

# “SOMOS TODOS XICÃO”. ASSEMBLEIA, ATO PÚBLICO E MOBILIZAÇÕES ENTRE OS XUKURU DO ORORUBÁ<sup>1</sup>

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA

**RESUMO** *A proposta deste artigo é analisar a Assembleia e o Ato Público organizados, anualmente, pelos indígenas da etnia Xukuru do Ororubá, que acontecem desde 2001, com a finalidade de entender a potência político-ritual desses eventos como estratégia de diálogo, enfrentamento e/ou resistência com as agências e agentes do Estado brasileiro, com não indígenas e também nas interações com indígenas de outras etnias, especialmente no âmbito da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), ainda que não exclusivamente.*

**PALAVRAS-CHAVE** *Xukuru do Ororubá. Mártires. Encantados. Conflitos fundiários. Assembleias indígenas. Nordeste brasileiro.*

## “WE ARE ALL XICÃO”. ASSEMBLY, PUBLIC ACT AND MOBILIZATIONS AMONG THE XUKURU OF ORORUBÁ

**ABSTRACT** *The purpose of this article is to analyze the Assembly and the Public Act organized annually by the indigenous people Xukuru of Ororubá, which take place since 2001, in order to understand the political-ritual power of these events as a strategy for dialogue, confrontation and/or resistance with Brazilian State agencies and agents, with non-indigenous people and also in interactions with indigenous peoples of other ethnic groups, especially within the scope of the Articulation of Indigenous Peoples and Organizations of the Northeast Minas Gerais and Espírito Santo (APOINME), although not exclusively.*

**KEYWORDS** *Xukuru of Ororubá. Martyrs. Enchanted. Land conflicts. Indigenous assemblies. Brazilian northeast.*

<sup>1</sup> Este artigo é parte da minha tese de doutorado “A luta se faz caminhando: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil”, defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp (SOUZA, 2019). A pesquisa que originou este texto foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processos nº 2015/20035-9 e 2017/13948-3. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

<sup>2</sup> Com relação ao qualificativo “do Ororubá”, Edson Silva explica que “os Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira e Poção, afirmam ter escolhido a autodenominação Xukuru do Ororubá, para não serem confundidos pelos não indígenas (leia-se a imprensa e a sociedade em geral) com outro povo indígena, os Xukuru-Kariri a maioria habitando no Município de Palmeira dos Índios/AL e também em Paulo Afonso/BA e Caldas/MG. Em 2003, após conflitos internos provocados inicialmente por um grupo dissidente, resultando 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 reconhecidas como um povo indígena habitando na área urbana de Pesqueira e em um território compreendendo parte dos municípios vizinhos pernambucanos de Alagoinha, Venturosa e Pedra” (SILVA, 2018, p. 31).

<sup>3</sup> Retornarei a este conceito ao longo do texto, mas adiantando, para fins de entendimento, que os processos de ocupação e regularização de terras por povos originários no Brasil, as “retomadas indígenas” ocorreram de forma mais expressiva a partir da segunda metade da década de 1980 e começo dos anos 1990 como forma de acelerar processo de demarcação, reconhecimento e homologação de territórios indígenas, orquestradas pelos próprios etnias em seus respectivos

## INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é analisar a Assembleia e o Ato Público organizados, anualmente, pelos indígenas da etnia Xukuru do Ororubá<sup>2</sup>, que acontecem desde 2001, com a finalidade de entender a potência político-ritual desses eventos como estratégia de diálogo, enfrentamento e/ou resistência com as agências e agentes do Estado brasileiro, com não indígenas e também nas interações com indígenas de outras etnias, especialmente no âmbito da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), ainda que não exclusivamente.

O eixo mobilizador dessas Assembleias foi o assassinato de umas das principais lideranças Xukuru do Ororubá, o cacique Francisco de Assis Araújo — Xicão Xukuru —, ocorrido em 20 de maio de 1998, na cidade de Pesqueira-PE, a mando de um grupo de fazendeiros que ocupavam a maior parte das terras indígenas Xukuru naquele momento. O cacique foi assassinado depois de ter sofrido várias ameaças (cartas e telefonemas anônimos, principalmente) decorrentes da sua atuação na mobilização das retomadas do território originário<sup>3</sup>, além de inúmeras tentativas de suborno, para “deixar a causa indígena”, como explicou Zenilda Maria de Araújo, viúva do Cacique Xicão.

A partir da organização das primeiras retomadas, iniciadas em 1990<sup>4</sup>, diversas articulações socioespaciais e cosmológicas passaram a ser desenhadas pelos Xukuru, por meio da reelaboração de uma das suas principais práticas rituais, o Toré Xukuru, e das sucessivas reivindicações por direitos de acesso diferenciado ao território originário, saúde, educação escolar indígena e políticas de permanência na terra, entre outras.

O ponto fulcral do meu argumento serão os dados da pesquisa de campo etnográfica, realizada entre 2016 e 2017, nas Assembleias e Atos Públicos organizadas pelos próprios Xukuru do Ororubá, para homenagear e *fazer memória*<sup>5</sup> do cacicado de

Xicão Xukuru, e também para denunciar situações de violência e violação de direitos humanos ainda perpetrados contra esses indígenas.

Como será qualificado ao longo do texto, nessas Assembleias e Atos Públicos são evidenciadas muitas modalidades de relações entre humanos e *outros-que-humanos* (encantados, caboclos, entidades e orixás)<sup>6</sup>, expressas em variações narrativas, musicais e com performances corporais, compondo um conjunto estético-artístico e político-ritual da vida Xukuru. Esses acontecimentos são marcadores, por excelência, da continuidade ontológica dos Xukuru com a terra, a água, pedras e matas, como recursos sócionaturais, mas principalmente como lugar de morada dos seres intangíveis, os *encantados* (PIETRAFESA DE GODOI; MELLO, 2019).

Um dos principais resultados das retomadas e das sucessivas denúncias públicas realizadas pelos Xukuru do Ororubá, em parceria com organizações da sociedade civil, foi o reconhecimento da Terra Indígena Xukuru, identificada, demarcada e finalmente homologada em 30 de abril de 2001, entre os municípios de Pesqueira e Poção-PE, em uma área com 27.555 hectares, subdivididos em 25 aldeias e três regiões, com solo e clima que variam de áreas úmidas a extremamente secas: Ribeira, Serra e Agreste. A TI é cortada por dois rios intermitentes, Ipanema e Ipojuca, formando duas grandes barragens: Pão de Açúcar e Ipaneminha; e três açudes: Afetos, Pedra D'Água e Santana. Esse conjunto hidrográfico representa uma grande reserva de água potável, que abastece não somente a área demarcada, mas também a população das cidades<sup>7</sup>. Além do território oficialmente demarcado, dois bairros do perímetro urbano de Pesqueira são majoritariamente habitados por famílias Xukuru: Caixa d'Água e Xucurus, ambos localizados na área fronteira entre a TI e a cidade. Segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), de 2012, a população Xukuru do Ororubá soma 12.829 pessoas.

contextos geopolíticos, com apoio de Organizações Não Governamentais (ONGs), dentre as quais o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Essas “retomadas” são baseadas em ações de mobilização, ocupação e autodemarcação, seguidas por denúncias públicas de violação de direitos originários previstos na Constituição brasileira de 1988, e reivindicação do reconhecimento oficial pelos organismos estatais responsáveis pela regularização de terras no Brasil, bem com desintrusão – retirada de não-indígenas – da área, como instrumento jurídico, dentre os quais, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e a Polícia Federal (PF). Daniela Alarcon estudou um processo de retomada em um contexto análogo ao dos Xukuru do Ororubá, ocorrido entre os Tupinambá, na Serra do Padeiro, Bahia, Brasil. Para a autora “as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios” (ALARCON, 2013, p. 100).

<sup>4</sup> A formulação das demandas Xukuru pelo reconhecimento e demarcação do território tradicionalmente ocupado e por direitos diferenciados à saúde, educação, cultivo de alimentos e acesso aos espaços sagrados está relacionada à presença do CIMI-Nordeste entre

os Xukuru, atuando na formação de lideranças indígenas, em diálogo com o Pajé Pedro Rodrigues Bispo (Seu Zequinha) e o cacique Xicão. Desses espaços de formação e formulação de pautas decorre também a circulação do cacique Xicão por encontros organizados em Brasília com outras associações de povos indígenas do Brasil, no âmbito dos debates da Assembleia Nacional Constituinte para elaboração da Constituição Brasileira de 1988 (SILVA, 2017).

<sup>5</sup> A expressão “fazer memória” foi recorrente nesse e noutros contextos da pesquisa de campo, sempre associada à ideia de lembrar a trajetória de luta e as ameaças sofridas pelas lideranças violentamente assassinadas naquelas áreas, e transformadas em mártires e/ou encantados (SOUZA, 2019). Conceitualmente, a ideia aparece em trabalhos antropológicos mais próxima à noção de produção de memória. A etnografia realizada por Emília Pietrafesa de Godoi no sertão do Piauí, por exemplo, mostra como a memória opera como elemento de continuidade entre os indivíduos e o mundo, relacionando as experiências pessoais a um passado como preexistência geral. No contexto piauiense, assim como naqueles povoados pelos mártires e encantados “o espaço serve para pensar o tempo” e, portanto, “cada aspecto, cada detalhe dos lugares, possui um sentido inteligível

As etapas de identificação e delimitação do processo de regularização fundiária da TI Xukuru do Ororubá foram iniciadas em 1989. A posse permanente e a demarcação física foram realizadas em 1992 e 1995, respectivamente. No entanto, o território só foi homologado pela Presidência da República em 2001 (FIALHO, 1998; SILVA, 2017). Entre a demarcação e a homologação, eclodiram diversos conflitos entre indígenas e “fazendeiros-posseiros”, aos quais se somaram episódios de ameaça, violência física e assassinatos, descritos ao longo deste texto.

Para alcançar o objetivo proposto, este artigo está estruturado em dois grandes eixos: o primeiro sustentado pelas pesquisas históricas sobre a relação entre os Xukuru do Ororubá, os aldeamentos capitaneados por religiosos católicos e os sucessivos conflitos com fazendeiros, provocados pelas disputas por domínio das terras e fontes d’água desde o período colonial brasileiro; e, a segunda parte do texto, baseada na etnografia realizada nas Assembleias Anuais Xukuru do Ororubá em 2016 e 2017, além das viagens a campo em outros períodos entre 2013 e 2019, para conversar com lideranças indígenas sobre os temas fortes da cosmologia Xukuru, povoada por agências humanas, pedras, terra, águas e matas, devidamente anunciadas ao longo do artigo.

## ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DOS XUKURU DO ORORUBÁ

Para entender sumariamente o contexto político-social e histórico do qual emergem as questões mobilizadas neste artigo, destacamos que a situação de conflitos pelo domínio das terras e fluxos de água,<sup>8</sup> no estado do Pernambuco, iniciou-se após os contatos de populações indígenas com os colonizadores portugueses, naquelas áreas, a partir de 1654, quando o Rei de

Portugal doou grandes sesmarias de terras a senhores de engenho do litoral do Pernambuco, para criação de gado no interior (SILVA, 2017).

A partir de meados do século XVII, ocorreu uma grande pressão demográfica na região litorânea pernambucana impulsionando a colonização portuguesa para o interior. As terras na região costeira estavam ocupadas com as lavouras de cana-de-açúcar e multiplicaram-se os pedidos de terras no “sertão” à Coroa Portuguesa: senhores de engenho alegavam não possuir terras onde pudessem criar seus gados (MEDEIROS, 1993). Foram concedidas sesmarias pelo governo português, legitimando-se o expansionismo colonial com a invasão das terras indígenas. Em 1654, João Fernandes Vieira foi citado como proprietário de dez léguas de terras no “sertão do Ararobá”. Mais tarde, em 1671, Bernardo Vieira de Melo recebeu, da Coroa, 20 léguas no Ararobá. Os colonizadores, além de conflitos com os indígenas, enfrentavam os quilombolas de Palmares, que haviam ampliado o domínio de territórios desde a Zona da Mata até os “sertões” (Agreste), durante o período em que as forças portuguesas empenhavam-se em libertar a capitania do domínio holandês (SILVA, 2017).

As recorrentes solicitações dos fazendeiros às autoridades provinciais para concessão das terras dos indígenas e também a extinção dos aldeamentos foram embasadas em alegações da inexistência de indígenas naquelas áreas, afirmando tratar-se de *caboclos*.

É importante acentuar que o termo *caboclo* foi utilizado como categoria acusatória contra populações indígenas no Nordeste brasileiro, com o objetivo de qualificá-los negativamente como “misturados” e afirmar a inexistência de indígenas, do ponto de vista jurídico e administrativo. Isto possibilitou algumas implicações junto ao poder público e elite locais, como, por exemplo, perda de direitos sobre as próprias terras (ANDRADE, 2012; GODOI, 2014; SILVA, 2017).

somente para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço por ele ocupadas passaram a se constituir em pontos de marcação de um tempo por ele vivido”. A memória tal como é narrada pelos Xukuru do Ororubá é um elemento em constante construção, ela “não é um patrimônio definitivamente construído; ela é viva precisamente porque nunca está acabada” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999, pp. 112-113; 147).

<sup>6</sup> Neste ponto, estou assumindo a perspectiva de Marisol de La Cadena (2020) por se mostrar potente para questionar relações entre humanos e não humanos, melhor dizendo outros-que-humanos, como via possível para pensar empreendimentos de simetriações diversos daqueles de orientação eurocentrada, nos quais se estabelece uma hierarquia direta e inquestionável entre divindade; humanidade; fauna e flora. Nesse sentido, terra, água, matas e pedra (montanhas) para algumas cosmologias ameríndias possuem capacidades agenciadas e, por isso, compõem os coletivos em luta e não são apenas objetos pelos quais se luta.

<sup>7</sup> A TI Xukuru do Ororubá está localizada no Semiárido pernambucano, na área de transição entre o Agreste e o Sertão, em uma região de matas de serras, que possui cursos d’água permanentes. Essas fontes de água escorrem da serra para as áreas baixas, formando

várzeas, pântanos e brejos de pé de serra. Esses brejos de altitude no Semiárido são ilhas de umidade, áreas de exceção, no meio da Caatinga, favorecendo tanto atividades agrícolas quanto de criação de gado, mesmo em períodos de longas estiagens. Por essas razões, foram bastante disputadas com fazendeiros (SILVA, 2017b).

\* Para entender o modo como os conflitos de terra estão diretamente relacionados aos conflitos pela gestão e domínio também de recursos hídricos, principalmente o debate sobre os efeitos da construção de barragens e projetos de irrigação e gestão da água, é sugestiva a leitura de Larrea-Killinger (2015) e Ramos (2020).

Como estratégia discursiva e exoclassificatória, esse movimento provocou atos de expropriação das terras e implantação de fazendas em diversas áreas indígenas, sobretudo naquelas destinadas a aldeamentos missionários: Jesuítas, Capuchinhos franceses e italianos, Oratorianos e Franciscanos (PUNTONI, 1998, *apud* ANDRADE, 2012).

Com o advento das retomadas de terra como estratégia de reocupação dos territórios originários e do resgate do direito ao uso dos recursos naturais para fins de atividades agropastoris e rituais, ocorridas a partir da segunda metade da década de 1980 no contexto Xukuru do Ororubá, mas não exclusivamente (FIALHO, 1998; MOTA 2005; 2007; MOTA; ALBUQUERQUE, 2002; SILVA, 2017; QUEIROZ, 2020), foi possível mobilizar também um movimento de retomada das práticas político-rituais. Nesse percurso, o termo *caboclo* assumiu valoração positiva ao ser transformado, seja nas práticas discursivas ou rituais, em um equivalente à noção de indígena, naquele contexto etnográfico, mas desta vez como noção endoclassificatória.

Em seu trabalho sobre a multiplicidade de significados da noção de *caboclo*, ao tratar de contextos etnográficos situados nos estados de Pernambuco e Maranhão, na Região Nordeste do Brasil, Emília Pietrafesa de Godoi (2014, p. 157) explica que, naquele conjunto de interações, a nomeação *caboclo* é recorrentemente utilizada para se referir “a sujeitos destituídos de direitos e que somente em circunstâncias muito raras é utilizado para definir a si próprio”.

Outro autor, Gabriel Banaggia (2015), em sua etnografia sobre o Jarê, religião de matriz africana característica da Chapada Diamantina no Estado da Bahia, explicou que os *caboclos* daquele contexto são entidades espirituais, *espíritos de luz*, que visitam os corpos (incorporam) de alguns dos participantes em determinadas cerimônias. De acordo com o autor, “as entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de ‘caboclos’, ainda que sua divisão em conjuntos específicos

(chamados de aldeias, povos ou forças) por vezes enfatize ou atenuar o caráter africano ou indígena de cada agrupamento” (BANAGGIA, 2017, p. 126). No contexto Xukuru do Ororubá, é também recorrente nomear algumas entidades espirituais de *caboclos*, presentes tanto no Toré quanto nos cultos de Jurema<sup>9</sup>.

## O TORÉ COMO EXPRESSÃO E OPERADOR DE LUTAS POLÍTICAS

O Toré é um conjunto ritual comumente realizado pelos indígenas, no Nordeste brasileiro, marcado pela presença dos *encantados* (OLIVEIRA, 1998; GRÜNEWALD, 2005; ARRUTI, 2006; MOTA 2005; 2007; MOTA; ALBUQUERQUE, 2002; MURA, 2013). Quando os Xukuru do Ororubá discorrem sobre esse ritual são inúmeras as narrativas acerca da proibição da prática do Toré, provocando a desarticulação entre os indígenas. Sempre reafirmam a agência do ritual, que voltou a ser realizado com mais frequência nos processos de retomadas do território, desde o planejamento até a ocupação das (então) fazendas pelos indígenas — momento no qual o ritual era realizado ininterruptamente nos locais onde ficavam acampados, até a chegada dos órgãos do governo brasileiro responsáveis pela desapropriação, demarcação e homologação de terras indígenas, a FUNAI e o INCRA.

Recorrentemente, os Xukuru do Ororubá nomeiam as lideranças mortas como “irmãos de luz” e “encantados”. Na cosmologia desses indígenas, os *encantados* são seres que passaram pela experiência da morte física também, mas não somente, pois podem ser reconhecidos encantados em elementos como água, terra, vegetação, animais, ou elementos como mel, pedras, correntes de ar e fogo.

Em nenhum desses casos descritos, porém, há individualização dos encantados. Todos são narrados genericamente como espíritos ou grandes heróis mortos nas mobilizações do

<sup>9</sup> Jurema é uma prática religiosa, relacionada a uma árvore de mesmo nome, da qual é extraída a casca do tronco para preparar uma bebida oferecida durante o ritual. Conforme explica Luiz Assunção (2010, p. 19; 116), “[...] o culto da jurema é um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos ‘mestres’, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos antigos e prestigiados chefes de culto [...]”. Essas entidades encantadas, também nomeadas mestres e caboclos, vivem em aldeias e nas matas, e “são espíritos, encantados, com relação direta com a natureza”. Ainda de acordo com o autor, o culto da Jurema justapõe, na medida em que relaciona, práticas oriundas de diversos universos religiosos, tais como Umbanda, Catimbó e catolicismo popular.

povo indígena pelo reconhecimento do território e nas lutas por direitos coletivos.

No entanto, o Cacique Xicão Xukuru, depois de assassinado, passou a povoar o panteão dos *encantados* Xukuru não como um ser genérico, mas como indivíduo, **o encantado**, e não **um encantado**, sendo narrado como uma pessoa com habilidades de *encantado* mesmo antes da morte física.

## PERCURSO HISTÓRICO DA ASSEMBLEIA XUKURU DO ORORUBÁ

A Assembleia Xukuru do Ororubá é realizada anualmente desde 2001. Nesta seção, faço um breve histórico do evento para evidenciar a variação dos temas nela debatidos e dos locais de sua realização ao longo de 18 anos (entre 2001 e 2017). Trabalho com os Xukuru do Ororubá desde 2013 e participei de duas Assembleias, em 2016 e 2017. O acesso aos dados sobre as demais Assembleias foi possível em conversas com os indígenas durante os períodos nos quais fiz etnografia, entre 2013 e 2019, registradas em gravador e diário de campo, além do acesso a arquivos pessoais de alguns indígenas, e também trabalhos acadêmicos que trataram desse tema, notadamente Palitot (2003), Neves (2007) e Oliveira (2018).

Estêvão Palitot (2003) explica que, no mês de abril de 2000, ocorreu uma série de eventos em Porto Seguro e Santa Cruz Cabália, na Bahia, organizados pelos governos federal e estadual com o objetivo de comemorar os 500 anos de “descobrimento do Brasil”. Como forma de resistência às comemorações oficiais do “descobrimento”, entidades e movimentos sociais organizaram atividades orientadas com o tema “Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular”.

As organizações indígenas de todo o Brasil haviam planejado desde 1998 uma Marcha e uma Conferência onde reuniram-

se caravanas vindas de todo o país para discutir e apresentar propostas de uma nova política indigenista. A esperança em se fazer notar como sujeitos históricos naquele momento era muito grande e confiava-se plenamente nas garantias de um Estado democrático. Contudo, o que se assistiu foi um deplorável espetáculo de intolerância e autoritarismo promovido pelas instâncias oficiais e acompanhado, via satélite, pelo mundo todo. Índios sendo espancados, um militante negro arrastado pelos cabelos, estudantes presos, membros do Movimento Sem-Terra impedidos de seguir caminho, juízes, procuradores do Ministério Público e senadoras da república agredidos fisicamente por um coronel da Polícia Militar. A tropa de choque respondendo com bombas de gás e de efeito moral, cargas de cavalaria, prisões e espancamentos ao simples desejo de que dois direitos básicos das nações civilizadas fossem atendidos: o de ir e vir e o de livre expressão. Tudo isso transmitido pelas redes de comunicação que deveriam cobrir os “festejos” (PALITOT, 2003, p. 130).

Nesse contexto, agentes do CIMI decidiram em conjunto com diversas organizações indígenas realizar, ainda no ano 2000, no mês de maio, a “Pós-conferência Brasil 500 anos”; o local escolhido foi o território Xukuru do Ororubá

Foi na esteira desses acontecimentos e para avaliar e dar continuidade às deliberações da Conferência, que o CIMI organizou, na aldeia Pedra D’água, a Pós-Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, de 18 a 20 de maio de 2000, reunindo representantes da maioria das delegações que estiveram em Porto Seguro. As plenárias da Pós-Conferência ocorreram durante os dias 18 e 19/05, culminando o dia 20/05, pela manhã, com uma pajelança no terreiro de ritual e uma missa na Pedra D’água, próximo ao túmulo de Xicão. Após o almoço, por volta das 14 horas, os índios presentes reuniram-se e desceram em caminhada a serra do Ororubá, passando pelas ruas de Pesqueira em

direção ao local onde Xicão foi assassinado, no bairro Xucurus, onde foi realizado um ato público (PALITOT, 2003, p. 132).

Mobilizados por esse grande encontro que reuniu pessoas de diversas etnias e os agentes do CIMI, as lideranças Xukuru do Ororubá decidiram dar continuidade ao evento, entretanto, concentrando os debates nas suas demandas específicas, relacionadas à educação, saúde, alimentação, meio ambiente e permanência na terra — naquele ano de 2001, o território havia sido demarcado e homologado pela Presidência da República. Conforme explica o Cacique Marcos em uma de nossas conversas

A Assembleia do povo Xukuru começa a ser pensada a partir de 2001 enxergando uma outra forma de socialização e de construção do projeto de vida do povo Xukuru. Então, a Assembleia se dá nessa necessidade de ampliar a participação efetiva do povo Xukuru num processo de construção de um projeto de vida. Por isso, todas as Assembleias têm discutido o envolvimento da juventude, das crianças, das mulheres, dos meus anciãos, das lideranças, dos professores, agente de saúde, agente de saneamento. Então, há uma discussão coletiva que define a pauta e a gente vai discutindo e implementando isso ano após ano. Decididas as prioridades, nós enquanto liderança temos a incumbência, a responsabilidade, de correr atrás para viabilizar aquilo que foi discutido nas Assembleias (Cacique Marcos, entrevista concedida em 24 de janeiro de 2013, na Aldeia Santana, Terra Indígena Xukuru do Ororubá).

Dona Lica (Maria Alves, agente de saúde e irmã do pajé) também contou, em outra ocasião, como surgiu a ideia de realizar uma Assembleia Anual para discutir coletivamente as demandas dos Xukuru do Ororubá:

As Assembleias surgiram depois que ele [Xicão] se foi [referindo-se ao assassinato]. Então as lideranças sentaram e

pensaram “o que iam fazer?”. E aí estudaram de fazer, de ano em ano, as Assembleias em memória dele [Xicão], naquelas datas [17 a 20 de maio], próximo à data [do assassinato] para emendar a Assembleia com o Ato Público, que é para mostrar às autoridades que nós estamos ali [na Serra do Ororubá] ainda lutando para descobrir quem matou ele [Xicão] e por que alguém matou. Nós sabíamos, mas queríamos fazer esse Ato Público pra mostrar a eles [às autoridades] que nós estávamos ali e que Xicão era uma pessoa importante pra nós, e começou a Assembleia a relembrar a memória dele todos esses anos, porque nós sabíamos que ele sempre ia estar com a gente e que nunca ia se separar da gente, e que sempre ia voltar para ficar com a gente (Dona Lica, entrevista concedida em 06 de junho de 2016, na Aldeia São José, Terra Indígena Xukuru do Ororubá).

Enquanto o trecho da fala do Cacique Marcos apresenta o caráter mais político e organizativo da Assembleia, Dona Lica, nesse fragmento da sua fala, aponta para outras dimensões, não exclusivamente política, mas cosmológica. Para ela, se, por um lado, a Assembleia é o momento de denunciar o assassinato do Cacique Xicão e demandar providências às autoridades quanto à prisão dos criminosos, por outro lado ela reforça o caráter extra-humano desse evento, *i.e.*, a presença dos *encantados*, da força do **encantado Xicão** na continuidade da luta por direitos coletivos — “sabíamos que ele sempre ia estar com a gente e que nunca ia se separar da gente, e que sempre ia voltar para ficar com a gente”.

Então, a Assembleia, ela foi e é esse espaço de socialização, de escuta e ao mesmo tempo de construção, que culmina com o dia 20 de maio que é um dia muito importante para o povo Xukuru, que é a celebração do nosso encantado Xicão Xukuru, pelo reconhecimento de toda história de luta que o Cacique Xicão teve, não só para o povo Xukuru, mas para outros povos indígenas do Nordeste, e eu posso dizer, por que não do Brasil?, em virtude da luta dele em defesa dos

direitos dos povos indígenas nesse país, junto com outras lideranças muito importante que nós temos hoje ainda no país. Então, esse é o dia que acontece a lembrança, o aniversário de morte e ao mesmo tempo de vida, porque ele está vivo para o povo Xukuru [como encantado]. O Xicão não morreu, o Xicão está vivo em cada um dos Xukuru, cada um dos povos indígenas, principalmente no Nordeste, que tem Xicão como guerreiro da paz, a figura que conseguiu dar o levante no movimento indígena e fazer a defesa desses povos nessa região (Cacique Marcos, entrevista concedida em 24/01/2013, na Aldeia Santana, Terra Indígena Xukuru do Ororubá).

Retornando ao aspecto mais político da Assembleia Xukuru, o Cacique Marcos também enfatiza o caráter polissêmico desses eventos — político e ritual. A Assembleia é o momento de se *fazer memória* da luta do Cacique Xicão, ao mesmo tempo que é o lugar privilegiado para discutir novas demandas de luta e organização coletiva. É um ato de resistência, sobretudo no sentido de dar continuidade à luta em defesa do território indígena e dos direitos coletivos, quando estão presentes os Xukuru do Ororubá humanos, mas também os extra-humanos (outros-que-humanos), **os encantados**, conforme explica o próprio Cacique: “o dia 20 de maio é um dia muito importante para o povo Xukuru que é a celebração do nosso encantado Xicão Xukuru” e “O Xicão não morreu, o Xicão está vivo em cada um dos Xukuru”.

Descrevo, a seguir, a relação dos temas debatidos em cada ano, para evidenciar as relações entre as temáticas que organizam o debate nos três dias de reunião com as demandas por direitos à terra e à vida, como foi explicado pelos próprios Xukuru do Ororubá.

2001: Em memória viva do Cacique Xicão — Aldeia Pedra d'Água;

2002: Território livre — Aldeia São José;

2003: Somos um só povo, em um só território! — Aldeia Vila de Cimbres;

2004: Pensando o desenvolvimento do nosso povo a partir do cuidado com a Mãe Natureza — Aldeia São José;

2005: Tupã e Tamain ajudando a construir uma vida melhor para o nosso povo — Aldeia Lagoa;

2006: Terra: pensando o nosso desenvolvimento e cuidando da nossa cultura — Aldeia Pão de Açúcar;

2007: Reviver a cultura, a partilha e a força dos encantados — Aldeia Capim de Planta;

2008: Dez anos sem o Cacique Xicão, e a perseguição continua — Aldeia Pedra d'Água;

2009: Fortalecer a organização para enfrentar a criminalização — Aldeia Capim de Planta;

2010: Preparando o território para acolher as novas gerações — Aldeia Cajueiro;

2011: Cultivando os princípios do Bem Viver para garantir o envolvimento no projeto de futuro Xukuru — Aldeia Vila de Cimbres;

2012: *Limolaigo Toípe* (terra dos ancestrais): Agricultura Xukuru praticando o Bem Viver - Aldeia Capim de Planta;

2013: *Limolaigo Toípe* — Unindo as forças do Ororubá na construção do bem viver, fortalecendo o respeito do índio com a natureza - Aldeia Pedra d'Água;

2014: *Limolaigo Toípe* (terra dos ancestrais): A água é o sangue da terra — Aldeia Pedra d'Água;

2015: *Limolaigo Toype*: Em defesa da mãe terra — Aldeia Pedra d'água;

2016: *Limolaigo Toípe* — Nossa educação é nossa resistência — Aldeia Pedra d'Água;

2017: *Limolaigo Toípe*: Nenhum direito a menos. A Nossa Luta Não Para — Aldeia Pedra d'Água;

2018: *Limolaygo toype*: eu sou Xikão! - Aldeia Pedra d'Água;

2019: *Limolaygo Toype*: Em defesa da vida, eu sou Xikão! — Aldeia Pedra d'água.

A Assembleia começou a ser realizada de forma itinerante em aldeias diferentes. A partir de 2013, ela passou a acontecer

em local fixo, na aldeia Pedra d'Água, por se tratar de um espaço sagrado para os Xukuru do Ororubá, próximo à Pedra do Rei, mas também por estar próximo à casa onde o Cacique Xicão viveu e onde seu corpo foi plantado (sepultado). O que revela um conjunto de elementos que montam o caleidoscópio do martírio e encantamento do líder assassinado: lugar de atuação política, local do assassinato e sepultamento, que são importantes marcadores do lugar da memória<sup>10</sup> e da narrativa sacrificial.

<sup>10</sup> Para Godoi (1999), que explora essa relação tempo-espaço entre camponeses no sertão do Piauí, o trabalho da memória possibilita a articulação desses sujeitos em um passado como preexistência geral até o presente através de “regiões de memória”. O que significa dizer que a memória tensiona o envolvimento do indivíduo com o tempo vivido, imbricando um passado pessoal e coletivo, na medida em que o situa em uma ordem geral e estabelece uma continuidade entre si e o mundo.

Na análise sobre religiosidade Xukuru do Ororubá, Constantino José Bezerra de Melo (2019) explica que as práticas rituais coletivas desses indígenas têm relação direta com espaços físicos, eleitos lugares sagrados, dentre os quais o Terreiro da Pedra d'água, onde “foi fundado o primeiro Terreiro de Ritual Sagrado após a retomada da primeira terra pelos indígenas”, em 1990 (MELO, 2019, p. 61).

O epicentro desse terreiro é a Pedra do Rei, ou Laje do Rei, local definido para instalação do Peji<sup>11</sup> e prática do Toré. Esse local era frequentando pelo pajé, Seu Zequinha, antes daquela retomada, para acender velas e realizar secretamente práticas rituais e curativas. Como ele próprio explica em uma entrevista concedida a Melo, em 2017:

É porque ali eu já andava escondido. Toda a força é dali, dacolá de cima, toda força veio dacolá de cima. Ali, eu andava ali... andava escondido pra ninguém saber que eu andava lá. Fazia oração lá, fazia minha... minha, meus torezinhos lá. Porque se soubessem, eles soubessem, eles mandavam me prender e eu tinha de ir pra delegacia preso, era escondido (MELO, 2019, p. 62).

Até as primeiras retomadas, na década de 1990, as práticas rituais dos indígenas foram fortemente criminalizadas pelas autoridades policiais. Havia, portanto, proibição da realização de rituais públicos, sob ameaça de encarceramento. Conforme explicado por Melo (2019), aqueles que praticassem rituais

<sup>11</sup> O Peji é uma construção de médio porte, aproximadamente 1,5 metros de altura, com formato de um portal e entrada unilateral. Sua estrutura, construída com cipós, pedras, argila e palha, é ornamentada com folhas, flores, frutas e mel de abelha. Nele, os indígenas acendem velas, depositam oferendas, meditam e recitam preces aos encantados.

indígenas, flagrados acendendo velas ou preparando oferendas, eram levados para prestar esclarecimentos na delegacia, na cidade de Pesqueira.

O complexo religioso-ritual da Pedra d'Água, diversamente dos outros terreiros onde se pratica o Toré — Boa Vista, Sucupira e Jatobá —, expande-se para além do Pedra-Laje do Rei. Ele se ramifica desde a casa onde viveu o Cacique Xicão, o Espaço Mandaru — local de realização da Assembleia anual —, até o Cemitério da Mata da Pedra d'Água — lugar onde o cacique-encantado foi sepultado.

Para os Xukuru do Ororubá, as pedras são locais sagrados. São a um só tempo **encantados** e **morada dos encantados**, operam como portais nos quais os encantados são acionados. É por isso que os indígenas instalam os Pejís preferencialmente nos lajedos, como costumam chamar essas superfícies rochosas e relativamente planas.

Outros dois elementos ganham destaque nos temas das Assembleias. A partir de 2012, a expressão *Limolaigo Toípe* foi escolhida pelos Xukuru do Ororubá como prefixo ao tema do evento. Esse termo enfatiza o valor da terra como lugar de ancestralidade. Foi traduzido pelos indígenas como “terra dos ancestrais”.

A partir de 2018, quando o assassinato do Cacique Xicão completou 20 anos, a expressão “eu sou Xikão” passou a figurar como sufixo ao tema das Assembleias, como forma de enfatizar que o líder assassinado continua vivo e atuante na luta pela terra e pela vida, na condição única de **encantado**, uma vez que, anteriormente ao assassinato, ele era narrado como encantado, mas possuindo um corpo humano.

Desde 1998, o líder deixou o corpo humano, mas se multiplica nos elementos daquilo que se convencionou chamar de natureza (terra, água, pedra, matas) e nos corpos dos próprios indígenas. Enquanto estava em campo, ouvi por diversas vezes o *cacique-encantado* ser chamado de *Xicão Folha Seca*, em correspondência direta com o *Caboclo Folha Seca*, que na

cosmologia Xukuru é um encantado masculino e feminino, dono(a) da sabedoria, que se materializa nas folhas secas que caem das árvores. Consoante a isso, no Terreiro da Boa Vista, na Aldeia Couro Dantas, há um ponto de força, *i.e.*, um lugar localizado na mata, cujo chão é coberto por folhas secas, que me foi apresentado por Iran Ordonho, agrônomo e funcionário do Instituto Agronômico do Pernambuco (IPA), uma das lideranças religiosas do Terreiro da Boa Vista e da equipe *Jupago Krekar*.

A centralidade da trajetória do *cacique-encantado* na organização política-ritual dos Xukuru do Ororubá foi reforçada sobremaneira a partir de 2017, quando construíram um espaço físico fixo, com estrutura de madeira e cobertura de palha, para abrigar os participantes da Assembleia Anual, nomeado Espaço Mandarú (Figura 01). Até aquele ano, as palestras, debates e plenárias eram realizados em barracões de lona, cedidos pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e montados apenas para a realização da Assembleia. Mandarú foi o nome atribuído ao Cacique Xicão pelos encantados, durante um ritual, com explicou Dona Zenilda. É também Xicão Xukuru, que figura na escultura, destacada na Figura 01, construída com fibra de cipó, pelos próprios indígenas, empunhando uma *maraca*, localizada na frente da tenda oca. A entrada principal do Espaço Mandarú e a escultura de Xicão Xukuru dão vista para a Pedra do Rei ou Pedra do Reino, onde está localizado o Terreiro da Pedra d'Água.

Figura 01: Entrada do espaço *Mandarú*, na Aldeia Pedra d'Água, com destaque para escultura do Cacique Xicão à direita. Foto do autor (2017).



Também nas cartas elaboradas durante a Assembleia Anual Xukuru do Ororubá, é destacada a potência ritual do cacique-encantado de se distribuir ou se multiplicar nos indígenas, sobretudo depois de seu assassinato.

[...] Este ano [2018], em especial, o Povo Xukuru revive, com emoção, a memória dos vinte (20) anos do assassinato do Cacique Xikão. Filho, esposo, pai, avô, amigo, companheiro, um guerreiro que deu a vida pela causa do Povo Xukuru, hoje, Encanto de Luz, nos dá força, persistência e coragem para enfrentar os embates cotidianos. Exemplo para todos! Trazendo na memória e no peito a Identidade Xikão Xukuru, a Assembleia, neste ano 2018, discute o Cacique Xikão, lembrando a todos sua vida pessoal e luta ao lado do Povo que tanto amava.

[...]

Eu Sou Xikão [em referência aos Xukuru], por lutar pelo meu Território, por meus direitos, por buscar igualdade, por querer espaço de voz e vez, por fazer parte da minoria esquecida e massacrada pelos opositores. Eu Sou Xikão por querer um país livre de impunidade, de ganância, de poder,

de individualismos. Eu Sou Xicão porque derramarei meu sangue, se preciso for, por meu Povo, pelas matas, pela água, pela Terra. E temos a certeza que, esse sangue derramado é fonte de vida, fonte que rega a semente plantada para germinar, crescer e dar frutos de guerreiros e guerreiras (Trecho da Carta elaborada durante a XVIII Assembleia Anual Xukuru do Ororubá, 2018).

Esses dois trechos da carta elaborada na Assembleia de 2018 reforçam a ideia de que o cacique se replica nos indígenas e transforma-os em multiplicidades desse encantado, conscientes dos seus esforços e dos enfrentamentos por ele liderados na luta pela terra, e, finalmente, como continuadores dessa luta, dispostos a refazer o percurso de Xicão até as últimas consequências: derramar o sangue se for preciso.

## 16ª E 17ª ASSEMBLEIAS ANUAL XUKURU DO ORORUBÁ

Xicão Xukuru nasceu em 1950, na região da atual aldeia Canabrava, no município de Pesqueira, em Pernambuco. Em 1975, já casado com Zenilda, mudou-se para a cidade de São Paulo, onde trabalhou como caminhoneiro. No ano de 1982, alguns problemas de saúde fizeram com que Xicão voltasse definitivamente para Pernambuco. Sua doença o levou a fazer uma promessa à Mãe *Tamain*, imagem que foi encontrada pelos índios na mata e que está presente na cosmologia do povo Xukuru e recebeu a denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas.

Curado, Xicão retornou a Pesqueira para cumprir a promessa de “trabalhar para os índios”<sup>12</sup>. Começou a acompanhar o pajé, Seu Zequinha, e o então cacique, Zé Pereira.

Em maio de 1989, Xicão foi escolhido para ser cacique do povo Xukuru do Ororubá. Essa eleição foi decisiva para o processo que ficou conhecido como retomada do território indígena, que ecoa nas estratégias de retomadas das práticas tradicionais de

<sup>12</sup> A expressão “trabalhar para os índios” é muito comum entre os Xukuru e significa dedicar-se exclusivamente às atividades que envolvam diretamente a etnia, seja no campo da saúde, de educação, agricultura, no interior das aldeias ou fora delas, em organizações do poder público ou entidades não governamentais.

agricultura, educação e curas físicas e espirituais, realizadas por rituais coletivos e particulares: benzeções, oferendas e consulta aos *encantados* (entidades, *irmãos de luz*).

A eleição de Xicão a cacique marca um período de luta e retomada do território pelos índios, assessorados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), organização ligada aos setores progressistas da Igreja Católica — Teologia da Libertação e Teologia da Inculturação —, e mobilizados, principalmente, pelas condições precárias de vida e pelos direitos reconhecidos aos povos indígenas na nova Constituição federal, de 1988.

Outro aspecto particular do movimento de retomadas das terras pelos Xukuru do Ororubá é que elas eram organizadas por um grupo de indígenas, liderados pelo Cacique Xicão, em um modelo muito parecido ao das ocupações de terras realizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil, com algumas diferenças, sempre frisadas pelos indígenas.

Enquanto os camponeses do MST realizam ocupações de terras, os Xukuru do Ororubá reafirmam que realizaram *retomadas*, porque o território deles foi usurpado processualmente desde os primeiros contatos com a colonização portuguesa (século XVII). Enquanto muitos dos camponeses e trabalhadores organizados sob a bandeira do MST e da CPT (Comissão Pastoral da Terra) são tidos como *posseiros*, por não possuírem o título de propriedade das terras que ocupam ou ocupavam antes da expropriação, os indígenas chamam os fazendeiros que ocupavam o território de *posseiros-fazendeiros*, uma vez que, para os índios, os documentos de propriedade que possuíam eram inválidos, quer seja porque o Estado de Pernambuco não poderia conceder títulos de terra indígenas a não índios, quer por se tratar de documentos falsificados ou *grilados*. Esta prática consiste em colocar um documento falso dentro de um recipiente com grilos. O contato desses insetos com o papel provoca a aceleração do processo de envelhecimento, apresentando a aparência de documento antigo, amarelado e desgastado.

Tanto no caso da luta pela terra do MST, como nas retomadas indígenas, estruturas de lona (barracas) são montadas para abrigar os ocupantes na área, até que o governo federal reconheça a *ocupação* ou *retomada* como legítima e conceda o título das terras às famílias pelo INCRA, no caso camponês, ou efetue a demarcação e a homologação pela FUNAI, no caso indígena.

Apesar das semelhanças pungentes, se, por um lado, a questão da terra e a reivindicação dela como direito básico é constituinte da pauta tanto do MST quanto foi do processo de retomadas Xukuru do Ororubá, por outro, os símbolos acionados nessas lutas de terra assumem sentidos específicos em cada caso.

Para compreender essa diferença, é sugestivo o trabalho de Marcelo Rosa (2012) que aproximou o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Brasil, ao *Landless People's Movement* (LPM), na África do Sul. Para o autor “apesar de estarem orientados pelo mesmo ícone (a terra) e fazerem da sua falta uma identidade de mobilização, os agenciamentos empreendidos localmente são bastante diferentes” (ROSA, 2012, p. 111). No caso sul-africano, a terra é reivindicada sob a justificativa de que foi “roubada de seus ancestrais”. Lá, como aqui, entre os Xukuru do Ororubá, quem demanda o direito à terra são populações originárias, *i.e.*, indígenas. No contexto do MST no Brasil, por sua vez, ainda que a luta por terra seja um operador comum, os movimentos de ocupação de terra são organizados sob a rubrica de “uma transformação do espaço social em direção a uma forma diferente de organização produtiva” (ROSA, 2012, p. 111), apoiadas em modos de vida, trabalho e produção “ecologicamente sustentáveis e socialmente justas”, nos termos do próprio MST. Ou seja, a questão central da pauta não é o retorno à terra usurpada pelo colonizador, mas o direito à terra como recurso social para manutenção da vida.

Outro caso semelhante de indígenas que estão se apropriando do modelo de ocupação de terras disseminado pelo MST, no Brasil, para retomar territórios tradicionais, acontece

atualmente na região de Dourados, Estado do Mato Grosso do Sul. Ali, índios Guarani e Kaiowá adotaram as ocupações e fixação “provisória” em barracos para reivindicar direitos ao governo federal, FUNAI e Ministério Público Federal (MPF), principalmente o acesso e condições de permanência na terra, como cestas básicas, atendimento médico, educação, segurança, água potável.

Segundo Corrado (2017, p. 62),

[...] feitos com troncos de árvore que são fincados ao chão e cobertos com lona preta que os indígenas conseguem via FUNAI, ou podem ser lonas de caminhão ou algum outro material que conseguiram coletar ou de madeiras que também coletam principalmente das indústrias e galpões próximos.

Em um modelo aproximável ao dos Guarani e Kaiowá, as retomadas dos Xukuru do Ororubá não são tratadas pelos indígenas apenas como um movimento político, mas também ritual, pois são sempre relacionadas ao Toré, desde o momento do planejamento e decisão sobre qual área retomar, até a concretização do ato, sempre iniciado durante a noite. Os Xukuru que participaram das retomadas sempre reafirmaram que *dançavam* o Toré, até a chegada da Polícia Federal e dos funcionários da FUNAI.

Em 2016 e 2017, participei das 16<sup>a</sup> e 17<sup>a</sup> edições da Assembleia Anual Xukuru do Ororubá, realizadas sempre entre os dias 17 e 20 de maio de cada ano, desde 2001, para homenagear o cacique Xicão. 20 de maio de 1998 é a data do assassinato e marcador de temporalidade entre os Xukuru do Ororubá. Esse evento reúne indígenas de todo o território Xukuru do Ororubá e também conta com a participação de outros povos indígenas de várias regiões no Brasil, além de participantes não índios — ativistas políticos, agentes do CIMI, professores e estudantes universitários. A Assembleia é constituída por uma reunião que

ocorre durante três dias e uma caminhada de seis quilômetros no quarto dia — da aldeia São José até a frente da casa da irmã do cacique Xicão, onde ele foi assassinado —, realizadas para homenagear o Cacique Xicão, transformado em **encantado** logo após seu assassinato.

A estimativa de público foi de 2.500 pessoas, em 2016, e 3.000 pessoas em 2017. Para os organizadores, o crescimento do público é diretamente proporcional à divulgação do evento nas mídias sociais, especialmente o *Facebook* e o *Whatsapp*. Para termos ideia dessa dimensão, em 2017, todas as atividades da Assembleia foram transmitidas ao vivo pela página do coletivo de jovens *Poyá Limolaygo* no *Facebook*.

As Assembleias de 2016 e 2017 contaram com a participação de representantes de todas as aldeias Xukuru do Ororubá (Pão de Açúcar, Pé de Serra de São Sebastião, Pé de Serra dos Nogueiras, Cana Brava, Brejinho, Afetos, Caípe, Caetano, Couro Dantas, Oiti, Caldeirão, Capim de Planta, Lagoa, Cimbres, Sucupira, Guarda, Jatobá, Pedra D'Água, Curral Velho, São José, Gitó, Mascarenhas, Santana, Passagem, Cajueiro) e dos indígenas que vivem na cidade de Pesqueira. Estavam também presentes representantes de outras etnias: Kambiwá, Tuxá, Truká, Kapinawa, Fulni-ô, Pankararu, Pipipã, Potiguara, Tabajara, Tapuia, Pano-Tacana, Tumbalalá e Pataxó.

Além de indígenas, participaram dessas Assembleias estudantes de ensino básico e universitário, ativistas de movimentos sociais, de setores progressistas da Igreja Católica Romana, e representantes de órgãos governamentais dos municípios de Pesqueira-PE, Poção-PE, Sanharó-PE, Recife-PE, Rio de Janeiro-RJ, Natal-RN, Campina Grande-PB, João Pessoa-PB e Brasília-DF.

Ao conversar com alguns indígenas sobre as Assembleias dos anos anteriores, nota-se que esse evento é, ao mesmo tempo, um espaço de socialização das práticas desenvolvidas pelos Xukuru do Ororubá e de formulação de propostas, projetos coletivos de vida e de luta por direitos. São compostas fundamentalmente por

palestras, proferidas pelas próprias lideranças, e trabalhos em grupo, dos quais emergem propostas de ação coletiva em diversas áreas: saúde, educação, agricultura, tradições, religiosidade, entre outros.

Desde 2013, a aldeia Pedra d'Água foi definida como local fixo, por razões de ordem prática, como o crescimento do público e a necessidade de uma infraestrutura maior para receber os participantes externos (cozinha, banheiros, espaço para montar barracas e estacionamento, por exemplo), mas, sobretudo, pela significação político-ritual.

Pedra d'Água foi o local da primeira retomada e é também onde está localizada a Pedra do Rei, espaço sagrado para os Xukuru do Ororubá. Se o local era narrado como epicentro do encontro entre indígenas e encantados, no qual se praticava o Toré desde os tempos imemoriais, para onde o cacique e o pajé se deslocavam quando precisavam fazer consultas à mata sagrada, depois do assassinato do Cacique Xicão e da realização do seu desejo de ser sepultado na Pedra do Rei, essa sacralidade foi reforçada. Esse também é o lugar onde os encantados indicam o próximo cacique. A eleição do cacicado é realizada pelo Conselho de Lideranças, mas os nomes dos candidatos são indicados pelos encantados, na Pedra do Rei.

A sucessão do cacicado não é hereditária. De acordo com os Xukuru do Ororubá, o atual cacique, Marcos Luidson de Araújo, filho de Xicão, tornou-se cacique não por ser filho do anterior, mas porque foi indicado pelos encantados, quando estes previram o assassinato do seu pai.

Da participação nas 16ª e 17ª Assembleias, é possível indicar alguns elementos que compõem a sua estrutura político-ritual. Ela inicia-se sempre com um grande Toré aberto a todos os presentes, indígenas ou não, coordenado pelo Pajé Seu Zequinha e por outras lideranças, geralmente pessoas mais velhas e do Conselho de Lideranças, formado por cacique, vice-cacique, pajé e pelos representantes das 25 aldeias que compõem a Terra

Indígena. Esse ritual de abertura é marcado por muita música (pontos de Toré) e dança circular. Os indígenas formam um grande círculo e dançam batendo os pés em um movimento de roda. Os pontos são entoados acompanhados pelo som da gaita Membi (um tipo de flauta), Maracá (chocalho feito com cabaça [*lagenaria siceraria*], preenchido com sementes para emitir som), instrumento responsável por ritmar as canções e para convidar os encantados, e Jupago (uma espécie de cajado com uma raiz de formato arredondado em sua base, manuseado apenas pelos homens), que acompanha o compasso dos pés.

Na medida em que os pontos são cantados, os encantados se apresentam, corporificados (incorporados) em algumas pessoas, que aproximam-se, então, do centro do círculo, dançam rodopiando, pedindo para cantar pontos, às vezes falando com o grupo todo, outras vezes com pessoas específicas. Nesse momento, podem ser oferecidos mel, água, folhas e flores aos encantados. O encantado mais presente nos rituais que presenciei foi a Jurema sagrada<sup>13</sup>, árvore comumente encontrada nas matas da Serra do Ororubá (há três espécies desta planta: a *Mimosa Tenriflora* ou *Mimosa Nigra Hub*, a *Mimosa Verrucosa* ou *Acácia Jurema Mart* e a *Vitex Agnus-castus*). É uma entidade feminina que corporifica em homens e mulheres no Toré.

<sup>13</sup> Outro desdobramento da ideia Xukuru do Ororubá de encantado é que esses seres podem ser também plantas, que se manifestam sob a forma de entidades, como é o caso da Jurema.

Depois desse grande Toré, outros rituais mais curtos são realizados durante a Assembleia. Tanto no ritual maior quanto nos menores, há uma participação expressiva dos Xukuru do Ororubá e também dos indígenas de outras etnias e não indígenas presentes no evento.

Ao final do terceiro dia das Assembleias é formulada uma carta-pública, que reúne as principais questões debatidas durante o evento com indicações para ações conjuntas que serão desenvolvidas no decorrer daquele ano — um projeto de ação coletiva, que pretende envolver todo o grupo.

No quarto dia da Assembleia, 20 de maio, é celebrada uma missa católica romana na Mata da Pedra d'Água, em frente ao túmulo do Cacique Xicão. A Pedra do Rei ou Pedra do Reino,

como já destacado, é um local sagrado para os Xukuru do Ororubá, e o cacique foi sepultado nesse local por se tratar de um desejo pessoal, uma vez que era esse o lugar para onde ele se dirigia e consultava os encantados, a “natureza sagrada” e a “ciência da mata”. O filho Marcos, atual Cacique Xukuru, contou-me que, naquele mesmo local onde o corpo foi “plantado”, o Cacique Xicão ficava deitado, com os ouvidos colados ao chão para ouvir os conselhos da “mãe terra”.

Após a missa, as pessoas saíram do local em direção à Aldeia São José, e se concentraram em frente à casa de Dona Zenilda, viúva do Cacique Xicão. Lá os participantes fizeram um lanche e permaneceram até a chegada do Cacique Marcos.

Ao chegar, o atual cacique subiu no portão — porteira, no dizer local — de entrada da Terra Indígena, que dá acesso à estrada que leva à cidade de Pesqueira, e começou a discursar. No ápice da sua fala, ele afirmou: “pensaram que este dia seria esquecido na história da luta do povo Xukuru, mas nós vamos mostrar [no sentido de demonstrar, lembrar], no local onde ele foi assassinado, a força do povo Xukuru e dos encantados”. E em um chamado a caminhar, exclamou, gritando: “E diga ao povo que avance!”<sup>14</sup>. A que, todos responderam: “Avançaremos!”. O cacique abriu a porteira e as pessoas começaram a caminhada ao ritmo dos pontos de Toré, por cerca de 6 km, da Aldeia São José até a frente da casa de Marli, irmã do Cacique Xicão. Tanto em 2016 quanto em 2017, essa caminhada até o local onde Xicão foi assassinado reuniu cerca de 6.000 pessoas, de acordo com os organizadores. O público nesse dia dobra, porque somam-se aos participantes da Assembleia pesquisadores, professores e estudantes universitários, e mais indígenas, que por motivos diversos não puderam acompanhar os debates dos dias de Assembleia, além de ativistas políticos.

No local da chegada, havia um palco montado, algumas lideranças foram convidadas a falar, e mais uma vez foi lida a carta de compromissos redigida ao final da Assembleia. Essa carta

<sup>14</sup> Esta expressão teve origem em uma reunião do CIMI Regional Nordeste com os Xukuru do Ororubá, pouco tempo depois do assassinato de Xicão, quando se reuniram para discutir ações para retomada do território indígena. Contaram-me que quando se perguntava o que fariam sem a liderança do Cacique Xicão, um agente do CIMI exclamou: “Diga ao povo que avance!”.

é lida em três momentos: na noite do último dia da Assembleia, em 19 de maio; durante a missa, na manhã do dia 20 de maio; e ao final da caminhada.

Essa caminhada realizada pelos Xukuru do Ororubá conforma um chamado para dar continuidade à luta pela (e com a) terra e pela água. Luta esta iniciada por Xicão Xukuru, mas que não tem fim, na perspectiva das lideranças, pois, a cada ano, a população cresce, surgem novas demandas e novas propostas de intervenções políticas e socioculturais.

## PERSPECTIVAS FINAIS

Ao refazer o caminho percorrido pelo **cacique encantado** na data de seu assassinato, ocorrido em 20 de maio de 1998, os participantes da Assembleia, indígenas e não indígenas, relemoram a luta dos Xukuru do Ororubá e reafirmam, nos cantos do Toré, a presença do líder violentamente assassinado.

Esse evento é marcado pelas narrativas da vida e da luta das lideranças violentamente assassinadas, e o assassinato violento é considerado como critério para transformação do líder em **mártir encantado**. A memória é também ativada pelas músicas cantadas durante a caminhada. As letras das músicas falam de luta pela terra, de violência e de expropriação, como nos exemplos, a seguir:

Vamos, vamos minha gente que uma noite não é nada  
Oi, quem chegou foi Xukuru no romper da madrugada.  
Vamos ver se nós acaba com o resto da empreitada.

Pisa ligeiro, Pisa ligeiro.  
Quem não pode com formiga não assanha o formigueiro!  
Quem não pode com formiga não assanha o formigueiro!

Quando cacique me chama, ligeiro eu chego lá.  
Eu sou índio guerreiro, o índio guerreiro é o rei Orubá.

O galo já cantou, o dia nasceu.  
Quem chegou aqui, agora, quem chegou foi eu.

Estes e outros pontos de Toré são cantados enquanto os indígenas fazem a caminhada da área indígena rumo à cidade, até o local onde Xicão foi assassinado. Tudo se passa como se Xicão Xukuru estivesse junto aos caminhantes. Muitos indígenas fazem toda a caminhada com os braços unidos pelos cotovelos, como em um gesto que replica uma alegoria criada pelo Cacique Xicão, narrada por seu Dedé (José Vanderlei da Paz, liderança na Aldeia Santana): “um graveto sozinho quebra, mas se juntar um molho, fica difícil de quebrar”. Descem da Aldeia São José e atravessam a cidade de Pesqueira, até o local onde o Cacique foi assassinado. Cantando com muita força vários pontos de Toré ocupam a cidade em uma espécie de procissão, seguindo o atual Cacique Marcos, filho de Xicão, que vai à frente dos caminhantes acompanhado por algumas lideranças.

Na outra ponta, alguns indígenas homens fazem a caminhada a cavalo. Seu Chico Jorge, Dona Zenilda e Dona Lica explicaram que são os Cavaleiros de Aruanda (ou Aruana), mas quando perguntei o que significava esse nome ou o ato de fazer a caminhada a cavalo, desconversaram. Eu entendi que se tratava de um mistério ou segredo que gostariam de preservar e, por isso, não insisti.

A única informação que obtive sobre a origem desses cavaleiros é que, logo após o assassinato de Xicão, ocorreu um episódio no qual indígenas homens abriram os currais de um dos fazendeiros envolvidos no assassinato do cacique e tocaram os bois deles para o centro da cidade de Pesqueira, como forma de protesto pelo crime cometido.

O termo Aruanda tem correspondência em religiões de matriz africana, como no caso do Jaré<sup>15</sup>, na Bahia. Ainda que os Xukuru do Ororubá não tenham me explicado a origem dessa noção, é possível contrastar com a noção advinda do Jaré, apenas para imaginar do que se trata essa ideia materializada nos homens

<sup>15</sup> “Religião de matriz africana elaborada no Brasil. O Jaré, que pode ser considerado uma espécie de candomblé de caboclos [...], envolve festas em que praticantes cantam, dançam e em geral permitem que as entidades das quais mais se aproximam se manifestem em seus corpos” (BANAGGIA, 2018, p. 10).

a cavalo, cuja origem é mantida em segredo entre os indígenas. No Jaré, o mundo ou aldeia de Aruanda é um plano de existência paralelo, onde os *caboclos* (espíritos) dos ancestrais indígenas mortos habitam:

[...] é um mundo associado às matas e às árvores onde certos caboclos habitam e que acaba por inibir sua capacidade de movimentação: por mais que sirva de substrato para as entidades sobreviverem, é sempre necessário que elas habitem por algum tempo corpos de seres humanos para que possam ser devidamente cultuadas e para que se movam de modo mais livre, fazendo com que sua força seja capaz de circular para atingir efeitos concretos no mundo (BANAGGIA, 2017, p. 127).

Para finalizar, duas das principais características acentuadas nessa Assembleia, ainda que não exclusivamente, são a data de realização sempre no dia do assassinato do líder, e o percurso, organizado sempre do túmulo até o local do assassinato dele, o que parece sugerir um anti-caminho (ou um hiper-caminho) do local do sepultamento ao local do assassinato, que pode indicar ao mesmo tempo negação da morte como fim da luta e potência da vida multiplicada nos caminhantes, que refazem juntos o caminho do líder assassinado transformado em *mártir encantado*. Não se diz, por exemplo, que o mártir encantado morreu, mas que tombou na luta e foi *plantado*, isto é, virou semente. O sentido de se tornar semente também é explicado como ter força, potência, para fecundar, nos sentidos simbólicos de fecundar a luta e também no sentido biológico de fecundar a terra por onde passaram, e o local onde foram assassinados e sepultados.

Penso que há, nessa metáfora mártir encantado/semente, uma dinâmica de transformação da morte em vida, que passa pelo sacrifício pessoal do líder, transformado em mártir encantado. O principal critério desta transformação, “dar a vida pelas vidas”,

significa também doar sua força, sua capacidade de articulação política, fabricando formas de resistência imprevistas pelos opositores e mediando a relação entre coletivos e luta pela terra, uma vez que as razões que provocaram os assassinatos daquelas lideranças ainda estão presentes. Por isso, as histórias ao serem contadas podem ser lidas tal qual um mito fundador de uma forma de resistência política.

Essa gramática atualiza formas de resistência, diante de conflitos pungentes, ao transformar os mártires e encantados em modelo de ação para novos enfrentamentos, seja com o Estado ou com grandes empreendimentos hidroelétricos e agropecuários, e, de onde vejo, formam um mosaico de ideias sobre vida, morte, luta e força, tanto no sentido físico como simbólico-espiritual. Formula, portanto, uma economia de ideias sobre o mundo, baseada em explicações sobre o sacrifício e o sofrimento atrelados à manifestação de forças divinas, sobrenaturais ou extra-humanas.

Nesse ponto, parece-me relevante que, ao articular os locais onde os mártires encantados viveram aos lugares onde foram assassinados e ao narrar as características violentas dessas mortes, os organizadores e participantes dessas caminhadas recriam sentidos diversos para as relações entre pessoas, lugares e objetos.

A noção de pessoa e identidade continuada como foi elaborada por Pina-Cabral e Silva ajuda a pensar na produção de pessoas e relações como dispositivo de motivação nas áreas de presença forte dos *mártires encantados*. Na perspectiva destes autores, a partir da pesquisa realizada no Baixo Sul da Bahia, a teoria antropológica tem evidenciado a problemática acerca da ideia de “pessoa singular como centro e origem da socialidade e, particularmente, com o processo pelo qual cada um de nós é constituído por uma história pessoal de autoconstituição criativa” (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p 07). Nessa direção, continuam os autores,

Cada pessoa transporta em si mesma um feixe de preteridades; quer dizer, uma pluralidade de associações interpessoais que marcam historicamente o cerne dos seus afetos. Essas associações/ligações são incontornáveis em seres que resultam de um ímpeto de socialidade que os precede e, conseqüentemente, cuja identidade nunca é completa ou fechada sobre si mesma. Essas identidades continuadas não são meros processos mentais, são inerentes ao mundo que coabitamos: estão inscritas no mundo à nossa volta (nas coisas, nos espaços, nas palavras, nas narrativas, nos dicionários etc.) (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p. 23).

## REFERÊNCIAS

- ALARCON, Daniele Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Ruris*, Revista do Centro de Estudos Rurais — UNICAMP, v. 7, p. 99-126, 2013.
- ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios”. História Tumbalalá. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 183-222.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- ARRUTI, José Maurício. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.
- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê. Religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BANAGGIA, Gabriel. Conexões afroindígenas no Jarê da Chapada Diamantina. *R@U. Revista de @ntropologia da UFSCar*, n. 9 (2), jul./dez, p. 123-133, 2017.

BANAGGIA, Gabriel. Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. *Mana*, vol. 24, n. 3, p. 09-032, 2018.

CORRADO, Elis Fernanda. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social — Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2017.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, vol. 2, p. 01-37, e019011, 2020.

FIALHO, Vânia. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana, 1998.

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

LARREA-KILLINGER, Cristina. Conflitos familiares e auto-gestão comunitária da água: experiência em uma comunidade quilombola do baixo Sul da Bahia. *Revista Eletrônica de Gestão e Tecnologias Ambientais (GESTA)*, v. 3, n. 1, p. 220-231, 2015.

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

MELO, Constantino José Bezerra de. *O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE)*. Maceió: Olyver, 2020.

MOTA, Clarice Novaes. Performance e Significações do Toré: O Caso dos Xocó e Kariri-Xocó. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005, p. 173-186.

MOTA, Clarice Novaes. *Os filhos de jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2007.

MOTA, Clarice Novaes; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino (Orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.

MURA, Claudia. “*Todo mistério tem dono!*” *Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, vol. 04, n. 01, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. Assembleias Indígenas como espaços de mobilização social o caso do povo Xukuru do Ororubá. *Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Brasília/DF, p. 01-19, 2018.

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

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O trabalho da memória: cotidiano e História no sertão do Piauí*. Campinas-SP: UNICAMP, 1999.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando porque ainda não acabou. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 2, p. 143-170, 2014.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília; MELLO, Marcelo Moura. Entre seres intangíveis e pessoas: uma introdução. *Etnográfica*, vol. 23 (2), p. 441-446, 2019.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

QUEIROZ, Angelita. *A festa da retomada: uma celebração identitária de ser Xokó na Ilha de São Pedro — Porto da Folha/SE*.

Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Cultura Popular — Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE, 2020.

RAMOS, Gustavo. *Contradualismos no Opará: lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social — Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

ROSA, Marcelo. Reforma Agrária e Land Reform: movimentos sociais e o sentido de ser um sem-terra no Brasil e na África do Sul. *Caderno CRH*, Salvador, vol. 25, n. 64, Jan./Abr., 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792012000100008&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792012000100008&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 04 mar. 2019.

SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Recife: Editora UFPE, 2017.

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

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. *A luta se faz caminhando: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social — Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2019.

---

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA — Antropólogo e etnólogo. Doutor em Antropologia Social (PPGAS/Unicamp) e Professor Titular de Antropologia da Música e Teoria de Cultura, na Faculdade Estadual de Música do Espírito Santo (FAMES).

