que os avós dele, os bisavós dele, deixaram de dançar o ritual por conta das ameaças que tinha da polícia de Pesqueira, da Justiça de Pesqueira e dos fazendeiros que estavam entrando dentro das áreas. Não podia ver um ritual que aí ameaçava os índios (apud, OLIVEIRA, 2009, p.142-143).

O Toré, portanto, foi registado por vários observadores, fossem religiosos, jornalistas, folcloristas, pesquisadores autodidatas, como dançado pelos Xukuru e enquanto uma afirmação da identidade indígena na Serra do Ororubá. Embora tenham ocorrido perseguições aos indígenas, estes permaneceram dançando o Toré nas festas religiosas anualmente em Cimbres, atual Aldeia Vila de Cimbres, que foi o centro da colonização portuguesa e da atuação dos missionários católicos romanos naquela região:

O Toré Xukuru possui dois formatos. O primeiro formato é circular e espiralado e se realiza aos sábados e domingos, nas clareiras abertas nas matas. Um pequeno grupo de homens coloca-se à frente do círculo, seguido de outros homens, mulheres e crianças, em ordem aleatória, em fila indiana. O segundo

³“A voz de Pesqueira”. Pesqueira, 28/11/1948, p.4.

formato pode ser observado apenas nas festas de São João e de Mãe Tamain. É realizado em frente à Igreja na Vila de Cimbres e seu formato é em “S”, subindo o enladeirado da Igreja, zigzagueando até a sua porta (NEVES, 2005, p.134).



Figura 5 - Toré na Vila de Cimbres em 2005
Foto Edson Silva, 2017

O Toré no Território Xukuru do Ororubá é realizado em diferentes momentos, espaços e com vários e semelhantes significados, como apresentaremos em seguida. Desde o Toré dançado anualmente nos festejos na Aldeia Vila de Cimbres aos terreiros em diversas aldeias no território indígena. Em determinadas ocasiões são usadas vestimentas e adereços específicos pelos participantes:

Os Xukuru, durante o Toré, e, em ocasiões especiais como as festas de Reis, São João e Mãe Tamain, utilizam uma vestimenta tradicional, chamada de Tacó ou fardamento. É confeccionada de palha de milho e composta de saíote, gola, braçadeiras para ambos os braços e tornozeleiras para as pernas. Atualmente só uns poucos Xukuru usam a palha de milho. A maioria confecciona sua roupa de palha de coqueiro, sem a gola e as braçadeiras. Além da farda, os Xukuru usam a barretina, que é um adorno para a cabeça, feito de palha de coqueiro, muitas vezes enfeitado com flores. Atualmente, os Xukuru usam também um cocar feito de pena de pássaros. O próprio Cacique usa um cocar que Chicão ganhou em suas viagens e que foi deixado de herança para Marcos (NEVES, 2005, p. 137).

O Toré Xukuru do Ororubá tem uma lógica e uma organização, com personagens próprios durante a execução:

Os principais atores do Toré Xukuru são o Bacurau, o Mestre de Gaita e o Pajé. O Bacurau, também chamado de “puxador” é o nome adotado pelos Xukuru para o responsável pela escolha de cada canção de Toré executada. Este sempre fica à frente, com o maracá na mão, marcando o ritmo e iniciando as canções. Outros “puxadores” o acompanham e alguns também

portam o maracá. Os demais, tanto homens, como mulheres ou crianças, acompanham esse primeiro grupo em fila (NEVES, 2005, p. 137-138).

3.2. Momentos, espaços onde é realizado e significados do Toré

Uma pesquisadora descreveu os espaços onde são realizados o Toré pelos índios Xukuru do Ororubá, após o processo de reconhecimento do direito as terras que foram demarcadas:

A partir do momento em que começou a desintrusão da terra indígena, os Xukuru construíram terreiros sagrados para as performances do Toré. O terreiro é uma clareira aberta na mata. Normalmente, algumas árvores altas e de tronco fino compõem o cenário. No centro dessa área é construída uma espécie de cabana de orações, feita de palha de coqueiro, ou uma gruta, feita de pedras, chamadas de Peji ou trapiche, pelos Xukuru. Nelas se colocam panelas de barro com uma bebida feita da árvore jurema, algumas velas acesas e muitas flores que enfeitam o local (NEVES, 2005, p.132).

E também citou as formas como é dançado o Toré em diferentes espaços e momentos, seja nos terreiros nas aldeias, seja nos festejos anuais na Aldeia Vila de Cimbres:

O Toré Xukuru possui dois formatos. O primeiro formato é circular e espiralado e se realiza aos sábados e domingos, nas clareiras abertas nas matas. Um pequeno grupo de homens coloca-se à frente do círculo, seguido de outros homens, mulheres e crianças, em ordem aleatória, em fila indiana. O segundo formato pode ser observado apenas nas festas de São João e de Mãe Tamain. É realizado em frente à Igreja na Vila de Cimbres e seu formato é em "S", subindo o enladeiraado da Igreja, zigue-zagueando até a sua porta (NEVES, 2005, p.134).

Além de velas acesas, os indígenas no ritual usam a bebida feita da jurema, compartilhada por todos os presentes durante o Toré:

Alguns Xukuru, na medida em que chegam para o Toré, trazem velas que são acesas, dentro do Peji. Eles se ajoelham, ascendem as velas e rezam. Além das velas, é colocada, dentro ou ao lado do Peji, uma panela de barro com a jurema, planta considerada sagrada e mágica. Das suas cascas, raízes ou folhas é feita uma bebida com propriedades alucinógenas. Embora não se neguem os efeitos farmacológicos decorrentes da ingestão da bebida jurema, para que esta funcione é necessário que seja compartilhada, induzida culturalmente, possuindo assim um forte componente simbólico (NEVES, 2005, p.135).

Ao ser perguntado sobre o que era o Toré, o índio Iran Ordônio, uma reconhecida liderança da agricultura orgânica Xukuru do Ororubá vinculada a religião

indígena no Terreiro da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas, citou a pluralidade de significados:

Ao mesmo tempo que ele é a religião, ele é o ritual. Mas, pode também não necessariamente ser o ritual; mas, para algumas pessoas pode ser diversão, é o lazer, é a brincadeira... Na brincadeira, mas tem essa parte mais, mais gostosa de se relacionar com as pessoas. Mas, tem a parte mais séria de se concentrar e buscar essa relação com o sagrado. Então tem vários significados, né?!

O entrevistado também citou elementos, a organização e os personagens presentes no Toré, como uma prática, apesar das mudanças, de longa data entre os Xukuru do Ororubá:

O Toré é dançado tradicionalmente ao som do membi. Antes do maracá e do cantar ele era dançado com o membi marcando o ponto, a pisada sendo marcada pela jupago. Então tinha dois elementos importantes, a gaita, o mestre gaiteiro e o bacurau. Num sei nem se era bacurau na pepoca. Mas, a pessoa que ao invés de cantar, marca a pisada, marca o ritmo com a jupago. Então, ele é manifestado dessa forma e também sendo cantado com o maracá. Com os maracás, cantando, né? É frequentemente, geralmente dois a dois. A gente observa que em Xukuru tem uma cultura de os homens ir na frente. As mulheres ir atrás. Ou seja, as pareias. As primeiras pareias são de homens, vez em quando tem uma mulher lá. Mas, é uma, umas quatro, cinco pareias de homens. As mulheres, os velhos e as velhas com os filhos, com as crianças vão atrás, né? Mas, tradicionalmente é isso.

A chamada pelo entrevistado “jupago” ou como outros indígenas Xukuru denominam “o jupago”, foi descrito por uma pesquisadora como “uma espécie de cajado, com uma raiz em formato de bola em sua base. Segundo os Xukuru, o Jupago é tradicionalmente feito da madeira de uma árvore chamada ‘candeeiro’ que, antigamente havia em abundância na região” (NEVES, 2005, p. 134), mas na atualidade é escassa. Os indígenas afirmam que a madeira deve ser cortada em noite de lua cheia, pois do contrário irá rachar. Afirmam também que no passado muito longínquo foi usado como uma arma letal direcionada para a cabeça do “branco”, o português colonizador. O “bacurau” é que lidera o Toré, puxa a fila dos que dançam, segurando o Jupago na altura do peito. Ver foto acima “Toré na Vila de Cimbres”.

Um pesquisador a partir de entrevistas com indígenas Xukuru do Ororubá, constatou que o Toré era dançado em vários lugares e ocasiões na Serra do Ororubá. Sobre o assunto, o índio José Gonçalves da Silva, conhecido como “Zé Cioba”, relatou: “Eram festas de casamento, novenas. Dançavam forró, samba de coco

também e Toré muito! Dancei muito Toré! Em Caldeirão, Cana Brava, Jitó, Trincheira” (apud, SILVA, 2017, p.167).

O Toré é amplamente dançado pelos índios Xukuru do Ororubá:

Os Xukuru dançam o Toré nas festas (Reis, São João, Tamain, casamentos, etc.), em atos públicos, enterros, retomadas, ou nos finais de semana, nas aldeias. Cada performance de Toré envolve motivações coletivas, mas também expressam motivações individuais para a realização do ritual. O Toré pode ser apreciado por um estranho sem que se perceba a natureza das motivações coletivas, e menos ainda as individuais (NEVES, 2005, p.147).

A mudança na situação que possibilitou amplamente a prática do Toré em vários lugares na Serra do Ororubá, ocorreu a partir de fins da década de 1980:

[...] quando a dança passou a figurar com estratégia de valorização étnica. Logo após a promulgação da Constituição, o então Cacique Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru, começou a visitar as aldeias na intenção de agregar um maior número de pessoas na mobilização pela terra. Além de explicar os novos direitos garantidos pela Carta Magna, estimulava a realização do Toré em aldeia que já tinha essa prática estabelecida, mostrando que agora podiam executar o rito de seus antepassados sem medo (OLIVEIRA, 2009, p.143-144).

O Toré passou então a ser praticado nas reuniões nas aldeias, como forma de afirmar a identidade e os direitos indígenas, sobretudo as terras na época invadidas por fazendeiros.

E assim:

Neste momento de conflito, o componente religioso, representado principalmente através do Toré e da Pajelança, adquire papel fundamental para os Xukuru, sendo diversas as manifestações reelaboradas em seus significados como afirmações étnicas (OLIVEIRA, 2009, p.149).

. Após as retomadas das terras, por meio de ocupações das fazendas pelos Xukuru do Ororubá, foram sendo implantados terreiros, os chamados “espaços sagrados” para Toré em vários lugares como Pedra d’Água, Sucupira, Pé-de-Serra. O Toré também foi dançado nas casas, como afirmou a índia Laurinda Barbosa dos Santo, conhecida por “Dona Santa”, moradora na Aldeia Caípe:

Nos terreiros. Quando não era no terreiro, era dentro de casa. Dançava muita gente, o pessoal conhecido do velho (o pai) e amigo da gente. Chegavam “Dá licença...”. E já iam entrando dançando! Já morreram todo esse pessoal, eram quem gostava muito do Toré, de dançar. E era muito amigo do povo daqui tudo! Tem uma parentela da gente para o lado de Cana Brava, já morreram tudo. Homem, mulher, menino. Não sei se tem alguém mais família nova para lá. Mas eu não conheço (apud, SILVA, 2017, p.173).

Na Aldeia Cana Brava, que após a Aldeia Vila de Cimbres sempre foi a mais habitada pelos Xukuru do Ororubá, o Toré era dançado em momentos festivos, reunindo os indígenas numa forma de afirmação da identidade como afirmou o índio Manoel Balbino da Silva, conhecido por “Mané Preto”:

O Toré toda a vida foi essa. O Toré a vida foi o Toré. O Toré deles aqui, toda a vida foi! Tanto lá na Vila, com aqui no terço da gente, toda a vida o Toré é o mesmo. Dançavam aqui por todo canto. Quando fazia uma repartição aqui, uma novena, uma coisa, às vezes tinha um terreiro aqui. Às vezes na época da fogueira de São João vinha um bocado de gente dançar Toré aqui, aqui em muitos cantos dançava Toré aqui. Alcancei, e toda vida existiu esse Toré, desde que sou nascido que existe esse Toré (apud, SILVA, 2017, p.175).

Portanto:

Os Xukuru dançavam o Toré apenas em Pedra d’Água e, na medida que adquirem terras, estabelecem outros terreiros de Toré. No entanto, a posse da terra pode explicar o aumento do número de terreiros, mas não explica a intensidade com que se realizam os rituais. Há, efetivamente, um conjunto de fatores, sejam materiais ou simbólicos que contribui para a proliferação de Torés e, principalmente, para que as mesmas pessoas participem de terreiros diferentes. Os Xukuru da Vila de Cimbres, onde os conflitos foram mais intensos, atualmente dançam o Toré, aos sábados, em Sucupira, mas também, aos domingos, na Vila de Cimbres, o que requer mais do que “obrigação”; requer uma motivação simbólica (NEVES, 2005, p.150).

A área da Pedra d’Água, onde existe uma mata como o mesmo nome, foi a primeira a ser retomada pelos Xukuru do Ororubá. O local sempre foi considerado sagrado pelos indígenas, pois era onde faziam às escondidas os rituais. E estava de posse da Prefeitura de Pesqueira que arrendara a agricultores vindo da Paraíba e que desmatavam. Por essa razão os indígenas decidiram retomar a área (SILVA, 2017).

Durante a ocupação da citada área, os indígenas dançavam o Toré, guiados pelo “Bacurau” que liderava a fila orientando a direção a ser seguida e pelo “gaiteiro” que tocava a flauta chamada pelos Xukuru do Ororubá de “mimbim”. Na ocasião os indígenas entoavam vários cantos (SOUZA, 1998, p.89):

Nas matas do Ororubá,
 nós índios não estamos sós.
 Nós a proteção
 do rei Jericó (bis).

Deus no céu,
os índios na terra (bis)
Vamos ver quem pode mais.
É Deus no céu (bis)

Meu papagaio teu canto é bonito,
tem um ferro onde dormir (bis).
Eh, eh, eh,eh, Orubá
tem um reinado encantado (bis).
Oi pisa, pisa, pisa em quero pisar
no terreiro dos índios do Ororubá (bis).

Orubá desceu a Serra,
todo vestido de pena(bis).
Ele foi, mas ele é,
é o rei da jurema.

A Mata da Pedra d'Água em boa parte estar situada no sopé da Pedra do Rei do Ororubá. Esta uma montanha formada por enorme uma pedra, onde contíguo localiza-se o Terreiro da Pedra d'Água. Todo o complexo local, a Mata, a Pedra e o Terreiro são considerados sagrado pelos indígenas Xukuru do Ororubá, pois trata-se de um reino encantado, morada dos Encantados. No centro do Terreiro, uma clareira na parte mais alta mata serrana, está localizado o "peji". Uma pequena cabana de palha com um recipiente contendo jurema e muitas vela acessas. Onde é realizado anualmente no dia 6 de janeiro a Festa do Rei do Ororubá. Na ocasião é dançado o Toré com a participação do Cacique, o Pajé, lideranças religiosas e índios vindos das diversas aldeias no Território Xukuru do Ororubá. É uma grande festa aberta também a participação de não índios, convidados e visitantes.



Figura 6 - Mata na Aldeia Pedra d' Água
Foto Edson Silva, 2017.

O Toré geralmente inicia por volta das nove horas. Próximo ao meio dia o Cacique, o Pajé e lideranças religiosas, diversos índios e alguns não índios apenas se convidados, dirigem-se a parte mais alta da Pedra do Rei do Ororubá, onde são realizadas cerimônias religiosas que duram mais de uma hora. De volta ao Terreiro o Cacique faz um discurso em geral abordando a história e o momento político. Findo o discurso, volta-se a dançar o Toré para após mais um tempo encerrar a festa e todos retornam aos lugares de origens.



Figura 7 - Terreiro da Aldeia Pedra d' Água
Foto: Constantino Melo, 2017

Um pesquisador afirmou a existência de uma “topografia religiosa” para o ritual sagrado na Aldeia Pedra d’ Água que assim descreveu:

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 (MELO, 2019, p. 64).



Figura 8 - “A Pedra do Rei” na Aldeia Pedra d’ Água
Foto: Constantino de Melo, 2017.

Portanto, além dos festejos anuais no São João e na Festa de Nossa Senhora das Montanhas realizadas na Aldeia Vila de Cimbres, o Toré é dançado na Festa do Rei Orubá no Terreiro da Aldeia Pedra d’Água.



Figura 9 - Terreiro na Aldeia Pedra d’ Água, Festa das Crianças
Foto: Constantino Melo, 2017

É também regularmente dançado na festa das crianças, os “curumins”, no dia 12 de outubro a partir da década de 1990 também no Terreiro da Aldeia Pedra d’Água.

Existem outros Terreiros para dançar o Toré no Território Xukuru do Ororubá. No Terreiro da Aldeia Sucupira, o Toré ocorre nos sábados às tardes e também com a participação de índios habitantes na próxima Aldeia Vila de Cimbres. Embora em 2005 tenha sido aberto um terreiro na Aldeia Vila de Cimbres (MELO, 2019. p. 118-119).



Figura 10 - Terreiro na Aldeia Sucupira
Foto: Constantino Melo, 2017

Sobre a organização dos terreiros como espaços sagrados sobre a orientação do Pajé Xukuru do Ororubá, um pesquisador escreveu:

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” (MELO, 2019, p.119).

Nos terreiros do Toré é usada a bebida da jurema no culto aos Encantados, ou os “Encantos de luz”, entidades espirituais do mundo religioso dos indígenas.



Figura 11 - Jurema Preta no território Xukuru do Ororubá
Foto: Constantino Melo, 2017

Um dos “pontos”, cantado para Jurema é:

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

E existe um preparo específico para a bebida da jurema entre os índios Xukuru do Ororubá:

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 (MELO, 2019, p.124).

Sobre o sentido dos Xukuru do Ororubá beber a jurema, escreveu uma pesquisadora:

Para os Xukuru tanto a árvore quanto a bebida de jurema se revestem de aspectos sagrados. Ao final de uma tarde de Toré, bebe-se a jurema, usando-se uma única cuia, feita de quenga de coco também chamada de coité. A jurema é a bebida sagrada dos encantados, ao mesmo tempo em que transmite a ideia de pertença ao grupo. Todos que assistirem ou participarem do ritual podem beber jurema, no encerramento do Toré (NEVES, 2005, p.136).

O Terreiro da Boa Vista estar localizado na Aldeia Couro Dantas, na estrada para a Aldeia Vila de Cimbres. Relatam índios mais idosos que esse Terreiro existiu no passado, sendo posteriormente desativado. Considerado um local de moradas dos Encantados, sob a orientação do Pajé o Terreiro foi reativado em 2012 (MELO, 2019, p. 232-233).

Situado em clareira na mata próxima as casas. No local também anualmente no mês de janeiro vem ocorrendo o Encontro de Sábios Xukuru do Ororubá. Uma iniciativa promovida pelo índio Iram Ordônio, engenheiro agrônomo, um pesquisador, praticante e grande incentivador de uma agricultura orgânica naquele espaço, que reúne indígenas agricultores para trocas de conhecimentos sobre as previsões de chuvas para o ano, a partilha de sementes antigas diversas que foram resgatadas do esquecimento, como também sobre as técnicas tradicionais de plantio, acompanhamento e colheita. Tudo isso relacionado a uma perspectiva do sagrado, do religioso, uma “agricultura dos Encantados” Xukuru do Ororubá.



Figura 12 - Terreiro da Boa Vista
Foto: Constantino Melo, 2017

O Terreiro que é organizado pelo “Coletivo do Terreiro da Boa Vista”, com intensa e decisiva participação das mulheres no “Coletivo de Mulheres do Terreiro da Boa Vista”, faz parte de um “complexo religioso” incluindo também a Barraca do Bem-Viver, um ponto de apoio para os índios que se dirigem caminhando anualmente aos

festejos na Aldeia Vila de Cimbres; a Casa das Sementes e uma sementeira para cultivo e distribuição de sementes destinadas ao plantio para conservação da “Natureza Sagrada”, pois as matas são as moradas dos Encantados.

O “complexo religioso” na estrada de acesso ao Terreiro da Boa Vista é composto ainda pela “Área de Apresentação” onde existem “duas construções nomeadas de ‘Pontos de Força’”. São espaços sagrados que contém estruturas de barro e palha, pejis, para serem utilizados no acender de luz (velas) para devoção aos “Encantados” pedindo-lhes bênçãos e proteção” (MELO, 2019, p. 248). Afora o “Xeker Jetí” a chamada “Casa da Cura” uma estrutura circular de barro e coberta de palhas construída em 2016. E também uma cabana de palha na base da Laje dos Caboclos, uma enorme pedra próxima, espaço sagrado onde são cultuados os Encantados (MELO, 2019, p.258-259).

3.3. A importância do Toré para os Xukuru do Ororubá

Durante a pesquisa, além das observações participantes, realizamos diversas entrevistas com indígena Xukuru do Ororubá sobre a importância do Toré. O índio Manoel Tenório de Lima, conhecido como Tuxá do Artesanato, entrevistado na Aldeia Lagoa onde mora, ao ser indagado sobre o assunto afirmou:

O Toré para nós é um tipo de religião. Uma cultura quem vem de geração para geração. E tradição também. Porque isso aí é um tipo de organização do nosso povo. Reúne todos todas as comunidades no ano todo para dançar o tradicional Toré na Vila de Cimbres, tem a queima da fogueira. Isso já vem desde 86 e é esse ritmo.

Em suas reflexões ao ser questionado sobre a importância do Toré, o indígena Iran Ordônio acentuou a dimensão religiosa de forma detalhada:

Há uma grande discussão: nem todo Toré é ritual. Nem todo ritual é Toré. Mas, no meu caso é. Por exemplo, vai ter uma manifestação em Recife, vamos barrar a BR e tal, como aconteceu agora. Teve o Toré. Passa a ser um ritual, porque independente do sentimento da pessoa está ligada a questão da alegria, da diversão, da brincadeira e tal. Mas, começou a cantar, você começa a invocar. Trazer o mundo dos Encantados para aquele ambiente, então ele é um ritual. Balançar o maracá é ritual, pisar o pé é ritual. Cantar é ritual. Então tem vários elementos do ritual. Então o Toré na realidade é um grande ritual.

Para o entrevistado o Toré também possui um caráter pedagógico para a formação política e relações do bem viver com “reciprocidade, solidariedade”. No aprendizado da “Escutar, ajudar e partilhar”, pois:

E no Toré isso acontece. Acontece com as pessoas e acontece das pessoas com a Natureza, e das pessoas com os Encantados. Então na realidade é uma grande escola. É como se fosse uma grande sala de aula ali. Então vejo como um espaço de formação extremamente importante.

Um aprendizado, relatado pelos indígenas que conviveram com o Cacique “Xicão”, a exemplo do ocorrido nas ações de retomadas das terras invadidas e em posse dos fazendeiros:

Eu aprendi isso quando o pessoal começava a contar a trajetória de “Xicão” Xukuru pra fazer uma retomada, pra fazer uma viagem. Pra fazer qualquer movimento: Terreiro, Toré e discurso. Formação política, né? Ouvir das pessoas também, montar estratégias. Então eram várias reuniões. Toré-reunião e reunião-Toré que se confundia, né? O Toré-reunião e reunião-Toré é a mesma, era e mesma coisa. Então vejo essa importância de formar. Formar pra quê? Formar pra exercer a cidadania Xukuru. Porque num é só cantar, num é só cantar, num é só dançar. Mas, você manifestar sua fé, sua crença e a materialização desse plano de vida.

Dona Zenilda, viúva do Cacique “Xicão” e chamada a “Mãe do povo Xukuru do Ororubá, quando foi questionada sobre o Toré afirmou:” O Toré para nós índios é uma dança religiosa. Uma dança muito sagrada, porque os cantos do Toré é a Natureza que nos ensina. Então é fortaleza da nossa luta. É nossas orações nos momentos que estamos dançando o Toré”.

Reconhecida liderança política e também religiosa, a entrevistada enfatizou a importância da dimensão religiosa do Toré, no culto aos Encantados que são os antepassados:

Por conta da força que nos traz. É a renovação da nossa força no momento que a gente tá dançando o ritual. É concentrado na natureza sagrada, concentrado nos nossos antepassados, que são nossos Encantados. E é um momento de ele estar junto conosco. É um momento de chamar eles pra se aproximar, no momento da oração.

Prossigui a entrevista citando os lugares, o significado e os momentos, como a Festa do Rei Orubá em janeiro, quando o Toré é realizado pelos Xukuru do Ororubá:

O nosso Toré ele é sempre dançado nas matas, nos terreiros. Nos terreiros que tem nas matas e nos momentos das nossas festividades. Como o Dia de Reis, São João na Vila de Cimbres, dia de Nossa Senhora das Montanhas, né? Então é o momento mais forte que reúne todo povo pra nós dançar nosso Toré. Em círculo, um atrás do outro, balançando as maracas que o instrumento de dança. E tem também o jupago que bate no chão e faz o acompanhamento da pisada do Toré.

A entrevistada também tratou dos significados do “membali”, a flauta tocada durante o Toré e as relações com o “bacurau” que lidera a fila da dança. Bem como o tradicional lugar das mulheres e dos homens no ritual:

O membi é um instrumento dos nossos antepassados que nem todo mundo toca o membi, é preciso ter dom. balançar maraca é fácil, mas pisar com o ritmo o jupago, mas o membi, ele é ... Um instrumento de... Que é um mistério, num é? Só sabe quem toca. Num é todo mundo que tem o dom de tocar o membi! Por isso que nem mulher toca o membi e nem puxa o ritual do membi, que é aquele, é o que chama o bacurau que puxa o ritual do membi. Nem mulheres pode fazer esse trabalho, só os homens. Agora, pra dançar o ritual do membi, pode dançar. Mulheres pode dançar, mas pra tocar e puxar a frente desse ritual só os homens.

Sobre as interdições para as mulheres não participarem do Toré, foram ouvidos entrevistados a respeito do assunto. Ao ser questionada porque antigamente só os homens podiam dançar o Toré, a índia Maria de Lourdes afirmou: “Porque as mulheres nos tempos de menstruações era considerado como se o corpo tivesse aberto, e então qualquer mas que viesse podia pegar nas mulheres, aí por isso não era permitido que as mulheres dançassem o Toré junto com os homens”.

E ao ser questionado sobre a razão das restrições porque mulheres não participam no ritual do Toré realizado anualmente na Aldeia Vila de Cimbres, o indígena Adilson Barbosa Henrique, conhecido como “Bibi, o poeta das aldeias” narrou:

É bem relativo à versão que eu escuto. Mas, nem todo tempo a mulher estar para dançar. Eles, ou seja, ela está naqueles dias de TPM, e sangue não transmite coisa boa, por isso que não é permitido. Porque se uma for dançar a outra vai querer também, avalie já vem desde os antepassados a mulher já por estar naqueles dias não é legal para ela. Não pode participar desse momento. Ela fica ali observando que também não deixa de estar passando força com pensamento positivo para aqueles que estão dançando.

Ao ser entrevistado Pedro Rodrigues Bispo, conhecido como “Seu Zequinha”, o Pajé Xukuru do Ororubá, apesar de resposta curtas, afirmou sobre a importância e significado do Toré: “Porque é um tipo de uma oração que nos tamo dançando o Toré

com fé em Tupã e em Tamain. E nós somos validos com aquelas paradinhas. Nós. Vocês não! Que vocês num sabe o que é isso!”.

E quando perguntado sobre o tempo em que o Toré foi proibido pelos fazendeiros invasores nas terras indígenas, negando a identidade indígena, chamando-os de “cabocos”, relatou:

É porque eles achava que o índio... deixando uma conversa pela outra, acabaram o nome de índio e chamava de caboco, porque a palavra índio é pesada, é forte, a palavra índio. Aí eles achava que acabando com o Toré, acabava com a nação índia. E quase acaba mesmo! Foi. Aí hoje não, Graças a Deus, primeiramente a Tupã, o pai eterno e a Tamain, hoje nós dança aonde nós quer e aonde der! Adonde nós quer dançar!

O Pajé é a pessoa mais importante nos rituais religiosos praticados pelos Xukuru do Ororubá. “Seu Zequinha” há mais de 40 anos é quem reconhecidamente pelos indígenas exerce essa função, exercendo poder até sobre o Cacique:

O Pajé é o principal mediador no sistema cosmológico Xukuru. Ele responde não apenas pelo aspecto sagrado, mas também participa das decisões políticas, da organização social e principalmente da cura. O Pajé detém um poder que se estende, além dos domínios físicos, mas que atua primordialmente na esfera humana; um poder que precede inclusive ao poder do próprio Cacique. Nenhuma decisão é tomada sem o consentimento das forças da natureza que se expressam através do Pajé (NEVES, 2005, p.140).

Embora existam lideranças religiosas nos terreiros de Toré nas diversas aldeias no território indígena e ocorrendo estreitas vinculações entre o religioso e a dimensão da organização política. O Pajé mesmo por razões de saúde na família morando na área urbana de Pesqueira, circula nos terreiros e é comum vê-lo na Assembleia Xukuru do Ororubá, nas mobilizações e atos públicos promovidos pelos índios, nos rituais e festejos anuais na Aldeia Vila de Cimbres, como também na Festa do Rei Urubá na Aldeia Pedra d’Água. São características da função do Pajé:

Essas características fazem do Pajé Xukuru um indivíduo especial, mesmo quando não está realizando pajelança. Ele possui poder, perante os outros Xukuru, que pode ser o de cura ou de conselheiro do grupo. Entre os Xukuru, nenhuma decisão importante é tomada sem o consentimento de Seu Zequinha (NEVES, 2005, p.141).

Como constatamos várias vezes, o Toré ocorre em diferentes momentos nas diversas aldeias e a participação com bastante alegria dos índios, que também buscam sintonia com a dimensão religiosa no acesso aos Encantados,

O aumento do número de terreiros onde se dança o Toré faz com que nem sempre todos participem, ao mesmo tempo. As pessoas escolhem, quando e onde desejam “brincar o Toré”. O importante para eles é que todos os Xukuru devem cumprir a obrigação ritual de participar do Toré com uma certa frequência. São homens e mulheres que dançam e recebem os “encantos de luz”. Alguns espíritos chegam a falar, dão conselhos e abençoam as lideranças; outros incorporam em silêncio e assim permanecem por todo o ritual e, por fim, alguns emitem apenas esturros esporádicos. Participam do ritual, além dos homens e mulheres, as crianças, que, quando ainda não andam, são levadas no colo pelas mães para o Toré. Quando aprendem a andar, participam do Toré, por conta própria, apenas acompanhadas dos parentes (NEVES, 2005, p.142).

Numa descrição sobre o Toré na Aldeia Vila de Cimbres, foi apresentado o espaço e a mobilização das pessoas quando se dirigiam para o Terreiro onde seria realizado o ritual:

O local onde a performance do Toré se realiza é uma clareira em chão de terra batida. O espaço é menor do que o terreiro de Sucupira e de Pedra D'água. Possui algumas pedras achatadas ao redor do centro do terreiro. Os Xukuru chamam essas pedras de “laje”, e nelas as pessoas se sentam para assistir ou descansar, quando não estão dançando o Toré. As pessoas seguem pela estrada, conversando em grupos. Notei que os Xukuru não seguem ordenadamente ao local do Toré. Cada grupo de três ou quatro pessoas se dirige para o terreiro, de acordo com suas disposições. Todos sabem que o início é às três horas da tarde, mas chegam vagarosamente apenas para assistir ou para “dançar um torezinho” (NEVES, 2005, p.143).

A expressão “brincar um torezinho” ainda que não pareça significa compromisso com o ritual que tem dimensões religiosas:

Os Xukuru dançam o Toré nas festas (Reis, São João, Tamain, casamentos, etc.), em atos públicos, enterros, retomadas, ou nos finais de semana, nas aldeias. Cada performance de Toré envolve motivações coletivas, mas também expressam motivações individuais para a realização do ritual. O Toré pode ser apreciado por um estranho sem que se perceba a natureza das motivações coletivas, e menos ainda as individuais. Os Xukuru chamam o Toré de ritual, e sempre dizem que vão “brincar um torezinho”. No entanto, essa expressão é carregada de compromisso (NEVES, 2005, p.147).

A participação no Toré além de irmanar os habitantes locais e os mais distantes também presentes, confere um sentimento de identidade a partir do culto aos

Encantados e uma memória coletiva que vincula aos antepassados, as mobilizações pelos direitos, especificamente pela demarcação das terras.



Figura 13 - Terreiro na Aldeia Vila de Cimbres
Foto: Constantino Melo, 2016

O indígena conhecido “Zé Leite”, morador na Aldeia Guarda, vizinha a Aldeia Vila de Cimbres durante entrevista, em respostas elaboradas de uma pessoa bem letrada, referiu-se ao Toré como um “conjunto de crenças” para afirmação da identidade dos indígenas:

O Toré faz parte da minha via. É parte de um conjunto mais amplo de crenças que, muito provavelmente, pode vir a ser agrupados num ritual comum aos povos indígenas no Nordeste. O Toré representa um símbolo de união e de etnicidade, fornecendo elementos ideológicos de unidade, fonte de legitimação.

O entrevistado ressaltou a importância do Toré a partir de uma dimensão “cósmica” e para a resistência: “Ele representa o caminho para despertar a consciência cósmica para a paz, além de ser símbolo de resistência do povo Xukuru do Ororubá”. Afirmando que o Toré também é dançado na Festa de Nossa Senhora das Graças, onde na Aldeia Guarda existe um santuário que recebe muitoromeiros vindo de várias regiões de Pernambuco e até de outros estados. Todavia, se tratando

de uma festa religiosa com menor participação dos indígenas Xukuru do Ororubá (QUERETTE, 2007).



Figura 14 - Terreiro na Aldeia Guarda
Foto: Constantino Melo, 2017

O mesmo entrevistado ao comentar como era dançado o Toré, acentuou a “defumação” dos espaços para os “Encantados” onde o ritual é realizado:

Tem início com a concentração de pessoas nas imediações do Terreiro e no recinto onde principia à defumação. Que em seguida se estenderá ao Terreiro. Prosseguem os trabalhos de limpeza, comandados pelo Pajé. Quando então, os Encantados, são convidados a participar. Inicia os cantos e as danças. A fila serpenteia pelo Terreiro em movimentos elaborados à medida em que os toantes se sucedem. Intensificando o movimento dos participantes, até o clímax que sobrevém com a chegada dos Encantados.

Conhecido como “Nêgo” o índio Edízio Menezes da Silva, morando na área urbana no Bairro Pedra Redonda, cidade de Pesqueira, assim como outros indígenas na cidade, desloca-se ao Território para participar do Toré. Ao ser perguntado sobre o que era o Toré, ressaltou as várias nuances dos significados do Toré, mas enfatizando a dimensão religiosa:

É a nossa religião e também um ritual que une danças, luta e brincadeira. Durante o ritual, que pode durar várias horas, esse dançador materializa os seres espirituais, os Encantados. É regido por uma música que é cantada apenas por um cantador ou cantadora e acompanhado pelos gritos ritmados dos participantes.

Para o entrevistado a importância do Toré possui uma dimensão pessoal, subjetiva; “É dançado para mim no momento de precisão, festas, doenças e uma graça que é possível alcançar. Só ele que nos dá”.

Profundo conhecedor de plantas medicinais, José Valdeci de Lima, conhecido por “Zé de Otília” é artesão e professor de notório saber, lecionando Artes na Educação Escolar Indígena na escola pública estadual na Aldeia Vila de Cimbres. Quando foi questionado sobre o que era o Toré, referiu-se a “práticas secretas” e ressaltou a importância da Natureza na prática do ritual:

O Toré é para os Xukuru do Ororubá uma dança que compreende também práticas religiosas secretas, às quais só nós tem acesso. Pode ser praticadas ou celebradas com função religiosa, de penitência, resgate dos antepassados e relação com a Natureza. A mais antiga noção de espírito vem da natureza. As culturas que se formaram com a Natureza, desenvolveram uma espiritualidade e uma visão de espírito e integração. Denominado de “espírito de Trovão”. Tupã é o grande criador dos céus, da Terra e dos mares, bem como do mundo, animais e plantas.

Sobre a importância do Toré acentuou a dimensão de comunicação com os Encantados: “A importância do Toré é a comunicação com os encantos ou Encantados, que vivem no reino dos Encantados. É uma forma, não apenas a cultura, a magia e a mística da comunidade, mas também da conquista do seu espaço”.

Enfatizando os momentos, os participantes e as formas da dança quando realizada em diferentes espaços;

É dançado nas nossas festas, nas mobilizações pela posse da terra, nas escolas quando somos convidados, nos protestos, etc. o Toré é dançado ao ar livre por homens e mulheres que, aos pares, formam um grande círculo que gira em torno do centro. Cada par ao acompanhar os movimentos, gira em torno de si próprio. Pisando fortemente o solo, marcando o ritmo da dança. Acompanhado por maracás, gaita e pela voz dos dançarinos.

O Padre Francisco Bispo da Silva, conhecido como “Pe. Francisco” atuou por muitos anos e até recentemente como pároco no Território indígena, onde existem muitas capelas. E celebrando também regularmente na matriz da Igreja Católica Romana localizada na Aldeia Vila de Cimbres. Os templos católicos romanos existentes na terra indígena, resulta das influências das missões desde o período inicial da colonização portuguesa naquela região, quando os índios vivenciaram a catequese a partir de meados do Século XVII.

Todavia, é importante ressaltar que atuação da Igreja Romana entre os índios passou por muitas transformações. Sobretudo a partir da década de 1980 com criação do Conselho Indigenista Missionário/CIMI do qual o religioso é membro, com ações solidárias as mobilizações dos indígenas pela demarcação das terras, conquistas e garantias de direitos. E ainda uma atitude de respeito, apoio e diálogos com as expressões sociorreligiosas dos povos indígenas em todas as regiões do Brasil.

O religioso ao ser entrevistado, destacou a organização dos Xukuru do Ororubá em vários níveis, a exemplo dos professores e as formas de aprendizados dos indígenas, as mobilizações pela saúde de qualidade e o enfrentamento aos preconceitos e discriminações dos não índios habitantes na área urbana de Pesqueira. Acentuou também os esforços dos indígenas para a gestão territorial, a considerável produção agrícola a partir da conquista das terras. Produção que é vendida pelos índios diretamente aos consumidores, sem intermediários, gerando recursos para os indígenas adquirirem itens que não produzem.

Ao tratar sobre as celebrações religiosas indígenas, o Pe. Francisco afirmou que busca incorporar aspectos das expressões religiosas indígenas:

O povo Xukuru tem seus rituais religiosos, próprios da cultura desse povo. Eu, como Padre, realizo as celebrações conforme os ritos da Igreja Católica Romana, no entanto, procuro, inculturar alguns cânticos do Toré nos rituais católicos. No entanto, tudo ocorre de forma natural, quando os índios fazem devoção aos santos católicos em seus rituais, e associa na Missa, cantos e devoções da mística indígena. Associam Nossa Senhora a Mãe Tamain e são muitos católicos, devotos. Batizam os filhos e se casam na Igreja. Em todas as linhas do Toré eles fazem mediante orações da Igreja Católica.

Quando questionado como os Xukuru do Ororubá viviam sua religião, o sacerdote citou os vários momentos em que os indígenas evidenciam as expressões religiosas:

Dançam o Toré todos os sábados e nas maiores festas do povo. Realizam seus rituais tradicionais. No dia 6 de janeiro fazem o ritual na Pedra do Reino, onde fazem suas orações, oferecem oferendas e dançam; nos dias 17 a 20 de maio fazem sua assembleia anual culminando com um ato religioso, a Missa no local onde “plantaram” o Cacique “Xicão”, no cemitério na mata sagrada. E à tarde fazem uma caminhada até a cidade de Pesqueira. Fazem um ato político no local onde mataram o Cacique “Xicão”, como forma de afirmação que “Xicão” está vivo em cada um deles.

Prosseguiu relatando os momentos religiosos vivenciados pelo povo Xukuru do Ororubá,

Dia 23 de junho fazem a busca da lenha para São João e passam o dia nos rituais sagrados do povo. De madrugada a caminhada até a casa de “Mãe Tamain”, à tarde a busca da lenha com participação de todas as lideranças, Pajé e Cacique e agora o reforço do Bispo da Diocese de Pesqueira que tem ido buscar lenha e participar dos rituais. Abrindo os festejos da festa de “Mãe Tamain”; meia noite vão à Pedra do Conselho”, onde se escuta os Encantados. E os mais velhos aconselham os mais jovens; e, na madrugada do dia 24, as quatro horas o ritual na frente da Igreja, encerrando as obrigações daquele dia.

E continuou tratando da participação dos índios na festa de “Tamain”, realizada anualmente na Aldeia Vila de Cimbres:

Dias 1 fazem a busca da lenha para “Mãe Tamain” na parte da tarde e rituais no Salão São Miguel. E participam à noite da Missa. Na madrugada do dia 2 de julho os índios saem a pé de suas aldeias até a igreja de “Mãe Tamain”, onde fazem ritual e participam da Missa solene às 10:00 da manhã; E à tarde a procissão com a imagem de “Mãe Tamain”, pelas ruas de Cimbres, onde a imagem só desce uma vez por ano. Tirada do altar dela pelas mãos do Cacique, colocada no andor e levada pelos índios em procissão com a participação de um grande número de devotos. Este ano forma de 4 milfiéis!

Na entrevista o Padre Francisco afirmou também “participo em alguns momentos do Toré no terreiro sagrado dos índios. Com o Pajé, quando estou nos eventos gosto de participar das pajelanças e rituais. Além disso, participo da Assembleia e de momentos de formação junto ao povo”, evidenciando a nova postura nos últimos anos na atuação da Igreja Católica Romana junto aos povos indígenas.

Uma pesquisadora descreveu o Toré dançado pelos indígenas durante os festejos no dia 23 de junho na Aldeia Vila de Cimbres:

Os Xukuru dançaram o Toré, na porta da casa paroquial e depois seguiram para o salão, onde dançaram até as quatro horas da manhã, do dia 24 de junho. A partir desse momento, se dirigiram para a porta da Igreja. Lá dançaram o ritual chamado de “Vena” ou “dança do sete”. É um ritual íntimo, apenas os Xukuru mais tradicionais ficam acordados para encerrar os rituais do São João. No átrio da Igreja, os Xukuru, ao som da gaita, desceram pela escada lateral, fizeram a volta em torno da Igreja e subiram pelo lado oposto, três vezes. Em seguida, dançaram o Toré em ziguezague e concluíram o ritual. Nesse ritual, da Vena, os Xukuru afirmam que não dançam sozinhos, pois seus parentes, já falecidos, e encantados, se encontram ali presentes (NEVES, 2005, p. 175-176).

No livro “Xucuru: filhos da mãe Natureza”, elaborado e utilizado por docentes e discentes nas escolas no território indígena, os/as professores/as indígenas afirmaram:

O Toré é uma crença de origem muito especial, que faz o povo indígena acreditar que estamos mais próximo do nosso pai Tupã, Com o Toré podemos preservar nossos costumes e nossa tradições. Portanto, não podemos deixar o Toré sagrado desmoronar, cair no esquecimento, porque é através do Toré que o povo indígena adquire forças para viver a e para lutar pelos seus direitos. Devemos procurar manter essas tradições. O toré representa, para os índios, a vida, um ato de louvor a Tupã e a Tamain, nossa padroeira mãe. Enfim o Toré representa uma purificação em tudo aquilo que nos cerca (PROFESSORES INDÍGENAS XUKURU, 2000, p. 41).

Se as afirmações do religioso evidenciam como mesmo após mais de cinco séculos da colonização portuguesa, de catequese religiosa e evangelização ocorre a continuidade das ideias do cristianismo católico naquela região, por outro lado, os índios Xukuru do Ororubá vivenciam seus rituais religiosos nos terreiros nas diversas aldeias, nos festejos anuais na Aldeia Vila de Cimbres, sendo o Toré uma das maiores e significativas expressões, para afirmação sociocultural e da identidade do ser indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos apresentar e analisar o Toré enquanto dança coletiva e conhecida expressão sociocultural dos vários povos indígenas no Nordeste, com múltiplos significados. Existindo uma forma semelhante, mas denominada especificamente Torém, realizado pelos índios Tremembé habitantes em sua maioria em Almofala, no litoral do Ceará próximo à fronteira com o Piauí. O Torém possui uma dimensão de afirmação coletiva e de expressão religiosa indígena, ocorrendo com a ingestão do mocororó, bebida fermentada do caju e considerada sagrada usada no ritual.

Povos indígenas nos demais estados no Nordeste realizam o Toré, ora como “brincadeira de índio” reunindo periodicamente os indígenas nos territórios indígenas ou em apresentações públicas em áreas urbanas, com o sentido de mobilizações para reivindicações, reconhecimento e garantia de direitos, como a demarcação das terras onde habitam invadidas por terceiros, para a afirmação da identidade indígena. Portanto, os índios no Nordeste, a exemplo dos Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira e Poção/PE, expressam em suas organizações e mobilizações uma visível dimensão religiosa que é bastante evidente no ritual do Toré.

Na afirmação da identidade indígena e reivindicações de direitos, dentre os quais a demarcação do território, os índios Xukuru do Ororubá a partir de fins da década de 1980 sob a liderança do Cacique “Xicão”, retomaram com mais vigor a dança do Toré. O Toré foi, portanto, um importante aspecto da organização e mobilização pelos direitos indígenas. Nessa perspectiva foram criados nas aldeias os “terreiros de Toré” como espaços destinados para realização da dança, com uma dimensão religiosa de culto aos Encantados, seres espirituais, para fortalecimento da identidade indígena e das mobilizações sociopolíticas.

Em nossas observações, constatamos que o Toré é dançado em círculo por pares de pessoas, com homens à frente e mulheres em seguida ou ainda e também homens, mulheres, jovens e crianças. A dança é “puxada” por homens que trazem nas mãos “maracás” feitas de cabaça oca e contendo sementes em seu interior. Acompanhando o ritmo das “maracás” cantos de pequenas estrofes também “puxados” pela dupla à frente da dança e repetidos várias vezes pelos demais participantes. Com a ingestão da jurema, bebida considerada sagrada, elaborada a

partir das cascas ou da raiz da árvore do mesmo nome, os indígenas afirmam as relações com os Encantados.

Nas cerimônias mais solenes, como as festividades no São João e de Nossa Senhora das Montanhas realizadas anualmente na Aldeia Vila de Cimbres, os índios dançam no interior da Igreja junto ao altar principal e após a Missa, na área externa defronte ao templo católico romano. Quando o chamado “Bacurau”, um índio guia a fila dos dançantes em evoluções em formas elíptica ou ziguezague e ao lado dos que dançam posta-se o tocador do “memby, que segundo afirmam os Xukuru do Ororubá ao tocar a “gaita” (flauta) convoca os “Encantados” para o ritual.

Os Xukuru de Ororubá realizam os rituais de Toré e da Pajelança nos chamados Terreiros Sagrados, espaços que são clareiras abertas em meio à Caatinga e também durante as festividades de São João em junho e Nossa Senhora das Montanhas no início julho, na Aldeia Vila de Cimbres conduzindo o andor nas procissões, empunhando a bandeira e nas missas postando-se no altar central da Igreja, onde após a cerimônia dançam o Toré no interior do templo católico romano.

Existem Terreiros de Toré em várias aldeias, a exemplo da Aldeia Sucupira e a Aldeia Guarda, próximas a Aldeia Vila de Cimbres. Na Aldeia Cana Brava, a mais populosa e origens do Cacicado Xukuru do Ororubá e também onde nasceu “Seu” Zequinha, o Pajé. Também existem Terreiros na Aldeia Pé-de-Serra e na Aldeia Mascarenhas. E o mais importante, o Terreiro da Aldeia Pedra d’Água, por está situado na Mata da Pedra d’Água onde ocorre anualmente em janeiro a Festa do Rei do Orubá, por ser a morada dos Encantados e ainda onde foi “plantado” o Cacique “Xicão” o outros indígenas assassinados a mando de fazendeiros, como constatado pelas investigações policiais, ou que morreram durante o processo de mobilizações para a demarcação da terra indígena.

O Terreiro da Boa Vista na Aldeia Couro Dantas, onde a partir dos conhecimentos dos mais idosos é discutida e praticada a agricultura orgânica, relacionado a uma perspectiva do sagrado, do religioso, numa “agricultura dos Encantados” Xukuru do Ororubá. Espaço onde também é organizado pelo Coletivo do Terreiro da Boa Vista, formando um “complexo religioso” incluindo a Casa de Cura, a Barraca do Bem-Viver, um ponto de apoio para os índios que vão aos festejos na Aldeia Vila de Cimbres; a Casa das Sementes e uma sementeira para cultivo e distribuição de sementes destinadas ao plantio para conservação da “Natureza Sagrada”, pois os indígenas afirmam que as matas são as moradas dos Encantados.

Procuramos apresentar e analisar a importância, a organização, os significados, os momentos e os espaços onde os indígenas realizam o Toré. Evidenciando-o enquanto uma representação religiosa para a afirmação sociopolítica dos índios Xukuru do Ororubá. Evidenciando a prática do Toré afirmada como aspecto religioso constitutivo da identidade indígena, como fator da unificação e motivação para as mobilizações sociopolíticas, mas sobretudo para o acesso aos “Encantados” que são seres míticos do universo religiosos dos Xukuru do Ororubá.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Maria; VILAR, Gustavo; SANDRONI, Carlos. Torés Pankararu ontem e hoje. In: **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Massangana, 2005, p. 283-297.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A intenção Pankararu: a “dança dos Praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo. **Illuminuras**, v. 18, n. 43, p. 158-187, jan/jul, 2017.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O Torécoco: a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande-PE**. Campina Grande, PB: UFCG, 2005 (Dissertação Mestrado em Sociologia).
- ALMEIDA, Eliane Amorim de (Org.). **Xukuru: filhos da mãe natureza**. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire, 1997.
- AMARAL, Sérgio; LEITE, Itamar. Canto do Ororubá. In: WELLEN, Aloys I. **O regresso**. O difícil regresso à mãe Natureza: o caso do povo Xukuru do Ororubá. João Pessoa: Manufatura Editora, 2002, p.153-154.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**. São Paulo: Brasiliense, 1964.
- ANDRADE, Ugo Maia. Um grande atrator: Toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá no Sertão Baiano. In: **Cadernos de campo**, n.10, 2002, p.79-92.
- ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas**. Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 1973.
- ARARIPE, Tristão Alencar. **História da Província do Ceará: desde os tempos primitivos até 1850**. 2ª ed. Fortaleza: Instituto Histórico do Ceará, 1958.
- ARCANJO, Jozelito A. **Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru (índios da Serra Negra)**. Recife: UFPE, 2003. (Dissertação Mestrado em Antropologia).
- ARRUDA, André Vasconcelos de. **Processos de aprendizagem musical entre indígena fulni-ôs e estudantes em uma escola pública e Ensino Médio em Paudalho/PE**. João Pessoa: UFPB, 2017 (Dissertação Mestrado em Música).
- ARRUTI, J. M. P. A. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MOTERO, Paula. (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.
- ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 229-278.

ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste. PETI/PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 1933.

BARBALHO, Nelson. **Caboclos do Urubá**. Recife, FIAM, 1977 (Biblioteca Pernambucana na História Municipal, v. 2).

BARBOSA, Wallace de D. O Toré (e o Praiá) entre os Kambiwá e os Pipipã: performances, improvisações e disputas culturais. In: **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Massangana, 2005, p.155-171.

BARCELLOS, Lusival. **Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: UFPB, 2012.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF- FENART, Jocelyne (Orgs.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-227.

BATISTA, M. R. O Toré e a ciência Truká. In: GRÜNEVALD, R. de A. (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Massangana, 2005, p. 71-98.

BEZERRA, Gregório. **Memórias 1946-1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

BRASILEIRO, Sheila. "O Toré é coisa só de índio": mudança religiosa e conflito entre os Kiriri. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (Orgs.). **Brasil, um país de negros?**. Rio de Janeiro: Pallas, 1993, p. 207-218.

CABRAL, Ana Cristina. **História dos Tremembé: memórias dos próprios índios**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. A identidade dos povos do Nordeste. **Anuário Antropológico**, Fortaleza, n. 82, p. 169-188, 1984.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10^a ed. São Paulo: Ediouro, 2001.

COUTO et al. Os Xukuru e a violência. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIRA, Mariana Carneiro Leão (Orgs.). **"Plantaram Chicão": os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: PNCSA – UEA Edições, 2011, p. 97-145.

CUNHA, Leonardo Campos Mendes da. **Toré – da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na grande Salvador**. Salvador: UFBA, 2008 (Dissertação Mestrado em Música).

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 43-456.

DORATIOTO, Francisco. **Maldita guerra**: nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FERREIRA, Ascenso. **Catimbó, Cana Caiana, Xenheném**: poemas de Ascenso Ferreira. 5ª ed. Recife, Nordestal, 1995.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação formal para os índios**: as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1926-1967). Recife: UFPE, 2016 (Tese Doutorado em História).

FERREIRA, Ivson J; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. Dossiê Chicão Xukuru. Terra Indígena Xukuru-PE (1988-1998): breve histórico de um conflito permanente. In: FIALHO, NEVES; FIGUEIROA (Orgs.). **“Plantaram” Chicão**: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA-/UEA Edições, 2011, p.16-51.

FIALHO, Vânia. Parecer antropológico: faccionalismo Xukuru. In: FIALHO, NEVES; FIGUEIROA (Orgs.). **“Plantaram” Chicão**: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA-/UEA Edições, 2011, p.48-92.

FIAM/CEHM. **Livro de Criação da Vila de Cimbres**: 1762-1867. Prefeitura Municipal de Pesqueira. Recife, Pernambuco, 1985.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo A. (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005, p.13-33.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. **Os “índios do Descobrimento”**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1999 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

GRUZINSKI, Serge. **Lá colonización de lo imaginário**. 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

GRUZINSKI, Serge. **La guerra de las imágenes**: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019). México: Fondo de Cultura Económica: 1994.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

HOHENTHAL JR, Willian. Notes on the Shucurú indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brasil. **Revista do Museu Paulista**, (Novas Série), 1954. v. 8, p. 93-166.

LEAL, Caroline; ANDRADE, Lara Erendina (Orgs.). **Guerreiras**: a força da mulher indígena. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire, 2013.

LIMA Maria do Socorro Abreu e. Das Ligas Camponesas ao sindicalismo rural: a experiência organizativa dos trabalhadores rurais em Pernambuco no pré-64. In: BANDEIRA, Andréa (Org.). **Sete histórias, inúmeros a(u)tores**. Recife: Ed. Oito de Março, 2005.

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

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Série Antropologia**, nº 332. Brasília: UNB, 2002.

MACIEL, José de Almeida. **Pesqueira e o antigo termo de Cimbres**. Obras completas. Centro de Estudos de História Municipal. Recife, 1980, v.1.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do Toré**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: UFCE, 2007.

MARQUES, Adriana Vargas. Um exército invisível: a participação de indígenas na guerra contra o Paraguai. **Revista Urutágua**. Maringá, n. 10, ago./nov. 2010, p. 1-7.

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

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

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. Etnicidade e ritual Tremembé: construção da memória e lógica cultural. In: **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 43, n. 2, jul./dez., 2012, p. 32-42.

MOTA, Clarice Novaes da. Performance e significações do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). **Toré: regime encantado de índio do Nordeste**. Recife: Massangana, 2005, p. 173-186.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). **Toré: regime encantado de índio do Nordeste**. Recife: Massagana, 2005, p. 39-68.

NEVES, Rita de Cássia M. **Festas e mitos: identidades na Vila de Cimbres-PE**. Recife: UFPE. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 1999.

NEVES, Rita de Cássia. **Dramas e performaces: o processo de reelaboração étnica nos rituais, festas e conflitos**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico**. Rio de Janeiro: IBGE; MEC, 2002.

OLIVEIRA JR. Gerson Augusto de. **Torém**: brincadeira de índios velhos. São Paulo: Annablume, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturis. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004, p. 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos A. da. A. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Guerreiros do Ororubá**: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. O espaço do sagrado: os terreiros de Toré como elementos de fortalecimento político no povo Xukuru do Ororubá. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins; GRILLO, Maria Ângela de Faria. (Orgs.). **Cultura, cidadania e violência**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009, p. 139-153.

OLIVEIRA, Renata Lopes de. **O Torém como lugar de memória e de formação da educação escolar diferenciada indígena Tremembé**. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação). Fortaleza: UFC, 2015.

OLIVEIRA, Renata Lopes de; ALBUQUERQUE, João Figueiredo. Torém: identidade étnica na luta política que perpassa o âmbito da educação escolar diferenciada indígena Tremembé. In: **Revista Ameríndia**. v. 11, outubro 2012, p. 6-17.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). **Toré**: regime encantado de índio do Nordeste. Recife: Massagana, 2005, p. 9-11.

PALITOT, Estêvão Martins. “Questões que diariamente ali se agitam”: o processo de extinção dos aldeamentos de índios no Litoral Sul da Paraíba (1865-1867). **Cadernos do LEME**, v. 5, p. 60-92, 2013.

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

PALITOT, Estêvão Martins; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa de. Todos os pássaros do céu: o Toré Potiguara. In: GRÜNEWALD, Rodrigo A. (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005, p.187-219.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Do toré ao ouricuri: religião, tradição e cura entre os índios Xucuru-Kariri. In: FERREIRA, Gilberto Geraldo; SILVA, Edson Hely; BARBALHO, José Ivamilson Silva (Orgs.). **Educação e diversidades**: um diálogo necessário na Educação Básica. Maceió: EDUFAL, 2015, p. 272-293.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Recife: Unicap, 2018.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Vocabulário pernambucano**. 2ª ed. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

PIANI, Pedro Paulo Freire. Organização Sociopolítica do Povo Xukuru do Ororubá. In: **20 Experiências de Gestão Pública e Cidadania - 2004**. São Paulo: FGV, 2006, p. 187-194.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste**: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro. São Paulo: Nacional, 1935, v.1.

PROFESSORES INDÍGENAS XUKURU. **Xucuru, filhos da mãe Natureza**: uma história de resistência e luta. 2ª ed. Olinda: CCLF, 2000.

QUERETTE, Letícia. **A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

QUIRINO, Eliana Gomes. **Memória e cultura**: os Fulni-ô afirmando identidade étnica. 2006. (Dissertação Mestrado em Antropologia). Natal: UFRN, 2006.

REESINK, Edwin B. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA L. S. de; GALINDO, M; ELIAS, J. L. (Orgs.). **Índios do Nordeste**: temas e problemas II. Macéio: EDUFAL, 2000, p. 359-405.

ROESER, Pedro. A religião dos índios e dos negros de Pernambuco. In: **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco**, 1922, nº 115/118, p.189-209.

SANTOS, Cláudio Eduardo Félix dos. **Uma escola para “formar guerreiros”**: professores e professoras Indígenas e a Educação Escolar Indígena em Pernambuco. 2004. Dissertação (Mestrado em Educação) Recife. UFPE, 2004.

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

SCHRÖDER, Peter (Org.). **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena**: os Fulni-ô. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.

SILVA, Edson. “Nossa mãe Tamain”. Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002, p. 347-362. vol. 2.

SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. In: **Tellus**. Campo Grande: UCDB, 2007. a. 7, n. 12, abr., p. 94-102.

SILVA, Edson. Índios: desafios das pesquisas e as reflexões históricas. In: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes (Orgs). **Ecoss do Silêncio**: o saber e o fazer da pesquisa. Recife: Libertas, 2018a, p. 29-46.

SILVA, Edson. São João/Caô nos Xukuru. Disponível em <http://cronicap.blogspot.com/2010/06/sao-joaocao-nos-xucuru.html> 2010. Acesso em: 06/04/2019.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1959-1988. 2ª. ed. Recife, EDUFPE, 2017.

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

SILVA, Elias Manoel da. **“Quando a gente adocece, primeiro experimenta as plantas com fé nos Encantados”**: notas sobre praticas de curas entre os Xukuru do Ororubá. 2018. Recife: UFPE, 2018b (Monografia Bacharelado em Ciências Sociais).

SILVA, Livia Moura da. **A territorialidade e os processos de identificação territorial na sociedade indígena Pankararé-BA**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia). Salvador: UFBA, 2010.

SILVA, Maria da Penha da. **A temática indígena nos anos iniciais do ensino fundamental: um estudo das praticas curriculares docentes em Pesqueira - PE**. 2015. (Dissertação Mestrado em Educação Contemporânea). Caruaru: CAA/UFPE, 2015.

SILVA, Paulo Roberto Palhano; NASCIMENTO, José Mateus do. Educação e movimentos sociais: registro do Toré Potiguara - a força da espiritualidade. In: **Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN**, Natal, v. 14, n.2, p.216 - 221 jul./dez. 2013, p.216-221.

SOUSA, Rosineide Marta Maurício. O ritual Toré no movimento político de emergência étnica do povo Potiguara. In: **Revista fórum identidades**, Ano 5, v. 10 | jul dez de 2011, p. 208-217.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho e. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: Fundaj/Massangana, 1998.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Compreendendo a dança do Torém: visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará In: **Revista Antropológicas**, ano 9, vol. 16(2), 2005, p. 187-227.

WELLEN, Aloys I; ARAÚJO, Zenilda; SIQUEIRA, Francisco (Orgs.): **Chicão: herói e mártir do povo Xukuru**. Pensamentos e reflexões, recorte de jornais, memórias. Campina Grande: Harw Impressos, 1998.

Entrevistas

Adilson Barbosa Henrique, 35 anos, conhecido como “Bibi” o poeta das aldeias. Entrevista realizada em 22/09/2018 na Aldeia Vila de Cimbres, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE

Edízio Menezes da Silva, 56 anos, conhecido como “Nêgo”. Entrevista realizada em 16/11/2018 no Hospital Maria Lucinda, em Recife/PE.

Francisco Bispo da Silva, padre Francisco. Entrevista realizada em 02/08/2018 na Aldeia Vila de Cimbres, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE

Iran Neves Ordônio, 38 anos. Liderança da agricultura orgânica Xukuru do Ororubá. Entrevista realizada em 13/10/2018 no Sítio Boa Vista, Aldeia Couro d’Antas na Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

José Leite dos Santos, 69 anos, conhecido como “Zé Leite”. Entrevista realizada em 25/08/2018 na Aldeia Guarda, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

José Valdeci de Lima, 53 anos, conhecido como “Zé de Otília”. Entrevista realizada em 06/10/2018 na Aldeia Guarda, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

Manoel Tenório de Lima, 46 anos, conhecido como Tuxá do Artesanato. Entrevista realizada em 06/10/2018 na Aldeia Lagoa, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

Maria de Lourdes Lima da Silva, 50 anos, conhecida como Lourdinha de Tião. Entrevista realizada em 28/09/2018 na Aldeia Vila de Cimbres, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

Pedro Rodrigues Bispo, 86 anos. Pajé Xukuru do Ororubá, conhecido por “Seu Zequinha”. Entrevista realizada em 13/11/2018 no Bairro Portal, Pesqueira-PE.

Zenilda Maria de Araújo, 66 anos, conhecida por “Dona Zenilda”. Entrevista realizada em 13/11/2018, na Aldeia Santana, Serra do Ororubá, Território Indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

ANEXO 1

Pronunciamento do Deputado Federal Fernando Ferro (PT-PE) no Congresso Nacional, em 20/05/1998

Tema: assassinato do Cacique Chicão

O Presidente Fernando Henrique Cardoso patrocinou, à época do Ministro Nelson Jobim, o Decreto Lei n.º 1.775, que abriu a possibilidade de contestação a demarcação de terras em áreas de conflito iminente, latente e constante, como tínhamos na região de Pesqueira. Esse decreto permitiu a contestação daqueles fazendeiros, mas a Justiça, no âmbito estadual, compreendeu a justeza da iniciativa daquele tribo indígena e não deu seguimento ao pedido dos fazendeiros.

Contudo, graças a habeas corpus, o processo de demarcação foi paralisado, o que resultou na ocupação da terra pelos índios a fim de serem garantidos seus direitos, daí o crescimento da tensão, e hoje de manhã pistoleiros, a mando de fazendeiros do Município de Pesqueira, assassinaram com quatro tiros o cacique Chicão. Eis a continuidade da violência contra os povos indígenas e a omissão do Governo, o qual não conseguiu implementar e impor a tempo o processo de demarcação de terras que evitaria esse banho de sangue que acontece no País.

Já comuniquei o ocorrido ao Delegado Vicente Chelotti da Polícia Federal e pedi providências, pois os índios estão em pé de guerra. Recebi informações de que as tribos indígenas da redondeza dirigem-se ao local para fazer justiça com as próprias mãos e, evidentemente, diante da indignação e comoção que lhe tomam conta, vão praticar atos incontrolláveis.

Sr. Presidente, peço a esta Casa que tome providências no sentido de alertar as autoridades e o Governo sobre esses acontecimentos.

Temos certeza de que desdobramentos ocorrerão, por bem ou por mal. A população indígena, revoltada, anuncia que está fazendo a caça dos assassinos na região. Isso pode até atingir pessoas inocentes, diante da fúria, da justa revolta, da indignação e da ira de que estão acometidos os familiares do cacique e a tribo atingida por esse assassinato brutal, cometido por pistoleiros a soldo de fazendeiros da região. Neste momento, quero expressar nossa indignação e repulsa, ao mesmo tempo em que nos solidarizamos com os familiares do cacique, com a tribo Xucuru e

com os povos indígenas, mas uma vez atingidos pela violência; violência que matou Galdino, em Brasília, que matou Chicão e que continua a matar índios há mais de quatro séculos neste País.

Sr. Presidente, é lamentável anunciar notícia desse tipo. Na verdade, o Governo e a Justiça tinham condições de fazer valer os direitos imemoriais dos povos indígenas. Por isso, nós, do Partido dos Trabalhadores, anunciamos que tá tomamos providências: demos entrada em um projeto de decreto legislativo visando a revogação do Decreto-Lei n.º 1.775 que foi, em última instância, o instrumento legal utilizado pelos fazendeiros para perpetrarem essa morte.

O Governo Fernando Henrique, por omissão e por ação, é cúmplice desse assassinato. Exigimos, portanto, que o Dr. Nelson Jobim durma com a consciência tranqüila, porque foi graças a sua ação que mais um crime foi cometido; graças a sua atitude de jurista, foi aberto o caminho para que os assassinos se acobertassem e assassinassem o cacique Chicão, no Município de Pesqueira.

Sr. Presidente, solicito mais uma vez desta Casa que demonstre às autoridades deste País a sua repulsa por esse assassinato, e peço providências em relação a mais esse crime cometido contra os povos indígenas da Nação brasileira, que terá, seguramente, repercussão internacional, mais uma vez levando o Brasil para as páginas dos jornais como um país que mata pobres, sem-terra e índios que buscam os seus direitos.

Fernando Ferro Deputado Federal (PT-PE)

ANEXO 2

Questionário para as entrevistas

Nome completo?

Idade?

Como é conhecido?

Onde mora?

O que é o Toré?

Qual a importância do Toré?

Quando é dançado?

Quem dança o Toré?

Onde, em quais locais?

Como é dançado o Toré?