

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Ciências Geográficas
Programa de Pós-Graduação em Geografia

MARLI GONDIM DE ARAÚJO



LIMOLAYGO TOYPE: território ancestral e agricultura
indígena dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção,
Pernambuco

Recife
2021

MARLI GONDIM DE ARAÚJO

***LIMOLAYGO TOYPE*: território ancestral e agricultura indígena dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção, Pernambuco**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Ciências Geográficas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Geografia. Área de concentração: regionalização e análise regional.

Orientador: Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel

Coorientadora: Prof^a Dra. Maria Virgínia de Almeida Aguiar

Recife

2021

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

A6631 Araújo, Marli Gondim de.

Limolaygo Toype: território ancestral e agricultura indígena dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção, Pernambuco / Marli Gondim de Araújo. – 2021.

317 f.: il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel.

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Virgínia de Almeida Aguiar.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

Programa de Pós-Graduação em Geografia, Recife, 2021.

Inclui referências, glossário, apêndices e anexo.

1. Geografia. 2. Indígenas. 3. Xukuru do Ororubá. 4. Agricultura. I. Maciel, Caio Augusto Amorim (Orientador). II. Aguiar, Maria Virgínia de Almeida (Coorientadora). III. Título.

910 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-001)

MARLI GONDIM DE ARAÚJO

**LIMOLAYGO TOYPE: TERRITÓRIO ANCESTRAL E AGRICULTURA INDÍGENA
DOS XUKURU DO ORORUBÁ EM PESQUEIRA E POÇÃO, PERNAMBUCO**

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

Aprovada em: 28/10/2021.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Marcos Antônio Bezerra Figueiredo (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profa. Dra. Mônica Cox de Britto Pereira (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

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

Profa. Dra. Ana Carolina Gonçalves Leite (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Essa tese é dedicada à memória dos meus dois ancestrais mais próximos, meu pai Luiz Gondim e minha mãe Luzia Virgínia. Meu “ouro de minas”, pai e mãe se “encantaram” entre o final de 2018 e o início de 2020, em meio a meu estágio no México e o início da pandemia, dois marcos importantes da minha vida e da nossa história recente. Seu Luiz e Dona Luiza (era assim que mãe era chamada pelos mais próximos), me deram a vida e a alegria de concluir esse momento que tem muito a ver com a minha ancestralidade, tema da tese que me atravessou esses cinco anos de estudos e pesquisas.

Dedico também ao povo Xukuru do Ororubá, que me acolheu sempre de forma aberta e carinhosa, mulheres e homens sempre prontos a me fornecerem as informações, espaço de diálogo e de construção de conhecimentos, tão fundamentais para seguir adiante e fazer os registros. Com os Xukuru, aprendi também a me descolonizar, a prestar mais atenção a condutas colonizadoras e às descolonizadoras.

Aos povos indígenas do Brasil, que nesse momento histórico, lutam e compartilham suas experiências de cuidado e afeto com a terra; às mulheres indígenas que têm demonstrado com sua perseverança e olhar diferenciado, que há muito ainda o que caminhar pelo seu reconhecimento, fortalecimento e direito à vida plena e igual, contra a tentativa de subjugo de seus corpos e contra a tese do Marco Temporal!

AGRADECIMENTOS

“Sabe gente, é tanta coisa pra gente dizer...”

Parafrazeando o início da música “Eu preciso aprender a só ser” de Gilberto Gil, inicio essa sessão de agradecimentos. Eu queria estar diante de cada uma e cada um de quem eu vou lembrar aqui. Eu tenho muito e muito a agradecer às minhas circunstâncias! E é tão vasta a minha circunstância de gentes, bichos e coisas!

Aos Encantos de luz, deusas e deuses que me protegeram e me iluminaram durante toda a pesquisa, caminhadas, viagens entre Recife e Território Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção, na maioria das vezes sozinha.

À natureza sagrada do território Xukuru do Ororubá e suas matas, pedras, lajedos, rios e todo o universo cosmológico que estamos sempre presenciando ao entrar no território sagrado dos indígenas.

Aos meus pais Luiz e Luzia, pela oportunidade dessa jornada em que fomos pais e filha. A vocês devo minha existência e meu olhar amoroso sobre muitas coisas duras da vida. Seu Luiz me ensinou a estudar, a ler livros, gibis, qualquer coisa que me colocasse em contato com a leitura e enriquecesse meu vocabulário e a perseverar em busca do conhecimento. Minha mãe é minha matriz, força motriz de minha relação com a Natureza. Cabocla paraibana, agricultora que me ensinou a ler o tempo, a plantar flores e a amar a agricultura. Despertou meu olhar para as ciências da terra e não poderia esquecer de que graças a ela sou agrônoma! Gratidão pai e mãe!

Ao meu orientador, Professor Caio Augusto Amorim Maciel, meu agradecimento maior apoio incondicional em todos os momentos, pela perseverança, carinho, paciência, pelas descobertas, compartilhamento das conquistas, acompanhamento atento às muitas visitas que juntos fizemos ao território Xukuru do Ororubá, pelas sugestões, força para seguir adiante, quando eu achava que iria pedir prorrogação do tempo para concluir a escrita e isso me desanimava. Caio não deixou que o desânimo me tomasse e disse que eu conseguiria escrever sobre a pesquisa, que tinha apropriação sobre a agricultura ancestral dos Xukuru do Ororubá e que deveria seguir em frente.

À minha coorientadora, Virgínia Aguiar, pelo apoio, aconselhamentos, recomendações de literatura e abordagem quanto à agricultura indígena e as suas aproximações históricas com a agricultura tradicional camponesa e a Agroecologia. Seu olhar atendo e prestativo em tantos detalhes, me fez rever várias questões de ordem teórica e prática relativas à agricultura tradicional indígena dos Xukuru do Ororubá. Muito grata a essa mineira de coração pernambucano!

A Ana Elizabeth, minha companheira de todas as horas, com quem compartilho alegrias, tensões e momentos difíceis, que durante esse período de doutorado acompanhou todas as descobertas, conquistas, travas, recuos, avanços, início, meio e fim de um processo tão rico quanto foi – está sendo – fazer um doutorado e escrever uma tese. Ana fez as correções da primeira versão da tese e, com sua atenção acurada, me apontou e deu dicas de muitas formas de arrumar e montar parágrafos, fotografias e ilustrações, sempre me alertando para a necessidade de corrigir pequenos erros de ortografia e digitação. Muito grata pelo acolhimento amoroso e a sua existência na minha vida.

Aos meus dois irmãos, meus cunhados, meus quatro sobrinhos, que não hesitaram em me dar aquela força para ir ao México, em meio ao adoecimento de pai e seguraram toda a barra na sua partida dolorosa, enquanto eu estava a milhares de quilômetros de distância. Minha gratidão a vocês, especialmente a meus irmãos, Leide e Nando, por serem parte umbilical da minha vida e dividirem comigo a ancestralidade de pai e mãe nessa ninhada de três.

Às minhas quatro gatinhas, Bebel, Nina, Bia e Juju. A energia felina, o carinho e as trocas com elas, me acalmam e me energizam para tudo! Com elas, seguramente sou mais humana.

Ao meu orientador no México, Hector Fletes, professor atento e generoso, que me facilitou todos os acessos para o contato com os indígenas dos Altos Chiapas. Hector sempre esteve à disposição para dúvidas, sugestões de literatura, discussões sobre a experiência e me deu dicas preciosas sobre moradia, eventos e lugares para visitar em San Cristóbal de las Casas. Meu maior agradecimento a esse professor mexicano, que não hesitou em aceitar o pedido de um amigo em comum para ser meu tutor, mesmo sem me conhecer e saber da minha trajetória acadêmica. Gracias, Hector!

A Jorge Lyra e Benedito Medrado, queridos amigos que em todo o tempo, desde o início do doutorado e escrita da tese, me deram sugestões, dicas valiosas, me acompanharam em visita ao México, em San Cristóbal de las Casas, onde residi por seis meses, para me ajudar a passar pelo luto do meu pai estando tão distante de minha família. Com vocês, essa jornada ficou mais fluida e colorida! Meu agradecimento de todo o coração. Gracias, amigos!

Aos professores e amigos Marcos Figueiredo e Lady Selma Albernaz, que estiveram durante todo o período do doutorado, dispostos a me ajudarem com a tese, as pesquisas e tudo o mais. Graças a Marcos, tive o prazer e a sorte de ter Hector Fletes como meu tutor no México. Graças a Lady, segui uma linha de abordagem na escrita que só uma antropóloga tão comprometida e conhecedora dos seus campos de estudo poderia aportar. Que maravilha ter vocês na minha vida!

A Dani e Júnior pelas acolhidas *en su casita muy hermosa* em Pesqueira, na subida da ladeira para o território Xukuru do Ororubá. Quantas noites entre uma taça de vinho e o compartilhamento de desejos, sonhos, músicas, filmes e descobertas da pesquisa e das nossas vidas. Muito obrigada, queridos!

Aos Xukuru do Ororubá, especialmente a Iran, Bela, Cecílio, Cacique Marcos, Pajé Zequinha, Dona Zenilda, Dona Socorro, Eduardo, Marcinha, Rizelda, Jane, Marcos agricultor, Edivaldo, Rosimere, Marcelo, Mirelle, Real, Cris, Edgar, Renata e a todas as mulheres e homens, com quem tenho conversado, solicitado alguma informação e aprendido sobre o que é ser guerreira e guerreiro Xukuru do Ororubá. Sem vocês, esse trabalho de pesquisa não chegaria até aqui.

Às agricultoras e agricultores chiapanecos, que me receberam e me concederam entrevistas na língua Tsotsil e em Espanhol. Traduções simultâneas foram necessárias. Agradeço aos técnicos do PROASUS pela disposição e generosidade no acompanhamento em campo e na tradução do Tsotsil para o espanhol. A dedicação dos agricultores e agricultoras às práticas agrícolas ancestrais, ao cultivo da milpa e ao artesanato colorido e diverso, me impressionaram e me causaram muita admiração e gratidão. Kolaval!

Aos meus amigos queridos, brasileiras e brasileiros, bolsistas da CAPES no México no mesmo período em que estive no México, encontro de pessoas tão especiais e tão

intenso, que parecia que nos conhecíamos do ensino médio. Os sonhos, perrengues, viagens, greias, compartilhados, foi um bálsamo para minha alma. Agradeço especialmente ao querido Sebas que me recebeu em San Cris, da melhor forma possível, sendo o companheiro de jornada chiapaneca mais incrível que alguém pode ter. Com ele, compreendi melhor a construção da autonomia zapatista e como precisamos aprender com as mulheres e homens que persistem nesse ousado projeto. Agradeço muito, muito a Vanessa, Alex, Marina, Hugo, Nayara e Gabriel, pela companhia, pelo compartilhar das horas de dúvidas, dos desejos, dos sonhos de pesquisa, olhares sobre o México profundo e suas cores e cultura tão rica! A Bel, Assis, Elis, Taís e Gustavo, queridas e queridos amigos que, nas suas visitas a San Cris, me fizeram companhia enquanto conheciam essa cidade *tan hermosa!* A Matheus, Fábio, Ana Paula, Francine, Pâmela, Sônia, que mesmo sem nos conhecermos pessoalmente, trocamos muitas ideias, alegrias, dúvidas, perrengues e angústias antes, durante e depois da temporada mexicana, no nosso grupo de WattsApp PDSE e alguns na escrita do Livro “Sobre Caminhos, resistências e identidades: vivências e pesquisas que conectam Brasil e México”. Hasta la vista, queridas/os! Muchísimas gracias a todas/os!

A Joanna Oj, Girlan Cândido e ao MapGeo. Girlan desenhou o primeiro mapa de localização do território Xukuru do Ororubá, como fez (com os mapas) na minha dissertação. É companheiro da Geografia e a ele agradeço muito. O MapGeo desenhou todos os outros mapas sempre com muita paciência e competência para realizar o trabalho solicitado. Joanna, a artista responsável pelas ilustrações, esteve juntamente comigo elaborando, discutindo, confabulando sobre desenhos, fotografias, linhas de tempo, calendários, indígenas, espiritualidade, incertezas, conquistas, avanços, medos, cosmovisões, Xukuru do Ororubá e agricultura indígena durante cerca de quatro meses. Ela sempre esteve disposta a compreender as várias nuances da pesquisa e elaborar da melhor e mais linda forma as ilustrações, verdadeiras obras de arte para a minha tese. Com esse trabalho de transformar em desenho a complexidade da cosmovisão indígena, expressos no Calendário Xukuru do Ororubá e na Espiral do Tempo das Retomadas, Joanna e eu nos conhecemos e construímos uma relação de confiança e de respeito mútuo pelo trabalho uma da outra. Muito obrigada Joanna por embelezar minha tese!

Aos colegas do LecGEO, sempre presentes, embora distantes fisicamente, com quem dividi muitas das questões, dúvidas e compartilhei os avanços da pesquisa. Agradeço especialmente a Professora Priscila e ao colega João Xukuru, pelas instigas e disposição em colaborar com a pesquisa.

Aos professores Emílio Tarlis, Edson Hely e Mônica Cox, por toda a sua colaboração. Emílio pelas dicas e incentivo ao doutorado sanduiche; a Edson pela disponibilização da vasta literatura sobre os Xukuru do Ororubá, pelas trocas, dicas, orientações e dicas sobre o trabalho de campo e disposição em ajudar na pesquisa. À Mônica pela disposição em colaborar e integrar banca de qualificação e de defesa da tese. Meu agradecimento!

Aos professores Rodrigo Dutra, Francisco Kennedy, Alcindo Sá, Claudio Ubiratan, Eugênia Pereira, Bertrand Cozic, Nilo Almeida do PPGEO, com os quais realizei as disciplinas obrigatórias e eletivas do doutorado e que me ajudaram em muito nos caminhos a seguir na afinação do projeto de pesquisa e no roteiro da tese. Minha gratidão!

À CAPES, pela bolsa do Doutorado Sanduíche no México, pelo período de seis meses, com a qual tive a grande oportunidade de viver, conhecer e pesquisar a agricultura indígena chiapaneca e a espiritualidade dessas mulheres e homens tão especiais. A bolsa foi concedida através do Programa de Doutorado Sanduíche do Exterior (PDSE).

À FACEPE pela concessão da bolsa de quatro anos de doutorado, com a qual me foi possível dedicar tempo integral e energia para realizar o curso e as pesquisas de campo. Minha gratidão.

Ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco por todo o apoio prestado durante todo o doutorado, especialmente a Eduardo e Pablo, sempre atenciosos e prontos a ajudarem nas dúvidas, burocracia e emissão de documentos necessários em todos os momentos do curso, especialmente quanto à concessão da bolsa da FACEPE e da CAPES. Aos professores Alcindo Sá e Francisco Kennedy, pelo apoio e facilitação dos processos administrativos e especialmente, das tratativas para a concessão das bolsas de estudos da FACEPE e da CAPES.

Abraçar e Agradecer

Maria Bethânia

*Chegar para agradecer e louvar.
Louvar o ventre que me gerou
O orixá que me tomou,
E a mão da doçura de Oxum que consagrou.
Louvar a água de minha terra
O chão que me sustenta, o palco, o massapê,
A beira do abismo,
O punhal do susto de cada dia.
Agradecer as nuvens que logo são chuva,
Sereniza os sentidos
E ensina a vida a reviver.
Agradecer os amigos que fiz
E que mantém a coragem de gostar de mim, apesar de mim...
Agradecer a alegria das crianças,
As borboletas que brincam em meus quintais, reais ou não.
Agradecer a cada folha, a toda raiz, as pedras majestosas
E as pequeninas como eu, em Aruanda.
Agradecer o sol que raia o dia,
A lua que como o menino Deus espraia luz
E vira os meus sonhos de pernas pro ar.
Agradecer as marés altas
E também aquelas que levam para outros costados todos os males.
Agradecer a tudo que canta no ar,
Dentro do mato sobre o mar,
As vozes que soam de cordas tênues e partem cristais.
Agradecer os senhores que acolhem e aplaudem esse milagre.
Agradecer,
Ter o que agradecer.
Louvar e abraçar!*

RESUMO

Esta tese busca evidenciar os aspectos sobre a retomada da chamada agricultura tradicional Xukuru, também nominada como ancestral ou agricultura modo de vida. Os Xukuru do Ororubá são indígenas que habitam desde o século XVII a Serra do Ororubá, em terras localizadas no agreste pernambucano, nos municípios de Pesqueira e Poção. O território, ao longo dos séculos foi invadido por fazendeiros, latifundiários e criadores de gado, evidenciando relações de exploração da mão de obra indígena, a partir de um modelo de produção explorador da Natureza e excludente para as famílias originárias. Depois de muitas mobilizações, os indígenas retomaram as terras a partir de fins da década de 1990 até início dos anos 2000. Os conflitos ocorridos durante as mobilizações pela retomada das terras, ceifaram muitas vidas, entre as quais a do Cacique “Xikão” assassinado em 1998, liderança máxima dos Xukuru do Ororubá. Com as mobilizações pela reconquista das terras, os indígenas criaram um referencial epistêmico e cosmológico - a retomada, gerando aprendizados que se estenderam a várias esferas de atuação, destacando a chamada agricultura ancestral, cuja centralidade é determinada pela relação com os “Encantados” e as práticas de gestão do território onde habitam, convivendo com espaços de produção, de criação, de realização de cultos, rituais, preservação das matas, rios, lajedos e pedras, num complexo intercultural e cosmológico, cujo referencial físico se configura no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO), localizado na Aldeia Couro d’Antas. A primeira retomada na Aldeia Pedra d’Água e as atividades do CAXO estão na perspectiva anunciada como “cosmonucleação”, ou seja, ambos são centros geradores de ações semelhantes, que movidas pela espiritualidade e cosmovisão dos indígenas, se estendem pelo território na Serra do Ororubá. Outra forma didática de construir conhecimentos ocorre a partir da realização dos encontros anuais sobre as áreas consideradas estratégicas pelos indígenas, com destaque para os que discutem e promovem a agricultura modo de vida: o Encontro de Sábios e Sábias e o Urubá Terra. Com isso, os Xukuru do Ororubá, criam referenciais epistêmicos de descolonialidade e caminham no fortalecimento das relações com a Natureza, da forma de produção de alimentos e explicitam uma cosmovisão no Semiárido pernambucano.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas; agricultura ancestral; Xukuru do Ororubá;

Pernambuco; cosmonucleação.

ABSTRACT

This dissertation seeks to bring forth the aspects that shape the takeover of traditional Xukuru agriculture, also known as ancestral, or life mode agriculture. Xukuru do Ororubá are indigenous peoples who have lived since the 17th century in the Serra do Ororubá, in lands located in the region known as "Agreste Pernambucano", in the municipalities of Pesqueira and Poção. Farmers, landowners and cattle raisers have invaded their territory over centuries, thus establishing relations of exploitation of indigenous labor and developing a production model that exploits nature and is excluding for original families. After many mobilizations, the indigenous people regained their lands in the mid-1990s until the early 2000s. The conflicts that occurred during the mobilizations for the repossession of the lands claimed many lives, including that of Cacique Xikão, maximum leader of the Xukuru. With the mobilizations for the reconquest of their lands, the indigenous people created an epistemic and cosmological reference: 'the takeover', which has generated some learning that extends to various spheres of their activity, highlighting ancestral agriculture. This is central for determining the relationship with the "Enchanted Ones" and the practices of territory management in which spaces of production, creation, cults and rituals enactment, preservation of forests, rivers, flagstones and rocks coexist in an intercultural and cosmological complex. The physical reference of such complex is configured in the Agricultural Center Xukuru do Ororubá (CAXO- Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá in Portuguese), located in the Couro d'Antas village. The first takeover in Pedra d'Água village and the activities of CAXO follow the perspective of what is announced as "cosmonucleation", that is, both are generating centers of similar actions, which, driven by Xukuru spirituality and cosmovision, extend into the territory of Serra do Ororubá. Another didactic way of building knowledge is based on the holding of annual meetings on the considered strategic areas of the indigenous people, with emphasis on those that discuss and promote life mode agriculture The Summit of Wise Men and Women and Urubá Terra (Urubá Land). With this, Xukuru do Ororubá, create epistemic references of decoloniality and walk towards strengthening their relationship with nature, their way of producing food, and putting forward their cosmovision in the semi-arids areas of Pernambuco.

Key-words: Indigenous peoples; ancestral agriculture; Xukuru do Ororubá; Pernambuco; cosmonucleation.

RESUMEN

Esta tesis busca resaltar los aspectos que configuran la retoma de la agricultura tradicional Xukuru, también conocida como agricultura ancestral o de estilo de vida. Los Xukuru do Ororubá son pueblos indígenas que viven desde el siglo XVII en la Serra do Ororubá, en tierras ubicadas en la región conocida como "Agreste Pernambucano", en los municipios de Pesqueira y Poção. Su territorio, a lo largo de los siglos, ha sido invadido por agricultores, terratenientes y ganaderos, estableciendo relaciones de explotación de la mano de obra indígena y desarrollando un modelo productivo que explota la naturaleza y excluye a las familias originarias. Después de muchas movilizaciones, los indígenas recuperaron sus tierras a mediados de los años 1990 y hasta principios de los 2000. Los conflictos que se produjeron durante las movilizaciones por la recuperación de las tierras cobraron muchas vidas, incluida la del cacique Xikão, máximo líder de los Xukuru. Con las movilizaciones por la reconquista de sus tierras, los indígenas crearon un referente epistémico y cosmológico - la retoma, que generó aprendizajes que se extienden a diversos ámbitos de su actuar, destacando la agricultura ancestral, cuya centralidad está determinada por la relación con los "Encantados" y las prácticas de gestión del territorio en las que coexisten espacios para la producción, la creación, la realización de cultos y rituales, preservación de bosques, ríos, losas y piedras, en un complejo intercultural y cosmológico cuya referencia física se configura en el Centro Agrícola Xukuru do Ororubá (CAXO), ubicado en la aldea Couro d'Antas. La primera retoma en la aldea Pedra d'Água y las actividades de CAXO se encuentran en una perspectiva de lo que se anuncia como "cosmonucleación", es decir, ambos son centros generadores de acciones similares, que, impulsadas por la espiritualidad y cosmovisión de los indígenas, se extienden por el territorio de la Serra do Ororubá. Otra forma didáctica de construcción de conocimiento se basa en la realización de encuentros anuales sobre las áreas consideradas estratégicas de los indígenas, en que se destacan aquellas que discuten y promueven la agricultura de estilo de vida: el Encuentro de Sabios y Sabias y el Urubá Terra. Con esto, los Xukuru do Ororubá, crean referentes epistémicos de descolonialidad y caminan hacia el fortalecimiento de su relación con la naturaleza, su forma de producir alimentos y hacen explícita su cosmovisión en la región semiárida pernambucana.

Palabras-clave: Pueblos indígenas; agricultura ancestral; Xukuru do Ororubá; Pernambuco; cosmonucleación.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Realizando Oficina de Diagnóstico com agricultores no município de Pombos, atividade de assessoria técnica agronômica.	44
Quadro 1	Quadro síntese das principais referências utilizadas	50
Figura 2	Mapa de localização de Chiapas, na cor lilás ao Sul do México	55
Figura 3	Mapa da População em situação de pobreza no México.	55
Figura 4	La milpa mexicana (ilustração)	56
Figura 5	Mapa de Chiapas, México. No círculo lilás, localização das cidades mencionadas.	59
Figura 6	Pedro na sua milpa, composta por espécies de milho, feijão, outras plantas alimentícias e medicinais, além de espécies utilizadas nos rituais.	63
Figuras 7 e 8	Variedades de milho cultivadas em Tenejapa - Chiapas.	64
Figura 9	Vista parcial do município de Aldama, Chiapas, com as declividades muito propícias ao sistema de produção, MIAF diversificada.	70
Figura 10	Santos, agricultor e liderança local na comunidade de Santa Cruz, Aldama, assessorado por PROASUS, cultiva várias fruteiras intercaladas por hortaliças nas ladeiras, características dessa região.	70
Figura 11	Mulheres de uma mesma família da comunidade de Santa Cruz, fazem no “telar de cintura”, tecidos de várias cores e estampas.	74
Figura 12	Colar confeccionado por mulher agricultora Xukuru do Ororubá.	74
Figura 13	Porta lápis confeccionado por artesão Fulni-ô.	74
Figura 14	Mapa de localização do território Xukuru do Ororubá, em Pernambuco.	79

Figura 15	Ritual de abertura da XIX Assembleia Anual do povo Xukuru do Ororubá, no Terreiro Sagrado da Aldeia Pedra d'Água, a última realizada de forma presencial.	86
Figura 16	Mapa das retomadas. Construído pelos Xukuru do Ororubá. Parte do Projeto Cartografia Social.	91
Figura 17	Espiral do Tempo – As retomadas do Povo Xukuru do Ororubá. (Ilustração)	99
Figura 18	Mapa do Planalto Borborema, acima em azul.	105
Figura 19	Mapa de localização do território Xukuru do Ororubá, os municípios de Pesqueira e Poção e o Planalto da Borborema.	108
Figura 20	O gado descansa no cercado sob a árvore frondosa.	121
Figura 21	Toré durante o encerramento do VII Encontro Urubá Terra, na Aldeia da Vila de Cimbres.	131
Figura 22	Maracá utilizado por jovem durante Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas.	133
Figura 23	Jupago, utilizado para marcar o ritmo do Toré. Nesta foto é segurado por quem está com a palavra, por ocasião do Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá.	133
Figura 24	Indígena paramentado com barretina, colares, braçadeiras, pulseiras, saiote e jupago, durante o ritual da Busca da Lenha.	134
Figura 25	Caminhada da Aldeia Couro d'Antas à Aldeia da Vila de Cimbres para cerimônia de abertura do São João na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas.	144
Figura 26	Indígenas caminham com a lenha recolhida durante a festividade da “Busca da Lenha” para formar a fogueira de São João (Caô) em frente à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, na Aldeia da Vila de Cimbres	145
Figura 27	Mapa do território Xukuru do Ororubá	147
Figura 28	Barretina, um dos sinais identitários dos Xukuru do Ororubá. (Desenho)	148

Figura 29	Mapa com os lugares simbólicos dos Xukuru do Ororubá e a localização das aldeias.	149
Figura 30	Caminhada a partir do Terreiro Sagrado da Aldeia Pedra d'Água após a cerimônia de Abertura da XIX Assembleia Xukuru do Ororubá.	150
Figura 31	Mapa com as divisões e aldeias. Na cor amarela, sub-região Agreste; na cor azul a Ribeira; na cor verde a Serra.	154
Figura 32	Mapa com o percurso do rio Ipojuca no Território Indígena dos Xukuru do Ororubá.	159
Figura 33	Açude Santana, Aldeia Santana, sub-região Serra, em fevereiro de 2011, quando conheci o território Xukuru do Ororubá.	160
Figura 34	Açude Santana, na margem ao lado da Aldeia São José, sub-região Serra, em maio de 2017, quase ao final do período de estiagem.	161
Figura 35	Açude Santana, com o nível um pouco mais alto, em outubro de 2017, visto a partir da Aldeia São José. Observar que em maio, normalmente mês de chuvas na região, ele estava totalmente seco. Era o final do período de estiagem na Região Nordeste.	161
Figura 36	Açude Santana visto a partir da Aldeia São José em maio de 2018. Manteve o nível de outubro de 2017, porém não estava no volume máximo como em 2011.	162
Figura 37	Açude Santana, visto da Aldeia São José, maio de 2021. No nível maior que em 2018, por conta das chuvas recentes.	162
Figura 38	Toré no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, protegido pelas árvores e pelos Encantados, durante o Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá na Aldeia Couro d'Antas.	168
Figura 39	Fachada da Fábrica Peixe em 1955.	179

Figuras 40 e 41	Rosemere e as sementes de milho, fava e feijão para plantar quando chover. “É feijão, é feijão, é feijão!”. Na foto à direita, a grande quantidade de feijão colhida.	190
Figura 42	Cercado com as cabeças de gado do casal indígena Rosemere e Marcelo.	192
Figuras 43 e 44	Algumas das variedades de palma forrageira que Marcelo cultivava na sua área. A figura da direita é da variedade redonda.	192
Figura 45	Roçado de Cecílio, na área em que cultivava macaxeira e banana.	195
Figura 46	Feijão guandu em fase de secagem, na calçada da casa de Cecílio.	195
Figura 47	Fava cabrunçu	198
Figura 48	Indígena rezando no túmulo de “Xikão”, “plantado” no cemitério da Aldeia Pedra d’Água, por ocasião da missa realizada no dia 20/05, data em memória da morte do Cacique. O colar vermelho que está no túmulo foi colocado pelo Cacique Pataxó Hã-hã-hãe (BA).	204
Figura 49	Roçado Xukuru do Ororubá, em pleno mês de junho na Aldeia Vila de Cimbres. Importante observar o consórcio entre milho e palma, numa junção da agricultura que “dá de comer” ao solo, às pessoas e aos animais (gado).	209
Figura 50	Barraca na feira de Arcoverde de Mané “dez contos”, com hortaliças, macaxeira e bananas.	216
Figura 51	Jovem Xukuru do Ororubá na feira em galpão da antiga Fábrica Peixe reservado aos indígenas, no centro de Pesqueira, às quartas e sábados. Vê-se uma diversidade de produtos, como a macaxeira, (cultura ancestral Xukuru do Ororubá), frutas e hortaliças.	218
Figuras 52, 53 e 54	Jovem batendo feijão; canteiro de coentro e vista de plantio, com área de milho colhido ao fundo.	219
Tabela 1	Lista das hortaliças, raízes, beneficiados, processados, plantas medicinais, flores, comercializadas pelo Kringó.	220

Figura 55	Casa da Cura, Aldeia Couro d’Antas. A forma circular dessa construção em taipa, com cobertura de palha de palmeira, constitui uma forte referência simbólica no movimento de retomada da cultura denominada “tradicional” Xukuru do Ororubá.	228
Figura 56	Casa de Sementes Mãe Zenilda e Centro de Formação em Agricultura Tradicional Xukuru do Ororubá.	229
Figura 57	Sábio Xukuru do Ororubá compartilhando as leituras do tempo e da Natureza durante o Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá.	229
Figura 58	Horta em meio à diversidade da agrofloresta no espaço CAXO, Aldeia Couro d’Antas.	230
Figura 59	Mata onde localiza-se o Terreiro Sagrado da Mata Boa Vista, Aldeia Couro d’Antas, vista de cima da Laje do Caboclo. O Terreiro, na parte superior dessa cabana, encontra-se “amoitado”, protegido pela mata e pelos Encantados.	230
Figura 60	Laje do Caboclo. De onde se tem uma vista privilegiada da região do entorno do Terreiro da Boa Vista, Aldeia Couro d’Antas e de parte do território sagrado dos Xukuru do Ororubá.	231
Figura 61	Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista. Aldeia Couro d’Antas. Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá. No centro, os sábios e sábias compartilham os conhecimentos e leituras do tempo e da Natureza, o que irá orientar o planejamento da agricultura.	231
Figura 62	Peji, ancorado pelas duas árvores altas no centro do espaço, no dia do aniversário de 5 anos do Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista.	232
Figura 63	Mutirão para a construção da mandala do CAXO da Boa Vista.	233

Figura 64	Mandala instalada, em fase de conclusão, no CAXO, onde seriam plantadas hortaliças e outras espécies de plantas alimentícias.	234
Figura 65	Croqui onde se pode visualizar a Casa das Sementes Mãe Zenilda no “Domínio Silivestre”, as hortas e as áreas de agrofloresta.	235
Figura 66	Vista aérea do CAXO da Boa Vista. Área de plantio de macaxeira e, ao fundo, a Casa de Sementes Mãe Zenilda.	235
Figura 67	Casa de Sementes Mãe Zenilda, em fase de obras. CAXO da Boa Vista, Aldeia Couro d’Antas.	240
Figura 68	Barraca do Bem Viver/Comer, na entrada do CAXO.	241
Figura 69	Sementes tradicionais armazenadas, cuja predominância é de feijões, favas e milho, para serem distribuídas aos guardiões e multiplicadores/as.	243
Figura 70	Leitura da Barra do Ano. (Desenho)	251
Figura 71	Encontro de Sábios e Sábias do Ororubá. (Desenho)	252
Figura 72	Apresentação das sementes ao Mestre Rei do Ororubá. (Ilustração)	252
Figura 73	Assembleia Anual Xukuru do Ororubá. (Desenho)	253
Figura 74	“Xikão” Xukuru, o Cacique “Mandarú”. (Desenho)	254
Figura 75	XIX Assembleia Xukuru do Ororubá, a última realizada de forma presencial. Ao fundo, cartazes com as fotografias dos caciques “Xikão” e Marcos.	255
Figura 76	Espaço Mandarú, local onde, desde 2017, são realizadas as Assembleias. Fotografia por ocasião da XVII Assembleia Xukuru do Ororubá.	256
Figura 77	Missa em memória da morte do Cacique “Xikão”, o “Mandarú” do povo Xukuru do Ororubá, realizada no cemitério da Aldeia Pedra d’Água, onde o Cacique foi “plantado”.	256

Figura 78	Caminhada da Aldeia São José, acompanhada de cantos e dança do Toré até o bairro Xucurus, no centro da cidade de Pesqueira, para a realização de Ato Público.	257
Figura 79	Ato Público realizado no bairro “Xucurus” do dia 20 de maio em memória do Cacique “Xikão” Xukuru.	257
Figura 80	São João, “Caô”. (Desenho)	258
Figura 81	Cerimônia de abertura do São João, quando os indígenas dançam o Toré no interior da Igreja. O indígena Seu Medalha, um dos gaiteiros mais antigos Xukuru do Ororubá, ao centro toca a gaita, marcando o ritmo do Toré.	259
Figura 82	A Busca da Lenha. (Desenho)	260
Figura 83	Indígena com traje que remete ao usado pelos antigos, conhecida como “tacó” ou “fardamento”. Observar que a goleira, braçadeiras e saiote são confeccionados em palha seca de milho.	260
Figura 84	Mãe Tamain, para a qual se ergue uma grande fogueira em 2 de julho. (Desenho)	261
Figura 85	Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista. (Desenho)	261
Figura 86	Encontro Urubá Terra. A partilha de sementes é o ponto alto. (Desenho)	262
Figura 87	Dia de Santa Luzia. A leitura da Natureza é inspirada nos olhos de Luzia. (Desenho)	262
Figuras 88 e 89	Cecílio Feitosa, à esquerda e Doca, à direita, compartilham as previsões do tempo e a leitura da Natureza durante o Encontro de Sábios e Sábias do Ororubá, no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista.	264
Figura 90	Peji montado por estudantes, um dos símbolos da Religião Xukuru do Ororubá.	268
Figura 91	Trabalho de estudantes sobre a confecção de xaropes, parte do Sistema Tradicional de Cura dos Xukuru do Ororubá.	268

Figura 92	Oficina sobre o alimento e cura. O mangará da bananeira é preparado num prato “tradicional” com cuscuz e fava.	269
Figura 93	Agricultor observa as sementes expostas para a partilha e troca.	270
Figura 94	As sementes são trazidas em garrafas de plástico devidamente identificadas com o nome das espécies, o nome do agricultor/a e da aldeia.	271
Figura 95	Calendário Xukuru do Ororubá do Ororubá. (Desenho)	273

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APAC	Agência Pernambucana de Águas e Clima
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAXO	Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá
CCLF	Centro de Cultura Luiz Freire
CEEI	Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena
CIMI	Comissão Indigenista Missionária
CISXO	Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá
COPIPE	Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco
COPIXO	Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá
CPMR– PE	Comissão Permanente de Mulheres de Pernambuco
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DNA	Ácido Desoxiribonucleico
ECA	Escuelas del Campo

ESO	Estágio Supervisionado Obrigatório
FASE	Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional
FETAPE	Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura de Pernambuco
FETRAF	Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GAJOP	Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares
IFPE	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco de Pernambuco
INMET	Instituto Nacional de Meteorologia
IPA	Instituto Agronômico de Pernambuco
ITERPE	Instituto de Terras e Reforma Agrária de Pernambuco
LECGEO	Laboratório de Estudos sobre Espaço, Cultura e Política
MAPGEO	Mapeamentos e Soluções Geográficas
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MIAF	Milpa Intercalada con Árboles Frutales
MIAF-D	Milpa Intercalada con Árboles Frutales Diversificada
MMTR-NE	Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais – Nordeste

MLST	Movimento de Libertação dos Sem Terra
MST	Movimento dos Sem Terra
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores/as
NAC	Núcleo de Agroecologia e Campesinato
ONG	Organização Não Governamental
PDSE	Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPGEO	Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPP	Projeto Político Pedagógico
PROASUS	Promotores de Autodesarrollo Sustentable de Campo Chiapaneco, A.C.
ProRural	Programa de Apoio ao Desenvolvimento Sustentável de Pernambuco
PRS	Projeto Pernambuco Rural Sustentável
RTQ	Sistema Roça-Tomba-Queima
SARA	Secretaria de Agricultura e Reforma Agrária de Pernambuco
SDA	Secretaria de Desenvolvimento Agrário
SPI	Serviço de Proteção aos Índios

TLCAN	Tratado de Livre Comércio da América do Norte
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRPE	Universidade Federal Rural de Pernambuco
UNACH	Universidad Autónoma de Chiapas

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	30
1.1	De como cheguei aos Xukuru do Ororubá e ao tema da tese	35
1.2	Objetivos da tese e os desafios interdisciplinares	42
1.3	O percurso metodológico trilhado	45
1.4	A agricultura ancestral no Sul do México e as descobertas do estágio	52
1.4.1	O Estado de Chiapas e o México profundo	54
1.4.2	Um contexto prenhe de câmbios	57
2	“QUEM CHEGOU FOI XUKURU NO ROMPER DA MADRUGADA”	77
2.1	O encantamento indígena: quem são os Xukuru do Ororubá	78
2.2	As retomadas do território Xukuru do Ororubá e a criação de um referencial epistêmico para os indígenas	87
2.3	A Educação Escolar Indígena Xukuru do Ororubá: um projeto de afirmação da identidade	100
2.4	O bioma Caatinga, o Agreste e as “condicionantes” do sistema Gado-Policultura	104
2.5	O Agreste do Sistema Gado-Policultura: as contradições do “boi e a jurema” no território Xukuru do Ororubá	112
2.6	A colonialidade do poder, do saber e do ser e os indígenas	122
3	O TERRITÓRIO SAGRADO E A TERRITORIALIDADE XUKURU DO ORORUBÁ	128
3.1	<i>Limolaygo toype</i> : o território ancestral Xukuru do Ororubá e a territorialidade que se reconstrói	129
3.2	A terra/território expressa no Projeto Político Pedagógico das escolas e a identidade Xukuru do Ororubá	140
3.3	A noção de fixidez e mobilidade e a territorialidade encarnada nos lugares sagrados para os Xukuru do Ororubá	143
3.4	As subdivisões do território Xukuru do Ororubá e a caracterização	153
4	“NA MATA TEM CIÊNCIA, EU VOU MANDAR CHAMAR. MESTRE REI DO ORORUBÁ E O CACIQUE DE ALENCAR”	164
4.1	A sagrada e afetuosa relação dos indígenas com a Natureza	165
4.2	A prática milenar da agricultura, as origens	171

4.3	A agroindústria em Pesqueira e a Serra do Ororubá, como “periferia” fornecedora de matérias primas	177
4.4	A mandioca, “o roçado indígena”, os feijões e as palmas, como “patrimônio biocultural” Xukuru do Ororubá	182
5	COSMOGONIA XUKURU DO ORORUBÁ: O ENCANTAMENTO MATERIALIZADO NA RETOMADA DA AGRICULTURA ANCESTRAL INDÍGENA	199
5.1	Cosmologia Xukuru do Ororubá	200
5.2	A agroecologia e a agricultura tradicional Xukuru do Ororubá: aproximações históricas	206
5.3	O Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá e a Casa de Sementes Mãe Zenilda: espaços espirituais e interculturais	221
5.4	Projetos produtivos e a “Cosmonucleação”: devolver a Natureza à própria Natureza.	236
5.5	A agricultura do encantamento e o Sistema Tradicional de Cura Xukuru do Ororubá	243
5.6	O Calendário Anual dos Xukuru do Ororubá: a dinâmica religiosa e organizativa dos indígenas	250
5.7	De volta ao começo: a ancestralidade inspiradora de novas sementes de guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá	274
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESCOBERTAS E PISTAS PARA SEGUIR ADIANTE	278
	REFERÊNCIAS	283
	GLOSSÁRIO	296
	APÊNDICE A – ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO PARA ENTREVISTA COM AGRICULTORES/AS JOVENS DO KRINGÓ DO ORORUBÁ	298
	APÊNDICE B – ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO PARA ENTREVISTA COM AGRICULTORES/AS	301
	APÊNDICE C – Carta de Anuência para realização de pesquisa do Cacique Xukuru do Ororubá Marcos Luidson de Araújo	305
	APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - Informações sobre a pesquisa	306
	APÊNDICE E – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Ângela Neves Pereira (Bella Xukuru)	308
	APÊNDICE F – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Cecílio Santana Feitosa	309

APÊNDICE G – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Maria de Fátima Tenório Sobrinho (Dona Socorro)	310
APÊNDICE H – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Eduardo Gonçalves de Oliveira	311
APÊNDICE I – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Marciene Olegário da S. Oliveira	312
APÊNDICE J – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Marcos Antônio Pereira da Silva	313
APÊNDICE K – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Rosemere Carneiro Pereira da Silva	314
APÊNDICE L – Termo de Livre Consentimento (TLC) de Edvaldo Olegário	315
ANEXO A – Roteiro do V Encontro Urubá Terra	316

1 INTRODUÇÃO

Escrever a introdução do documento produzido em meio a uma tormenta dá a sensação de que ele vai escapar das mãos. Porém, uma tese precisa sim escapar das mãos e ser lida mesmo que depois de passada a tormenta dessa pandemia por Coronavírus. A tormenta passará e eu desejo que todas e todos os interessados na temática da agricultura indígena Xukuru do Ororubá¹, possam ler, para acrescentar, para criticar e para se ver também.

As hipóteses traçadas para iniciar esta tese aparecem ao longo dessa minha “escrita inconclusa” em que se transformam e se gestam trabalhos acadêmicos. Fui aconselhada há alguns meses a colocar um ponto final na tese. Apenas na tese. Porque nas questões que me trouxeram até aqui não é possível finalizar com um ponto. Talvez vírgulas e reticências. E isso é bom. Vamos ver como construí a tese e nas conclusões apresento brevemente o que penso ser caminho para adiante.

A primeira parte está composta de quatro itens: de como cheguei à tese (prólogo); os objetivos e desafios interdisciplinares; o percurso metodológico trilhado e por fim, a agricultura ancestral no Sul do México e as descobertas do estágio, sobre a imersão mexicana de seis meses.

Escrevi um longo prólogo com o fim de situar historicamente minha chegada à tese e seu tema, entremeada ao meu percurso acadêmico e profissional. Mais que isso, situa a escrita no meu momento de vida e na conjuntura da pandemia que nos atravessa.

Em seguida apresento os objetivos a que me propus inicialmente e que, ao longo do documento, poderemos comprovar em que medida foram respondidos, indagados ou

¹Os **Xukuru do Ororubá**, habitantes em Pesqueira e Poção afirmam ter escolhido a autodenominação *Xukuru do Ororubá*, para não serem confundidos pelos não-índios (leia-se a imprensa e a sociedade em geral) com um outro povo indígena, os **Xukuru-Kariri** a maioria habitando no Município de Palmeira dos Índios/AL, também em Paulo Afonso/BA e Caldas/MG. Em 2003 após conflitos internos provocado 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 que compreende parte dos municípios vizinhos pernambucanos de Alagoinha, Venturosa e Pedra. (SILVA, 2018)

não. Objetivos podem mudar ao longo de quase cinco anos de convivência com a pesquisa, as visitas de campo, o olhar observador e as entrevistas realizadas.

A metodologia apresentada de forma breve e sintética, explicitando a importância de, em um estudo etnológico, a participação nos vários eventos realizados pelos Xukuru do Ororubá ao longo dos anos do doutorado, quando participei com mais frequência, mas também no período anterior, quando conheci os indígenas. Este aspecto foi fundamental para a percepção de fenômenos, coleta de informações, observações sistemáticas e muito aprendizado sobre temas que são muito caros e candentes para o povo Xukuru do Ororubá. Seguramente, a participação nos eventos do Calendário Xukuru do Ororubá foi dos aspectos mais importantes para o que está aqui construído e percebido. Se tivesse me atido apenas à realização de entrevistas e visitas de campo, não teria compreendido como se conecta a chamada agricultura ancestral e a espiritualidade dos indígenas. Um instrumento e método importante da metodologia foram os desenhos da artista Joanna Oj: a Espiral do Tempo sobre as retomadas e o Calendário Xukuru do Ororubá, sobre os eventos anuais dos indígenas.

O longo relato sobre o estágio no estado de Chiapas, no Sul do México se fez necessário para tentar descrever em palavras toda a riqueza e descobertas sobre como os indígenas mexicanos realizam, da mesma forma que os Xukuru do Ororubá, um movimento de retomada da chamada agricultura ancestral mesoamericana. É a partir do cultivo e vivência cultural e espiritual com a milpa, um consórcio básico de três plantas alimentares a que os mexicanos vão adicionando outras plantas, que mantem uma dinâmica de diversificação e ao mesmo tempo de fertilização e proteção do solo. Somado a isso, rezas e rituais são realizados, muitos a partir do milho, em devoção às várias divindades maias que povoam a cosmovisão mexicana e mesoamericana. Seis meses, no entanto, é tempo insuficiente para compreender e vivenciar tanta riqueza cultural e ancestral, além de estabelecer vínculos com as famílias de indígenas, abordar mais tranquilamente e com mais detalhes as especificidades da religiosidade e sua relação estreita com a agricultura mexicana, porém foi tempo suficiente para estabelecer muitas conexões com meu estudo junto aos Xukuru do Ororubá.

Os quatro itens citados nessa primeira parte se constituem numa base ou apresentação para as próximas quatro sessões ou partes em que dividi essa tese.

Na segunda parte, dividida em 6 itens, intitulada “Quem chegou foi Xukuru no romper da madrugada”, trecho de um canto de toré, apresento os indígenas a partir de seu percurso histórico, das retomadas do território, do seu líder máximo, Cacique “Xikão” e a descoberta de um *referencial epistêmico* que se estendeu para as outras áreas de atuação dos indígenas: a retomada. Saúde, educação e agricultura são três das áreas em que a tônica da “retomada” se faz presente e tem motivado a reconstrução do projeto de vida dos Xukuru do Ororubá, assim como, oportunizado muitos estudos e pesquisas, além da implementação de políticas públicas, configuradas em projetos produtivos e para a gestão ambiental do território. Os eventos históricos das retomadas do território e das ações em prol de uma agricultura ancestral, ou modo de vida, foram elementos para que o agrônomo Xukuru do Ororubá, Iran Ordônio construísse uma categoria que denominou de “cosmonucleação”, a qual conjuga aspectos das mobilizações históricas, da cosmovisão, da espiritualidade e das práticas de produção e preservação do patrimônio material e imaterial dos indígenas. A cosmonucleação que, partindo da retomada da Aldeia Pedra d’Água em 1990, gerou aprendizados e motivação (energia física e espiritual) para as outras retomadas realizadas até 2003, também é referenciada no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá, na Aldeia Couro d’Antas. A partir da cartografia social dos indígenas, o mapa das retomadas foi redesenhado. Pensado inicialmente como uma linha do tempo, ganhou outro formato, uma Espiral do Tempo, inspirada no conceito de cosmonucleação, na linda ilustração de Joanna Oj que fez outros desenhos para a parte cinco dessa tese. A Espiral do Tempo nos inspira a pensar e compreender o conceito de cosmonucleação a partir da centralidade da Aldeia Pedra d’Água na história dos Xukuru do Ororubá. Pedra d’Água é aldeia mãe, como relataram os indígenas.

Nessa segunda parte, além da apresentação dos indígenas, a educação intercultural apareceu com destaque como um aspecto fundamental na formação dos guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá, destaquei também os aspectos de ordem ambiental e geográfica da região no Agreste pernambucano. Também abordo um tema que se apresenta como um conflito interno que é a convivência dos criatórios de gado em contraposição aos cultivos alimentares, uma questão que remonta à própria formação histórica da região e mais que isso, nos coloca frente a frente com as marcas da colonização ainda presentes e desafiadoras aos indígenas. Encerro, propositalmente

essa segunda parte com o tema da colonialidade e do colonialismo, buscando explicitar a urgência desse importante conjunto de conhecimentos para os indígenas, já que as retomadas e seu referencial epistêmico para os Xukuru do Ororubá se constitui num projeto anticolonial ou descolonial que vem sendo vivenciado, desde fins da década de 1980.

Na terceira parte, composta por quatro itens, abordo as concepções de território, na tentativa de me aproximar de uma definição satisfatória e reveladora do significado de “território sagrado” para os Xukuru do Ororubá. Os indígenas reocuparam o território entre as décadas de 1990 e 2000 e, com isso, o reconstruíam. Caminham nas estradas e nos lajedos e deixam suas marcas e novos caminhos se fazem. Os lugares sagrados, uma parte dos quais organizei e localizei num mapa, são expressão de uma territorialidade marcada pelo sagrado, pela devoção às divindades, mas também à mata, aos lajedos, às pedras, às águas, aspectos da Natureza constitutivos da religiosidade e espiritualidade indígena. Concluo essa parte com um quarto item sobre as divisões do território, chamando a atenção de que possivelmente as divisões no território nas sub-regiões da Serra, Agreste e Ribeira foram realizadas pelos indígenas a partir do seu prodigioso conhecimento sobre a Natureza.

A quarta parte intitulada “Na mata tem ciência, eu vou mandar chamar. Mestre Rei do Ororubá e o Cacique de Alencar”, trecho de um dos cantos que mais me revelam como os indígenas conseguem relacionar as matas, o conhecimento local e a espiritualidade abordei em quatro itens a relação que denomino de afetuosa, dos indígenas com a Natureza; as práticas da agricultura indígena; a presença marcante da agroindústria em Pesqueira; e a mandioca, o roçado indígena e as culturas que conformam o patrimônio biocultural dos Xukuru do Ororubá.

Procurei explicitar os aspectos históricos que conformam o “chão” das práticas produtivas dos indígenas. Sejam referentes à chamada agricultura ancestral, a qual encontra-se num movimento de retomada, sejam na instalação a partir do início do século XX das agroindústrias de processamento de tomate e frutas em Pesqueira, as quais transformaram a Serra do Ororubá em fornecedora de mão de obra e matéria prima a partir de um modelo agroindustrial, de grande escala, característico do agronegócio que, a meu ver, deixou marcas em algumas práticas ainda realizadas no território Xukuru. O último item sobre as culturas que qualifico como patrimônio

biocultural dos Xukuru do Ororubá, ressaltando que em muitas das conversas informais e entrevistas, a simples citação do feijão guandu, da fava cabrunçu e da mandioca purnunça, prenunciava a identificação do/a indígena com os ancestrais: aprendizados dos pais e avós vinham à mente durante os relatos. Muito embora essas três culturas não sejam patrimônio biocultural exclusivo dos Xukuru do Ororubá, são identificadas com os mais velhos e fazem parte, de um patrimônio mais amplo dos chamados povos tradicionais na região Nordeste.

Na quinta e última parte, dedico atenção ao que se denomina como cosmogonia ou cosmologia Xukuru do Ororubá enfocando a chamada agricultura ancestral, tradicional ou do encantamento. Ao iniciar, exemplificando através dos relatos dos indígenas a relação com o patrimônio biocultural e a espiritualidade, mencionei os rituais ancorados na mobilização de energias dos Encantados, quer seja para realizar as retomadas do território, no sentido de proteção aos indígenas que estavam nessa luta, quer seja na manutenção da coesão social para a realização das lutas ou para celebrar suas divindades e os Encantados. Nas práticas da agricultura e da criação, a celebração e relação com os Encantados ocorre de forma constante, seja nos eventos ou no cotidiano.

Representativo dessa cosmologia indígena é o Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO), um complexo que conjuga a interculturalidade e a espiritualidade: um sistema religioso destinado a fortalecer e divulgar para os Xukuru do Ororubá a agricultura do sagrado, além de também se constituir num espaço formativo. No CAXO, convivem os espaços espirituais denominados de “pontos de força”, as hortas e as mandalas, os projetos produtivos e de gestão ambiental, a Casa de Sementes e o Centro de Formação da Agricultura Tradicional Mãe Zenilda, a Casa da Cura, a Laje do Caboclo, o Terreiro da Mata Sagrada da Boa Vista, as matas e pedras onde habitam os Encantados, caboclos e caboclas que protegem todo o complexo espiritual e produtivo.

Esse conjunto de espaços de produção, culto aos Encantados e de formação na chamada agricultura tradicional inspirou o agrônomo Xukuru do Ororubá Iran Ordônio a produzir o conceito de “cosmonucleação”, como também a compreender a Aldeia Pedra d’Água como centro nucleador das retomadas do território indígena.

Finalizando a quinta parte, apresentei dois 2 itens: o Calendário Xukuru do Ororubá, uma síntese imagética em formato de mandala, dos encontros realizados anualmente e uma reflexão sobre a ancestralidade e a formação de guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá. Compreendo os encontros como espaços de discussão, formação, celebração e de diálogo com a sociedade envolvente, poder público e com a academia, através de pesquisadores e pesquisadoras de várias áreas do conhecimento que desde a década de 1990 estudam sob várias óticas a história e movimentos descoloniais dos Xukuru do Ororubá, desde a saúde, a educação, a organização e a agricultura, só para citar alguns temas. Para ilustrar os eventos no calendário, recorri novamente à artista Joanna Oj, para construir a mandala, cuja inspiração inicial foi o calendário maia mexicano, trazendo assim o formato circular mesoamericano para juntar esses dois povos. O último item, é uma “volta ao começo” na medida em que descrevo brevemente a importância da ancestralidade na formação de guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá. Por fim, explicito as minhas considerações finais, as descobertas e as pistas para seguir adiante.

Ao fim e ao cabo, os Xukuru do Ororubá reinventam sua marca no território, como povo indígena que, a despeito de seu lugar frente aos processos coloniais na Serra do Ororubá, têm desenhado movimentos, construído uma trajetória em torno de um projeto de protagonismo de sua história.

1.1 De como cheguei aos Xukuru do Ororubá e ao tema da tese

*“Mi mamá me dijo que sembrara flores
Que saliera al campo a buscar amores
Mi mama me dijo que sembrara flores
Que saliera al campo a buscar amores*

*Mi madre me dijo a mí que yo me saliera al campo
Que yo me saliera al campo mi madre me dijo a mí
Mi madre me dijo a mí que yo me saliera al campo
Que yo me saliera al campo mi madre me dijo a mí*

*Que cortara yo una flor para llevarle en su santo
Para llevarle en su santo que cortara yo una flor
Que le cortara una flor para llevarle en su santo
Mi madre me dijo a mí que yo me saliera al campo”*

**Sembrando flores
Noe Gonzales Molina**

Por sugestão de meu orientador escrevi esse prólogo. Percebi o quanto me foi útil este exercício de “escrevivência”, como nos lembra Conceição Evaristo, já que este

também se constitui num espaço de fala sobre a minha ancestralidade: o trecho da bela canção mexicana acima é dedicado à minha querida mãe com quem aprendi a semear flores e amores. Peço emprestado e parafraseio Fabiana Carneiro da Silva, (2020) para dizer que esse prólogo de caráter memorial está referenciado nos meus “pés na terra e no rastro de minha experiência de vida”, destacando ainda que:

[...] memorial é uma atividade discursiva por meio da (e na) qual se dá a conjugação de múltiplos processos – o trabalho da recordação, a emergência da subjetividade e a constituição de posicionamentos identitários. No processo de escrita, alimentado pelas ações do lembrar, do recordar, emergem movimentos discursivos que põem em cena a atuação de um sujeito que reflete sobre si, sobre o seu processo de subjetividade, sobre seus saberes profissionais (SILVA, 2010, p. 620)

Eu havia começado esse prólogo, em março de 2020, apenas quando se iniciava no Brasil a epidemia por Coronavírus, numa escrita direta, objetiva e sem muitas referências pessoais. Depois que li o texto de Jane Quintiliano Silva (2010) sobre memorial no espaço acadêmico, sugerido pelo meu orientador, decidi reescrevê-lo. Destaquei do texto, esse trecho acima, (ao qual acrescentamos a “constituição de posicionamentos políticos” fundamentais na minha trajetória profissional e militante) lembrando que o memorial evocado, exercício que me propus fazer, implicou em “trabalho de recordação”, o que a autora anunciou em outra parte, como: “[...] recordar significa resgatar um momento originário e torná-lo eterno em contraposição à nossa experiência ordinária do tempo, como algo que passa, que escoia e que se perde.” (SILVA, 2010, p. 605). Não custa lembrar a origem latina de recordar – re-cordis: “voltar a passar pelo coração”.

Escrevo isso ao mesmo tempo em que penso sobre esse momento de pandemia e de como jamais o esqueceremos, de como ele ficará inscrito nas nossas vidas, de formas diferentes para cada um/a de nós, mas seguramente, como memória e testemunho de muitas dores próprias e alheias.

Recorri à Conceição Evaristo e seu conceito de escrevivência, considerando que sua gênese se inscreve na perspectiva da escrita invisibilizada de mulheres negras, porém o utilizo aqui para falar do meu percurso acadêmico e profissional, como também o insiro para descrever meu exercício hercúleo de escrever sobre os indígenas que de várias maneiras foram invisibilizados e subalternizados na perspectiva e história colonialista. Eu, uma mulher de origem mestiça, pluriétnica, mistura das minhas

origens europeia, africana e indígena, autodeclarada e autoidentificada como negra, pesquisando e escrevendo sobre os povos indígenas, transformei esse texto inicial numa escrivência, (texto literário criado a partir de uma vivência) muito embora como lembrou a autora do conceito, “[...] isso não significa exatamente que o que eu crio é inteiramente o que eu vivi [...] é uma escrita que está marcada tanto pela minha experiência pessoal, como pelo histórico do meu coletivo.” (ESTAÇÃO DOS LIVROS, 2017). Mas, as costuras que teci estão fortemente permeadas aqui e ali pela história real e pelas histórias que me foram contadas pela minha mãe e pelo meu pai, meus ancestrais de cuja memórias me vali para me entender como mulher e negra.

Voltando às minhas memórias históricas de como cheguei aqui, cabe dizer que em meio à pandemia, perdi uma parte significativa de uma fonte primordial e vital de minha história – minha mãe. Mãe, mesmo sem elaborar de forma cognoscível, foi a minha primeira fonte de (re)conhecimento de minha vocação para as Ciências da Terra, para as relações com a Natureza. Foi agricultora na região do brejo na Paraíba e nas nossas conversas e aprendizados compartilhados, seja nos plantios de flores e quiabos que ponteavam os quintais e jardins das várias casas onde moramos, testemunhava sua (minha) ancestralidade negra e indígena. Certa vez me disse: “minha avó foi caçada a dente de cachorro.” Eu, criança ainda, ouvia isso como um anúncio de que na minha herança genética havia uma mulher forte e brava que, fugida de alguém ou de alguma situação, necessitou ser caçada à força. Era assim que as mulheres dos povos indígenas e originários eram pegadas para serem amansadas e violadas, na tentativa de “limpar” etnicamente as próximas gerações. Essa é uma história recorrente que é contada por muitas mulheres negras e indígenas sobre suas ancestrais.

Ao receber o resultado do meu teste de DNA no dia 04 de setembro de 2020, oportunidade de conhecer minha ancestralidade que encarei durante a pandemia que vivemos, percebi que tenho genes: de origem europeia – 67,7%; do continente africano - 24,3% e 8,1% dos Nativos da América do Sul e Central. Minha bisavó materna e avó paterna devem ter vindo dessa última fração. Afinal de contas, foi graças à minha mãe que decidi fazer o Curso Técnico em Agropecuária no ensino médio e depois a graduação em Agronomia. Encontrei-me com muito do que havia vivido minha mãe, agricultora que trabalhou em terra arrendada em situações muito

precárias, no meu percurso profissional, como agrônoma. Muitas das mulheres camponesas que conheci percorreram os mesmos caminhos que minha querida e guerreira mãe trilhou.

Dessa forma, apresentarei aqui um trabalho que está eivado fortemente pela minha história de vida, mas também, pela minha história profissional e de militante das causas sociais, entre elas, agricultura de base ecológica e de defesa, comprometida, com os povos originários, com as mulheres, com as camponesas e camponeses e com os povos e comunidades tradicionais. Eles e elas cotidianamente constroem referências práticas e teóricas, testemunho de sua sabedoria herdada e repassada ao longo de muitos séculos de sua história no mundo e com quem, nós nessa jornada acadêmica, aprendemos, ressignificamos e tentamos dar visibilidade aos conhecimentos interna e externamente aos espaços das universidades. Talvez aqui, com esse trabalho eu esteja propondo uma ruptura epistemológica e metodológica, com o que comumente se propõe numa tese de doutorado. A episteme que quero visibilizar, parte dos conhecimentos e das sabedorias do povo Xukuru do Ororubá, sobretudo com foco na chamada agricultura tradicional, mas num movimento de ruptura metodológica, ao oferecer às leitoras e leitores, outra perspectiva analítica: sob as lentes do povo indígena de Pesqueira. Da mesma forma que os citados indígenas ao promoverem um movimento de “resgate” da agricultura ancestral/tradicional, um modo ecológico de se relacionar com a Natureza, promovem uma ruptura com o modo capitalista de agricultura que lhes foi imposto ao longo de vários anos, na Serra do Ororubá.

Meu percurso profissional é um pouco diverso, mas quanto às várias funções e instituições em que tenho atuado, apresenta em comum, os serviços de assessoria à agricultores/as familiares. Destaco alguns deles a seguir.

De todas as minhas ocupações, trabalhos, assessorias, consultorias que realizei, ao longo de minha vida profissional, o espaço que me deu “régua e compasso”, foi o trabalho desenvolvido por longos 11 anos na Organização Não Governamental (ONG), Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional (FASE), entre 1999 e 2010. O trabalho durante quase todo esse período foi realizado na Zona da Mata Pernambucana, região de grandes desigualdades sociais e econômicas, cuja centralidade histórica para os povos tradicionais (indígenas e quilombolas), está

fortemente eivada pela colonização europeia em terras brasileiras, com todas as mazelas deixadas ao longo desses cinco séculos e duas décadas que nos separam daquele evento.

O trabalho realizado pela FASE se apoiava em uma leitura da conjuntura e estrutura agrária e agrícola na região que impunha assimetrias de ordem socioeconômica, de gênero, como também os impactos ambientais, provenientes da supressão da vegetação original de Mata Atlântica para em seu lugar instaurar a cultura (não só o cultivo) da cana de açúcar, ao ponto de a região ser mais conhecida como zona canavieira e menos como Zona da Mata (Atlântica).

Uma equipe técnica se dedicava ao assessoramento técnico às mulheres e homens que, cativos durante toda a vida de assalariamento na cana de açúcar, tiveram a oportunidade de (re)aprender os conhecimentos ancestrais dos antepassados indígenas e quilombolas, implantando cultivos diversificados de fruteiras, junto com árvores nativas e também hortas, em um processo lento que denominamos de transição agroecológica, com o fim de restaurar o ambiente natural, transformando-o num agroecossistema, refertilizando os solos degradados pelo monocultivo, ao mesmo tempo em que, através de melhorias em sua renda, promoviam câmbios nos modos de vida e na paisagem monótona da cana de açúcar.

As mudanças socioculturais, na forma de ver o mundo, refletir sobre a condição social, questionar-se e promover câmbios nos velhos hábitos, como os alimentares, por exemplo, lentamente também ocorreu – e ainda ocorre, suponho. De outro lado, atuávamos em fóruns regionais na Zona da Mata com o fim de discutir e construir políticas públicas para a região, tanto de ordem política e socioeconômica, como na proposição de políticas públicas e inclusivas para as mulheres, algumas delas organizadas em grupos por município, que foram e são protagonistas de muitas ações questionando a ordem patriarcal estabelecida secularmente e que persistem nos dias atuais, a promover condições de desigualdades e violências para as mulheres rurais e urbanas.

A motivação para estudar as origens da agricultura de base ecológica (que podemos aproximar à Agroecologia) na Zona da Mata, tema da minha dissertação no mestrado, surgiu de uma inquietação face às dificuldades que a nossa equipe técnica enfrentou

durante todo o período de ação na região, em sensibilizar mulheres e homens camponeses a adotarem formas alternativas ao cultivo da cana de açúcar. À época identifiquei como hipótese, a existência de uma persistente cultura de servidão vinculada às origens históricas da escravidão que marcou fortemente essa região e cujos sinais eu identificava cotidianamente no jeito subserviente das mulheres e homens, frente às várias situações de confronto com os usineiros e até mesmo com a equipe de educadoras e educadores das organizações sociais e não governamentais atuando na região.

Eram poucos os agricultores e agricultoras que se colocavam diante desses confrontos e nós enfrentávamos muitas dificuldades na proposição de alternativas ao cultivo danoso da cana de açúcar. As justificativas eram de várias ordens. Desde a comercialização da cana para as usinas e o alegado mercado garantido, às dificuldades em aceitar e mesmo retomar os conhecimentos camponeses herdados dos ancestrais, quanto aos cultivos alimentares. Entre acertos acadêmicos e descobertas teóricas e empíricas, tomei a decisão de, em vez de realizar a pesquisa junto às agricultoras e agricultores com quem estava trabalhando havia muitos anos, como educadora, técnica, assessora, mobilizadora e articuladora, procurar outra comunidade na região. Percebi que talvez para mim e para os agricultores e agricultoras, seria difícil separar a técnica e assessora, da pesquisadora. Também porque na minha análise temporal, seria melhor buscar uma comunidade mais “próxima” etnicamente (era o que eu construía como base teórica à época) do que identifiquei como fonte das origens dos modos de produção de base ecológica atualmente disseminado em milhares de comunidades rurais no país: uma comunidade quilombola localizada na região da Mata Sul. Assim, através de contatos com o Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá, cheguei à Comunidade Remanescente do Quilombo do Engenho Siqueira, localizada no município de Rio Formoso, região litorânea da Zona da Mata Sul de Pernambuco.

Na construção da dissertação de mestrado², realizado no programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE),

² ARAÚJO, Marli Gondim de. **A comunidade remanescente de quilombo do Engenho Siqueira: conhecimento tradicional e potencialidade da Agroecologia na Zona da Mata pernambucana.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Filosofia e

estão todas as descobertas que fiz na imersão relativamente de curto período (hoje percebo que teria outras descobertas se dispusesse de mais tempo para a pesquisa de campo) na comunidade do Engenho Siqueira. Nesse período ainda não havia despertado para um refinamento da pesquisa em termos de uma abordagem ancorada na Geografia Cultural, o que tentei fazer no atual texto com mais profundidade.

Concluí o mestrado em 2011. Ainda sem a perspectiva e o desejo de fazer um doutorado, retornei ao trabalho, dessa vez no Programa de Apoio ao Desenvolvimento Sustentável de Pernambuco (ProRural), da Secretaria Estadual de Agricultura/Governo do Estado de Pernambuco, onde fiquei por seis longos anos (2011-2017). Ao final, meu trabalho consistiu em acompanhar os 12 povos indígenas no estado de Pernambuco, quanto às demandas por projetos produtivos e de infraestrutura hídrica. Vale registrar que nesse período havia uma demanda nascida na Comissão Permanente de Mulheres Rurais, na qual havia uma representação de uma indígena Xukuru do Ororubá, que se configurou no *Projeto Casa de Sementes e Centro de Formação da Agricultura Tradicional Mãe Zenilda*, o qual encontra-se detalhado em item específico nessa tese.

A tese e seu tema nasceram do desejo de continuidade aos estudos sobre a relação da agricultura de base ecológica e os chamados povos tradicionais, os quais se constituíram em fontes para a elaboração dos princípios desse modelo de agricultura, possibilitando aos estudiosos (HECHT, 1999; SARANDÓN Y FLORES, 2014), à academia e à sociedade em geral, as noções e bases de relações com a Natureza, porque para esses denominados povos tradicionais e originários, a Natureza é parte e ao mesmo tempo atravessa seus corpos e existência.

Outra fresta que se abriu à inspiração para o doutorado, ocorreu com a entrada no Curso de Licenciatura em Ciências Agrícolas, no Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), no período de 2014-2017, o qual oportunizou pela primeira vez o contato com os indígenas Xukuru do Ororubá

durante a I Jornada dos Povos de Pernambuco, realizada pelo Núcleo de Agroecologia e Campesinato (NAC) da UFRPE, em parceria com uma série de organizações da sociedade civil representantes dos povos do mundo rural pernambucano, em outubro de 2014. Nessa I Jornada, seis povos/comunidades representativas da diversidade do Rural em Pernambuco, se apresentaram e debateram com os/as participantes desde as Instalações Pedagógicas³, montadas com os símbolos, instrumentos, documentos sobre os povos e outros aspectos identificatórios da cultura, p modo de vida e visão do mundo. A partir da participação nessa instalação pedagógica, surgiu a inspiração para o doutorado. Os indígenas presentes relataram sua cosmovisão, o modo de vida e – o que me despertou o interesse – a relação sagrada com a Natureza e com a agricultura.

A partir daí, empreendi uma jornada de busca por informações, estreitei contatos com as lideranças e atores Xukuru do Ororubá e iniciei o processo de elaboração do projeto para me submeter à seleção do Doutorado em Geografia, por entender que o Programa de Pós-graduação no qual cursei o Mestrado, oferecia naquele momento, as condições de diálogo interna e externamente sobre o tema, assim como por compreender que este seria uma boa contribuição aos estudos relativamente recentes sobre os indígenas e a geografia.

1.2 Objetivo da tese e os desafios interdisciplinares

As questões e temas desse trabalho, quais sejam, a agricultura indígena, o povo originário Xukuru do Ororubá, seu modo de exercer a territorialidade sagrada, e por fim as implicações e relações que cada um desses temas mantêm entre si, me colocaram, da mesma maneira que vivi na dissertação, o desafio de manter um diálogo com várias disciplinas distintas, mas bastante necessárias à compreensão e elucidação das questões que me propus abordar nessa tese. Cabendo também dizer que minha pretensão, ao final e mesmo durante a escrita, estava longe de ser uma “linha de chegada”, com todas as conclusões e respostas sobre as perguntas e

³ Instalações Pedagógicas são cenários que guardam aspectos de uma instalação artística na dimensão estética, multiplicidade de “suportes” utilizados e na espacialização montada e desmontada conforme o contexto. Estas são lugares privilegiados de intercâmbio entre a sabedoria popular e saber universitário. (LOPES et al, 2013)

questionamentos que me acompanharam desde o primeiro contato com os indígenas e o início da escrita do projeto.

Na verdade, o que me acomoda mais fortemente é a sensação que elenquei mais “pontos de partida”. A Agroecologia como ciência, prática e movimento (HECHT, 1999; SARANDÓN Y FLORES, 2014) é sem dúvida uma disciplina obrigatória e com a qual tenho afinidades, por ser meu lugar de formação, de exercício profissional por muitos anos e de muitos aprendizados. A Geografia é também lugar de muitos aprendizados sobretudo com o mestrado e a vivência com os/as colegas do Laboratório de Estudos sobre Espaço, Cultura e Política (LecGeo) em discussões e temas tão diversos e diferentes do meu estudo, que se constituíram num desafio interdisciplinar também. Os estudos da Antropologia Indígena, disciplina mais distante da formação acadêmica e da experiência profissional que, no entanto, possibilitou diversas pistas para a pesquisa e me proporcionou um aprofundamento em temas e categorias fundamentais à escrita da tese e reflexões que permanecerão na minha bagagem para o restante da vida, seguramente. Por fim, e não menos importante, os aprendizados e reflexões com os indígenas, sem dúvidas a fonte de informações mais rica e questionadora das minhas convicções e questões da tese.

O objetivo da tese é compreender as relações que o povo Xukuru do Ororubá mantém com a Natureza a partir das práticas realizadas na agricultura e como a noção de território sagrado e a territorialidade indígena se expressam no manejo da Natureza, destacando os aspectos de ordem material e simbólica. Por fim, como as atividades realizadas são intencionadas na dinâmica organizativa interna e planejamentos sistemáticos pelos indígenas.

A tese está, portanto, assentada numa tríplice fronteira dos conhecimentos que dialogam inicialmente com a minha trajetória de pesquisadora, militante e educadora não formal, mas também com outros ramos dos conhecimentos acadêmicos, das Ciências Agrárias e Sociais: a Agronomia (Figura 1), a Geografia e a Antropologia. Ouso dizer que minha formação de Agrônoma e Geógrafa está eivada por poucos e iniciais (mas não rasos), conhecimentos da Antropologia, essa ciência que se apresentou imensamente desafiadora de apreender, com o objetivo de entender os movimentos e significados da história dos indígenas Xukuru do Ororubá, mesclada com a agricultura e a territorialidade sagrada.

Outro aspecto bastante desafiante que marcou minha trajetória acadêmica tanto no decurso do mestrado, quanto nos estudos do doutorado está sendo compreender a valiosa contribuição da Agroecologia como uma ciência que, integrada aos movimentos sociais com suas trajetórias de lutas e pautas contra os desmandos e destruição pelo agronegócio, junto com as milhares de experiências exitosas das várias e diferentes identidades socioculturais dos povos no campo, das águas e das florestas no Brasil. A Agroecologia enquanto ciência tem conseguido refletir e sistematizar as muitas tecnologias em curso, estreitando o espaço entre a produção do conhecimento científico e sua aplicação prática, valorizando os saberes locais e se retroalimentando a partir das experiências vivenciadas pelos chamados povos tradicionais. Outro grande desafio tem se constituído em integrar a discussão dos indígenas às geografias, embora a Geografia Agrária e a Cultural pareçam ser as áreas acadêmicas onde mais encontro diálogos às minhas questões e às dos indígenas.

Figura 1 – Realizando Oficina de Diagnóstico com agricultores no município de Pombos, atividade de assessoria técnica agrônômica



Fonte: Acervo da autora. Agosto/2010.

Minhas questões iniciais foram as seguintes: a) as estratégias utilizadas pelos indígenas que estão realizando a “retomada⁴” das práticas ancestrais de agricultura, alimentação, medicina tradicional, estão sendo eficazes para a produção de alimentos, difusão e manutenção dos princípios? b) os princípios constitutivos da chamada agricultura sagrada e ancestral Xukuru do Ororubá têm influenciado e reforçado a territorialidade indígena? c) Como ocorre e quais as cerimônias, pajelanças e ritos dedicados aos Encantados⁵ e às divindades e que se relacionam com as práticas agrícolas, o denominado sistema tradicional de cura e com a alimentação tradicional? d) quais as estratégias atuais elaboradas para a disseminação e a reflexão sobre os conhecimentos da agricultura ancestral dos Xukuru do Ororubá?

1.3 O percurso metodológico trilhado

Iniciei o doutorado em 2017, mas a partir de 2015 fiz contatos e participei dos vários encontros realizados pelos indígenas Xukuru do Ororubá. Essa foi uma estratégia potente de contato com questões da tese e com os citados indígenas. Com a participação nos Encontros Urubá Terra de 2015 e 2016 e a Assembleia Xukuru do Ororubá em 2016, os subsídios para a elaboração do projeto foram muitos, embora nem sempre compreendidos em sua inteireza, pois que há uma complexidade, inúmeros mistérios, fenômenos novos que nos encantam e desafiam a todo tempo, a compreender as especificidades dos povos indígenas e suas relações com o sagrado. A partir daí, as estratégias metodológicas para empreender a pesquisa e coletar as informações foram se delineando. Eu já havia percebido que não poderia ser uma única técnica “fechada”, mas um conjunto que se adequasse à dinâmica de reprodução social dos indígenas e da dinâmica mais que particular dos Xukuru do Ororubá. Realizar entrevistas seria inevitável, mas necessariamente deveria ser

⁴ A ideia de “retomada”, remete ao processo de reconquista física e política do território, sendo por associação empregada nesse texto na reconstrução de outros aspectos da identidade indígena, como a agricultura e a espiritualidade.

⁵ Para os indígenas, os Encantados ou Encantos de Luz, são os seres que tanto podem ser divindades, energias habitando as matas, os rios, as árvores, as pedras, como podem ser os próprios indígenas que, não habitando mais o plano físico, encontram-se no plano espiritual. Comumente, os Encantados estabelecem diálogos durante os rituais de pajelança, ao incorporarem nos indígenas, sobretudo nas mulheres. O Cacique “Xikão” é um dos Encantados mais reverenciados pelos Xukuru do Ororubá, pela sua trajetória de liderança na luta em defesa dos direitos do seu povo e de retomada do território habitado pelos indígenas.

combinada com outros caminhos a serem trilhados aos poucos, como a observação direta da paisagem. Dessa forma, os caminhos metodológicos foram uma combinação de várias técnicas. Enquanto método, posso dizer que este trabalho se encontra mais identificado com a pesquisa qualitativa, pois:

[...] ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes. (MINAYO, 2009, p.21)

Nesse sentido, o trabalho de campo, foi bastante variado, mas concentrou-se basicamente em 2 estratégias:

A primeira estratégia foi a participação nos encontros e rituais anuais do calendário Xukuru do Ororubá. Não só os Encontros Urubá Terra (sobre a agricultura) e as Assembleias Anuais, mas também a Busca da Lenha⁶, o Encontro de Sábios e Sábias (previsão do tempo, invernações e leitura dos sinais da natureza) e os eventos que, mesmo não sendo parte do calendário tradicional, se constituíram em momentos privilegiados para *olhar, ouvir e escrever*, (OLIVEIRA, 1996) às vezes nem sempre nessa ordem. Uma prática há muito realizada na Antropologia, que percebi fazendo naturalmente, sem recorrer aos livros. Essas três maneiras de apreender os fenômenos sociais, me propiciou, além das informações para a escrita da tese sobre as relações da agricultura com o território, os primeiros contatos com a cosmologia⁷ Xukuru do Ororubá, assim como compreender a importância dos rituais, mitos e dos mistérios e narrativas indígenas para a sua reprodução sociocultural. E essa forma de apreender os fenômenos dos Xukuru do Ororubá, ocorreu muito a partir da participação nos eventos, conversas informais, entrevistas e o olhar observador desperto de pesquisadora. O olhar, na perspectiva de Oliveira:

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. (OLIVEIRA, 1996, p. 15)

⁶ Trata-se de um ritual em que os indígenas, buscam toras e galhos de lenha previamente cortados na mata, para construir uma grande fogueira erguida em frente à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas na Aldeia Vila de Cimbres, por ocasião do dia de São João, 23 de junho.

⁷ Entendemos cosmologia indígena como a maneira pela qual os diversos grupos elaboram suas próprias explicações a respeito do mundo, dos fenômenos naturais, da dimensão espiritual. Representa também as distintas concepções dos grupos étnicos a respeito da origem do universo e das coisas que nele existem. (SILVA, 2016, p.2)

Sobre isso, importante dizer que ao longo desse trabalho, há muitos registros fotográficos, em tamanho real do fotograma (10 cm x 15 cm) em sua maioria. Percebi ao longo da minha experiência quase etnográfica com os Xukuru do Ororubá, que os registros sobre: as pessoas e suas expressões; as áreas de produção; os terreiros sagrados; a dança do Toré e outros rituais; os espaços e paisagens significativas para os indígenas, são aspectos importantes, pois evidenciaram a minha perspectiva da informação imagética, além do registro dos aspectos fundamentais de análise e dos objetivos da tese. Não só para a Geografia, mas para as outras áreas acadêmicas que entrelacei nesse texto e ao longo de minha pesquisa de campo.

De 2015 à atualidade, os encontros e rituais têm sido momentos de muita aprendizagem e de coleta de muitas informações, além de se constituírem em oportunidades para contatos, algumas conversas e entrevistas. Detalharei mais adiante os objetivos e tipos de informações coletadas em cada um deles, porém registro a centralidade do ponto de vista metodológico que tiveram para este trabalho, pela importância estratégica que cada um dos encontros tomou ao longo da elaboração da tese e de minhas vivências com e entre as e os indígenas.

A segunda estratégia se constituiu na realização de entrevistas. Realizadas durante os trabalhos de campo, se concentraram sobremaneira no período antes da pandemia, entre fins de 2019 e início de 2020. Durante a fase de quarentena, com as necessidades de isolamento social, para nós e para os indígenas, realizei uma entrevista de forma remota, com respostas muito satisfatórias, porém senti a necessidade de fazer uma visita ao local de plantio e moradia.

No início de 2021, consegui realizar mais algumas entrevistas, respeitando todos os protocolos de segurança e distanciamento, sobretudo por conta das possibilidades apresentadas pelos indígenas com quem contactei, de ir com segurança ao território Xukuru do Ororubá. No total, foram oito entrevistas com indígenas nas Aldeias Couro d'Antas, Afetos, Lagoa, Caetano e Cana Brava. Tentei ao máximo manter uma paridade entre homens e mulheres agricultoras, pois é necessário dar visibilidade ao lugar das mulheres nos sistemas produtivos e aos seus conhecimentos sobre a história, as práticas e as heranças de suas mães, avós, bisavós, as ancestrais, como será possível ler em vários relatos a partir das entrevistas realizadas. Este lugar das mulheres na condução do manejo na agricultura normalmente tem sido invisibilizado

nos trabalhos tratando sobre este tema, colocando-as no máximo no lugar de mantenedora do funcionamento da casa e na lida com os arredores da moradia, o jardim, os pequenos animais entre outras tarefas consideradas menores. Por isso insisti nesse destaque às indígenas agricultoras.

As duas estratégias estão também ancoradas no afirmado por Minayo:

Embora haja muitas formas e técnicas de realizar o trabalho de campo, dois são os instrumentos principais desse tipo de trabalho: a observação e a entrevista. Enquanto a primeira é feita sobre tudo aquilo que não pode ser visto e captado por um observador atento e persistente, a segunda tem como matéria-prima a fala de alguns interlocutores. (MINAYO, 2009, p. 63 *in* MINAYO(Org); DERLANDES)

A pesquisadora Minayo lembrou dois instrumentos utilizados nessa pesquisa que foram o principal insumo dos trabalhos de campo, como será visto ao longo da tese, as várias citações de entrevistas e das observações dos encontros. Outra estratégia necessária diz respeito à literatura consultada e os marcos referenciais teóricos a que recorri.

A revisão de literatura para este trabalho, incluiu alguns dos clássicos da Geografia no que concerne a território, territorialização, identidade territorial e geossímbolos: Rogério Haesbaert, Joel Bonnemaïson, Marcos Saquet. Mas, também a territorialização indígena vista por um antropólogo: João Pacheco de Oliveira. Os diálogos sobre memória biocultural está, como na escrita e pesquisa da dissertação de mestrado, ancorado em Víctor Toledo e Narciso Barrera-Bassols, dois mexicanos que me acompanham há nove anos nessa defesa de uma narrativa dos povos tradicionais sobre a valiosa contribuição aos estudos e pesquisas sobre memória cultural, heranças dos conhecimentos e práticas agrícolas orientadas por uma memória ancestral. Descobri em Eckart Boege uma discussão importante sobre patrimônio biocultural que foi muito útil no diálogo com a memória biocultural. Na Antropologia fui buscar sobretudo os estudos etnológicos, entre os quais João Pacheco de Oliveira, fundamental para discussões sobre a agricultura indígena. Mas não somente. João Pacheco de Oliveira, que dedicou parte significativa das pesquisas aos indígenas, me proporcionou uma leitura da territorialidade e identidade dos povos originários, muito a partir da compreensão das origens históricas da “mistura” dos indígenas na Região Nordeste.

Há muitos trabalhos sobre a história, organização tradicional e as violências contra os Xukuru do Ororubá. Inspirei-me sobremaneira num acervo potente produzido pelos pesquisadores e pesquisadoras ao longo dos últimos 25 anos. Neste campo estão sobretudo Vânia Fialho, Kelly Oliveira e Rita Neves, as três antropólogas que além de terem dedicado pesquisas a nível pós-graduação sobre os indígenas Xukuru do Ororubá, exercendo também um papel de apoio, assessoria e divulgação muito importantes para a visibilidade das lutas dos indígenas, especificamente dos Xukuru do Ororubá. Há também a tese e inúmeros textos e artigos escritos por Edson Hely Silva (Edson Silva), sobre a história do povo Xukuru do Ororubá, estudos obrigatórios para quem pesquisa esses indígenas no Nordeste brasileiro. Busquei André Oliveira, situando suas pesquisas numa área interdisciplinar, combinando a Geografia Agrária, a Sociologia Rural, Etnologia com História Ambiental e Agronomia, influenciado pelas abordagens e preocupações da Agroecologia. André Oliveira que desde sua atuação como membro de uma equipe de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) aos Xukuru do Ororubá, dedicou a pesquisa de mestrado e a tese de doutorado aos estudos a expressão da organização e agricultura desse povo indígena.

Os citados indígenas também produziram um acervo importante sobre sua história. O Projeto Político Pedagógico das Escolas Xukuru, versões de 2005 e a de 2021 (no prelo), contém referências importantes sobre alguns dos princípios dos indígenas que norteiam o ensino nas escolas no território. O livro “Xucuru, filhos da Mãe Natureza”, elaborado pelas professoras e professores Xukuru com apoio do Centro de Cultura Luiz Freire, apresenta um breve panorama histórico dos indígenas e suas expressões socioculturais.

Sobre a religião indígena, tive a oportunidade de conhecer o pesquisador Constantino Melo no território Xukuru do Ororubá, durante a realização de vários eventos do extenso calendário dos indígenas. O pesquisador escreveu a tese de doutoramento, defendida em 2019, sobre a religião indígena do Povo Xukuru do Ororubá. Encontrei muitos aspectos importantes para os meus diálogos sobre as expressões religiosas Xukuru do Ororubá e as relações com a agricultura.

No tema de colonialidade e descolonialidade, que se fez fundamental nessa tese, a leitura obrigatória do sociólogo peruano Aníbal Quijano possibilitou ampla noção do tema maior de suas pesquisas – a descolonialidade do poder – e o quanto os indígenas foram (e ainda são) afetados drasticamente nos processos de colonização

pelos europeus e como o conceito de raça forjado por estes é profunda e propositalmente excludente para indígenas, negros, e demais povos originários nos países que tiveram em sua história a marca profunda e atroz da colonização.

Na Geografia, a descolonialidade e o denominado giro descolonial são temas bastante trabalhados por Walter do Carmo Cruz, onde encontrei excelentes reflexões que relacionam esse debate com a categoria de espaço. Também na Geografia, Carlos Walter Porto-Gonçalves trabalha com a colonialidade do saber, numa discussão necessária sobre saberes e territórios, pondo em questão a ideia eurocêntrica de conhecimento universal. Foram referências importantes que recorri para aprofundar o lugar contemporâneo e urgente dos debates sobre os indígenas e a colonialidade do poder, do saber, do ser e da Natureza. Na área de construção do conhecimento, trabalhei com o conceito de memória biocultural, assim como o fiz na dissertação com os mexicanos Narciso Barrera-Bassols e Victor Toledo. Na área da Agroecologia recorri a Susanna Hech e Miguel Altieri para um diálogo com os povos tradicionais e indígenas. A seguir as referências utilizadas:

Quadro1 – Síntese das principais referências utilizadas

Temas/categorias	Autoras/es	Área(as)/subáreas
Educação Escolar indígena	Eliene Amorim Almeida Heloisa Eneide Cavalcante	Educação
Território, territorialização	Rogério Hasbaert	Geografia
Território, territorialização	Marcos Saquet	Geografia
Territorialização/identidade indígena /etnologia	João Pacheco de Oliveira	Antropologia/etnografia
Identidade	Marcos Saquet	Geografia
Geossímbolos, identidade	Joel Bonnemaision	Geografia
História dos Xukuru	Edson Silva	História
História e organização dos Xukuru	Vânia da Rocha Fialho	Antropologia
Organização política dos Xukuru	Kelly Emanuely de Oliveira	Antropologia
Religião e simbolismo Xukuru	Rita de Cássia Neves	Antropologia
Agricultura Xukuru	André Luis de Oliveira Araújo	Geografia Agrária, Sociologia Rural, Etnologia, História Ambiental e Agronomia
Religião	Constantino José Bezerra de Melo	Religião
Colonialidade e decolonialidade	Aníbal Quijano	Sociologia
Colonialidade e decolonialidade	Walter do Carmo cruz	Geografia
Colonialidade e decolonialidade	Carlos Walter Porto-Gonçalves	Geografia

Construção e socialização do conhecimento; memória biocultural)	Narciso Barrera-Bassols	Geografia
Construção e socialização do conhecimento; memória biocultural	Victor Toledo	Biologia/Etnologia
Patrimônio biocultural	Eckart Boege	Antropologia Social/Etnologia
Agroecologia	Miguel Antieri	Agroecologia
Agroecologia	Susanna Hech	Agroecologia
Agroecologia	Claudia Flores	Agroecologia
Agroecologia	Santiago Sarandón	Agroecologia

Fonte – Organização da autora, 2020.

Com o quadro acima, busquei apresentar um resumo das principais referências utilizadas, mas não todas, visto que, com essa síntese, objetivei apresentar as linhas referenciais ancorando os conceitos, ideias e descobertas que fui construindo e alinhando ao longo da tese.

Durante o estágio que realizei no México em 2018-2019, mais do que referências acadêmicas, estabeleci nexos e encontrei nas visitas às comunidades e entrevistas com os indígenas, um rico acervo de informações sobre a agricultura tradicional mesoamericana e dos rituais a ela vinculados, como poderemos ver no próximo item.

Por fim, recorri ao trabalho da artista Joanna Oj para representar com suas lindas ilustrações dois momentos importantes para a tese: a Espiral do Tempo das retomadas e o Calendário Xukuru. Foram quatro meses de reuniões virtuais, trocas de mensagens, imagens, textos, impressões e descobertas conjuntas. A primeira ilustração buscou, a partir do conceito de “cosmonucleação” criar uma imagem de linha do tempo coerente com o sentido de expansão circular das lutas pelas retomadas do território. Com isso, construímos a ideia de Espiral do Tempo, identificando cada retomada com a data de sua ocorrência. A segunda ilustração foi sugerida pelo Professor Marcos Figueiredo durante a banca de qualificação, com inspiração no Calendário Maia. Os encontros e rituais anuais dos Xukuru do Ororubá e outras datas importantes foram distribuídas ao longo dos 12 meses do ano, em três anéis por cada mês, num total de 36 ilustrações belamente desenhadas e coloridas por Joanna. A ideia foi que estas duas ilustrações sejam úteis aos indígenas, como instrumento didático-pedagógico tanto para as discussões em aulas, como para outras ações e encontros, pois a intensão da arte poderá ir além de ilustrar essa tese. Pode ser útil também para reflexões e discussões sobre a história dos Xukuru do Ororubá e sobre a dinâmica organizativa anual.

1.4 A agricultura ancestral no Sul do México e as descobertas do estágio

Quietud

La neblina callada guarda secretos,
abrigo de la montaña.
Despiertan los dioses del bosque
y anuncian tiempo de vida.

Un chauk embarca agua,
se apresura con su cántaro
a bañar el mundo.

Una mujer tría hierbas aromáticas;
su madre le enseñó que la madrugada
es el lenguaje de las plantas.

En árboles, aves forman orquesta de flautas
al mediodía emergen a solearse los ts'i' ojovetik.

Vientecillos irrigan perfume de inciensos,
el cielo de ágata celeste y blanco se torna:
el universo ha despertado.

Angelina Súyul

Apresento brevemente as principais descobertas que fiz com o estágio doutoral no México e suas contribuições ao tema da tese, qual seja, a agricultura indígena e o território sagrado dos Xukuru do Ororubá. Cheguei na Cidade do México na manhã do dia 26 de setembro de 2018. E de lá segui para San Cristóbal de Las Casas no início da tarde. Estava exausta. Mais de 24 horas de viagem da minha Recife até “San Cris”. Era o fim da temporada de chuvas e ainda fazia 22°C durante o dia. À noite a temperatura era de agradáveis 16-14°C.

Uma das coisas que mais me impressionou na cidade, além do clima *hippie* e das inúmeras referências ao zapatismo, cujo epicentro é no estado de Chiapas, foi San Cristóbal de Las Casas a pobreza expressa nas centenas de mulheres indígenas *Tsotsil* que vendiam artesanatos pelas ruas, acompanhadas, invariavelmente, por duas ou três crianças. Pequenas, bem pequenas às vezes. Aquelas mulheres falavam *Tsotsil*, uma das duas línguas das etnias predominantes no Sul do México e somente dominavam as palavras básicas para a comunicação com os turistas. O outro idioma é *tseltal*, mas não tive oportunidade de escutar indígenas falando nesse período curto de seis meses que estive por lá.

Fui ao México, graças a uma bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE). Seis meses foi seguramente pouco tempo para aprofundar meus desejos de pesquisas nos temas que planejei. No Plano de Pesquisa/Trabalho, parte das exigências à postulação à bolsa, solicitada pela CAPES, assim descrevi meus objetivos:

Objetivo geral

O Plano de Pesquisa para a realização de doutorado sanduíche na Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), Facultad de Ciencias Sociales, Estado de Chiapas, objetivou aprofundar os conhecimentos teóricos sobre a agricultura de base ecológica ou agroecologia indígena mexicana, sobre territorialidade e identidade territorial indígena, Bem Viver, descolonialidade, compreendendo como se dá a relação desse arcabouço teórico com a memória biocultural, a espiritualidade, as cosmogonias, os ritos e os mitos que contribuem, com a construção e desenvolvimento de práticas agrícolas de base ecológica ou da Agroecologia.

Objetivos específicos

- Compreender como a “memória biocultural” e as estratégias de descolonialismo contribuem para a retomada das práticas agrícolas dos indígenas em Chiapas e Xukuru do Ororubá;
- Compreender como se territorializam as práticas agrícolas realizadas pelos indígenas em Chiapas e Xukuru do Ororubá e como se potencializam as formas de comercialização da produção agrícola;
- Entender quais as relações entre as práticas espirituais e o planejamento de calendários agrícolas anuais: indígenas de Chiapas e Xukuru do Ororubá.

A partir desses tantos objetivos elencados ao longo da escrita do Plano de Pesquisa tentei organizar minha estada. Mas, não percebi que esse período de seis meses poderia ser insuficiente para alguns processos de aproximação com o meu orientador mexicano, Professor Héctor Fletes; para a adaptação ao modo de vida, à alimentação, ao clima e ao idioma chiapaneco. Sim, porque em Chiapas há um modo de falar “mexicano” um pouco diferente do Centro e Norte do país. E mais importante, um

tempo curto para estabelecer um vínculo com indígenas agricultores/as, realizar entrevistas e abordar temas tão sensíveis para eles. Foi assim, meio perdida e quase me sentindo invasora da intimidade, que me deparei com uma das tentativas de entrevista, respondida em *Tsotsil*, e traduzida para o espanhol quase simultaneamente. Percebi a distância que me separava daquela senhora de longas tranças, que não permitiu ser fotografada. A filha, que fazia a tradução, ficou meio envergonhada e me presenteou com várias espigas dos coloridos milhos mexicanos. Retomarei as entrevistas mais adiante.

1.4.1 O estado de Chiapas e o “México profundo”⁸

Nos primeiros três dias de estada em “San Cris”, convivi com uma incômoda dor de cabeça que só depois entendi que era devida à altitude local – 2.200 metros acima do nível do mar. Depois me acostumei. A comida me apeteceu até o momento em que soube que não deveria comer hortaliças cruas ou frutas na rua, ou mesmo nos restaurantes. As condições de saneamento em Chiapas (ver localização na figura 2) são mais precárias do que no restante do país. O Estado foi considerado o mais pobre do país da década (Figura 3) compreendida entre os anos de 2008 e 2018 (CONEVAL, 2019). Esta foi a realidade de pobreza que me deparei ao conhecer o verdadeiro México, para além do que é propagado pelos meios de comunicação e até mesmo pelo Estado, porém com uma expressão sociocultural bastante rica e diversa.

⁸ A experiência no Sul do México junto aos indígenas, também pode ser compreendida a partir do que Guillermo Bonfil Batalla denominou de “México profundo” ou real, das “[...] aldeias, povoados, bairros que permanecem à margem da atividade política imaginária, imposta por esse outro México irreal, dominante, mas sem raízes, carne e sangue [...]” (BATALLA, 1990, prefácio, tradução livre)

Figura 2 – Mapa de localização do estado de Chiapas, na cor lilás ao Sul do México



Fonte – União net.⁹

Figura 3. Mapa com população em situação de pobreza no México
Población en situación de pobreza por entidad federativa,
2018

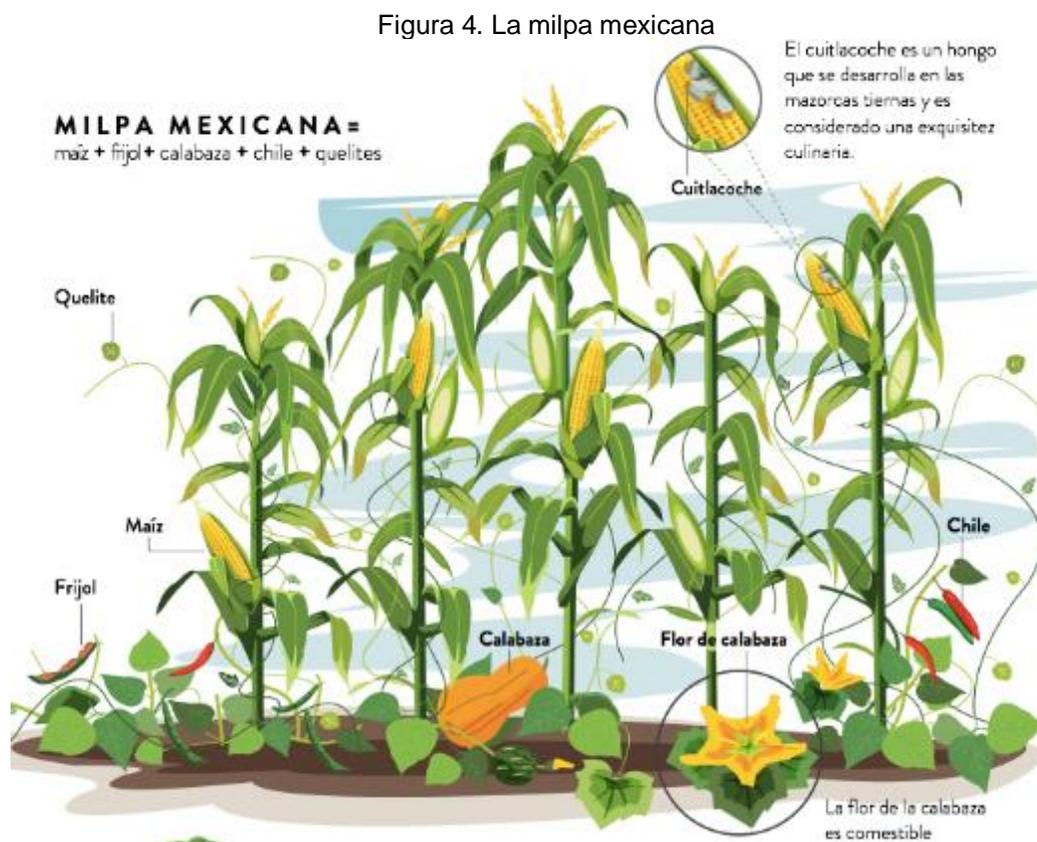


Fonte: CONEVAL, 2019.

Note-se acima que à medida que vamos ao sul do mapa, as cores se adensam e os números aumentam. Junto a Chiapas, Oaxaca, tem 66,4% de população em situação de pobreza. Em seguida, mais acima, temos Guerrero com 66,5%. Ao passo que os

⁹ Disponível em: <https://www.uniaonet.com/amnmexico.htm>. Acesso em: 22 abr. 2020.

estados mais ao Norte encontram-se com baixas percentagens, a exemplo de Nuevo Leon, com 14,5% de população em situação de pobreza. A exceção é Quintana Roo, extremo Sudeste do país, na Península de Yucatán, com 27,6%. Ali é onde o turismo classe A se estabeleceu por conta sobretudo da cidade de Cancún, a costa caribenha do México, e a beleza rara das águas do mar com vários tons de azul turquesa. Eu estava no denominado “México profundo”, compreendendo suas grandes desigualdades, conhecendo um pouco da cultura e do povo. E foi assim que empreendi a jornada de encontrar os indígenas e visitar as áreas de produção. Graças ao apoio e contatos do meu orientador, Prof^o Héctor conheci algumas Organizações Não Governamentais (ONGs) que atuam na região dos Altos Chiapas. Cabe destacar que uma das características da agricultura indígena, particularmente no México, são os cultivos simultâneos de vários produtos em um mesmo terreno (BATALLA, 2019, p.10), sendo a forma mais conhecida, a milpa (Figura 4), cuja magia e significado conheci a partir dos primeiros contatos com agricultores/as e técnicos/as de ONGs de Chiapas.



Fonte: Pinterest, 2020. ¹⁰

¹⁰ Disponível em: www.pinterest.de/pin. Acesso em: 22 abr. 2020.

A milpa, é um sistema pré-hispânico Maya de produção agrícola, formado por uma tríade composta de: milho, feijão e abobrinha (ou abóboras), conhecidas como *las tres hermanas*. Cabe destacar que se trata de um sistema produtivo que não se encontra unicamente vinculado à produção, mas também ao mito, à cosmovisão indígena, à medida do tempo e do ciclo da vida. A milpa é, assim, um dos fundamentos da agricultura ancestral mesoamericana, onde o milho ocupa o lugar de eixo central (ACCIÓN SOCIAL SAMUEL RUIZ, AC, s.d; PÉREZ, 2012).

[...] la milpa no es solamente un fenómeno biológico, si no que es un fenómeno mucho más amplio que vincula la economía, la sociedad y la cultura de sus cultivadores. Sólo se comprende mediante el análisis del conjunto de elementos como la tierra, el agua, las herramientas, semillas, la fuerza del trabajo familiar, la vegetación, las fiestas religiosas (ritos y ceremonias) que en ella intervienen. (PÉREZ, 2012, p. 19)¹¹

Assim, a milpa cumpre um papel que engloba os aspectos de ordem agrícola (produção consorciada), econômica, mas também sociocultural, mítica, ocupando um lugar de rara importância para a vida dos mexicanos, assim como o roçado indígena para os Xukuru do Ororubá, como discutiremos em seguida e ao longo da tese.

1.4.2 Um contexto prenhe de câmbios

A partir de uma análise crítica sobre o contexto da agricultura no México, e as mudanças ocorridas desde o início da década de 1980, na região dos Altos Chiapas, identificou-se vários movimentos e irrupções negativas à Natureza: o desenfreado uso de agrotóxicos nos cultivos alimentares e o incremento dos monocultivos, uma ação deliberada pelas políticas neoliberais orientadas ao setor agrícola, tendo como consequência perdas de qualidade dos produtos e da diversidade de alimentos para a população, uma ação contra hegemônica encontra-se em curso. Esse quadro de vulnerabilidade, sem uma ação que promova mudanças por parte do Estado, suscitou a implementação de alternativas e agentes não governamentais a ocupar os espaços de promoção e apoio às mudanças.

Nesse caso, a pesquisa realizada se circunscreveu aos indígenas no estado de Chiapas, México, Altos *Tsotsil-Tzeltal* vivendo nos municípios de Aldama, Tenejapa e Chenalló, (Figura 5), que, em reação aos impactos negativos promovidos por uma

¹¹ [...] a milpa não é só um fenômeno biológico, mas um fenômeno muito mais amplo, que vincula, a sociedade e acultura de seus cultivadores. Só se compreende mediante a análise do conjunto de elementos como a terra, a água, as ferramentas, sementes, a força de trabalho familiar, a vegetação, as festas religiosas (ritos e cerimônias), que nela intervêm” (tradução livre)

agricultura industrial, baseada nos monocultivos e uso intenso de agroquímicos, vêm ao longo dos últimos 20 anos, assim se posicionando:

[...] se hace necesaria la revaloración de las técnicas tradicionales de los pueblos, ante la presencia de muchas prácticas modernas que han causado el desequilibrio de la relación que había existido del hombre con la naturaleza, que por ende han dejado de ser sustentables [...] (PÉREZ, 2012, p. 12).¹²

Como afirmou Pérez acima, as consequências causadas pelos monocultivos e uso dos agrotóxicos e as perdas de biodiversidade no ambiente e na alimentação, no bojo do que denominou de práticas modernas, implementadas pelos governos neoliberais em México, suscitaram uma tomada de decisão no sentido de implementar mudanças de rumo, de práticas e paradigmas por parte dos agricultores/as indígenas, que se configuram num movimento de retomada e de reencontro com as práticas ancestrais mesoamericanas. Movimento semelhante realizam os Xukuru do Ororubá, que denomino de retomada de uma agricultura ancestral ou tradicional, uma das grandes questões motivadoras dessa pesquisa. Sobre a agricultura desse povo indígena no Nordeste do Brasil. Abordarei essa conexão ao longo da tese, em vários momentos.

¹² [...] se faz necessária a revalorização das técnicas tradicionais dos povos diante da presença de muitas práticas modernas que têm causado o desequilíbrio da relação que existiu do homem com a natureza, portanto deixaram de ser sustentáveis. (Tradução livre)

Figura 5. Mapa de Chiapas, México. No círculo lilás, localização das cidades mencionadas



Fonte – Lisamysker¹³

Nesse contexto, a milpa ocupa um lugar estratégico e simbólico no que se refere à importância de práticas agrícolas ancestrais e ao mesmo tempo da relação com o sagrado, ocupando o *maíz* o lugar central. A história da agricultura do México, seu principal centro de origem, está eivada pela presença do milho:

El maíz y sus parientes silvestres, los teocintles, pertenecen a la familia de las gramíneas, género *zea mays*, y tienen su centro de origen más importante en México. Los restos arqueobotánicos encontrados en la cueva Guilá Naquitz (Oaxaca) y en Tehuacán (Puebla) representan el descubrimiento más antiguo de maíz y datan de hace 6,200 o 7,000 años. Posteriormente, se han identificado restos en otros sitios, tanto en México como en Centroamérica (Conabio, 2008: 4-7). Otros hallazgos permiten identificar centros secundarios de origen del maíz en el desierto de Arizona-Nuevo México (Estados Unidos) y en la región andina (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, norte de Chile). (GÓMEZ MARTINEZ, 2015, p. 6)¹⁴

¹³ Disponível em: <https://lisamysker.files.wordpress.com/2011/01/chiapasmap.gif> Acesso em: 24 abr. 2020.

¹⁴ O milho e seus parentes silvestres, os teocintles, pertencem à família das gramíneas, gênero *zea mays* e têm seu centro de origem mais importante no México. Os restos arqueobotânicos encontrados na caverna Guilá Naquitz (Oaxaca) e em Tehuacán (Puebla) representam o descobrimento mais antigo de milho e datam de 6.200-7.000 anos. Posteriormente, foram identificados restos em outros lugares,

Ou seja, há cerca de 7.000 anos, os povos originários latino-americanos manejam espécies de milho e cotidianamente realizam rituais e cerimônias em sua homenagem e aos deuses que, pela sua importância histórica, foram nominados.

Actualmente, hay por lo menos 300 razas de maíz nativo en todo el continente, desde la zona de los Grandes Lagos (entre Canadá y el este de los Estados Unidos), hasta los valles agrícolas de Argentina; pasando por la Amazonía y las islas del Caribe. La mayor diversidad de razas ha sido identificada en México, con 59, y Perú, con 66 razas nativas. Estos y otros indicadores han llevado a los genetistas, desde Vavilov, a identificar a México y Mesoamérica como centros de origen primario del maíz; y a otras regiones, como Perú, como centros de origen secundario. La diferencia está en que México es, además, centro de origen de los parientes silvestres del maíz: teocintle y *tripsacum* (GOMÉZ MARTINEZ, 2015, p. 6).¹⁵

Para os mexicanos, o milho tem uma representação mais que especial na vida cotidiana que não está restrita aos agricultores/as:

Para una tercera parte de los mexicanos de hoy, la producción del maíz sigue siendo eje rector de la vida cotidiana. Alrededor de éste se tejen las tareas, las relaciones, la convivencia y las celebraciones de hombres, mujeres y niños; en la milpa lo mismo que en el hogar, la atención de la parcela, la preparación del nixtamal, la masa y las tortillas; la conservación y cuidado de la cosecha, el desgrane de la mazorca, la alimentación de los animales, la comida diaria; las fiestas, los rituales; todo guarda relación con el maíz. (ESTEVA, 2003, apud PÉREZ, 2012, p. 7)¹⁶

E foi com a motivação de compreender como vem ocorrendo a retomada da agricultura ancestral mesoamericana em Chiapas e as relações que os indígenas estabelecem entre a agricultura e o sagrado que realizei algumas entrevistas e fiz visitas aos locais de plantio em três municípios dos Altos Chiapas (região *tsotsil e tseltal*).

tanto no México, como na América Central (CONABIO, 2008, p.4-7) Outras descobertas permitem identificar centros secundários de origem do milho no deserto de Arizona – Novo México (EUA) e na região andina (Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, norte do Chile). (Tradução Livre)

¹⁵ Actualmente, há pelo menos 300 variedades de milho nativo em todo o continente desde a zona dos Grandes Lagos (entre o Canadá e o Oeste dos EUA) até os vales agrícolas de Argentina; passando pela Amazônia e as ilhas do Caribe. A maior diversidade de variedades foi encontrada no México, com 59, e Peru com 66 variedades nativas. Estes e outros indicadores, tem levado aos geneticistas, desde Vavilov, a identificar México e América Central como centros de origem primária do milho; e de outras como o Perú, como centros de origem secundário. A diferença está em que o México é, além de tudo, centro de origem dos parentes silvestres: teocintle e *tripsacum*. (Tradução livre)

¹⁶ Para um terço dos mexicanos de hoje, a produção de milho segue sendo um eixo guia da vida cotidiana. Ao redor do milho, se desenvolvem as tarefas, as relações, a convivência e as celebrações de homens, mulheres e crianças; na milpa, da mesma forma que na casa, a atenção com a área de cultivo, a preparação do nixtamal (*produto que resulta do cozimento e maceração do milho junto com uma solução alcalina de cal; base para as tortilhas*), a massa e as tortilhas; a conservação e o cuidado com o que é colhido; o debulhar das espigas, a alimentação dos animais, a comida do dia a dia; as festas, os rituais; tudo guarda relação com o milho (Tradução livre; descrição do *nixtamal* pela autora).

Em Tenejapa, acompanhada do meu orientador e de uma ex-aluna sua, cuja família mora na cidade, realizei algumas entrevistas com indígenas agricultores/as. António disse que realizava rituais com sua avó:

Mi abuelita, que tiene como 95-98 años, por aí, nos juntava em cada temporada para recoger el maíz y nos saíamos a caminada com mis papás, creo que és um poquito más que uma hectárea, el terreno. [...] Llegamos a la casa, todo lo que se recogiu, lo concentra em um galpón y se pone a incensar, mi abuela, un incienso que se utiliza acá, en Tenejapa, no sé como se llama. Hay distintos tipos, pero yo no conosco...incensava el maíz, es una forma de pedir disculpas a la madre tierra, porque a la hora de recoger el maíz, se desgrana y [...] se quedaran por eso, es que existe uma tradición. Hacíamos em cada recolección, siempre. (Entrevista com António, Tenejapa, fevereiro, 2019)¹⁷

Antônio descreve um dos rituais dedicados ao milho, mas também a *la madre tierra*, como mencionado. A colheita é um dos momentos para realizar as rezas dedicadas ao milho, porém:

Los principales rezos se realizan en: la preparación del terreno, en la siembra, en la floración del maíz, en la cosecha y al iniciar el almacenamiento del maíz. Cada uno con diferente ritual, costumbres, creencias y significados, pero todos con el mismo fin, asegurar que la milpa sea bendecida con abundancia en la cosecha. En el centro del campo de cultivo se colocan cuatro velas, cuatro ramas de pino de noventa centímetros de alto, poco más o menos, y trece bolitas de incienso; se elevan plegarias al *Totik* (el Dios Padre), a la Santa Tierra y al *Anjel* (Dueño de los montes), pidiéndoles protección para *x-ov*, el alma del maíz. (PÉREZ, 2012, p. 60)¹⁸

A avó de António, que também entrevistei, com tradução simultânea da filha pois sua mãe *solamente habla Tsotsil*, não se dispôs a dar detalhes sobre os rituais que realizava, nem quis ser fotografada. Entendi que não gostaria de falar sobre temas que eram delicados e muito especiais com uma estrangeira que nunca havia visto.

¹⁷ Minha avozinha, que tem entre 95-98 anos, por aí, nos juntava em cada ano para colher o milho e saíamos em caminhada com meus pais, creio que a área de plantio era um pouquinho mais que um hectare[...] chegamos em casa, como tudo o que colhemos e concentra em um galpão e se põe a incensar, minha avó, um incenso que se utiliza aqui em Tenejapa, não sei como se chama. Há tipos diferentes, mas não os conheço...incensava o milho, é uma forma de pedir desculpas a mãe terra, porque na hora de colher o milho, se descasca e... Ficaram por isso, é que existe uma tradição. Fazíamos em cada colheita, sempre. (tradução livre)

¹⁸ Os principais rituais/rezas se realizam: na preparação da área de plantio, na semeadura, na floração do milho, na colheita e ao iniciar o armazenamento do milho. Cada um com diferentes rituais, costumes, crenças e significados, porém todos com o mesmo fim, assegurar que a milpa seja abençoada com abundância na colheita. No centro do campo de cultivo se colocam quatro velas, quatro ramos de pinho, de noventa centímetros de altura, mais ou menos, e treze bolinhas de incenso; se faz orações a *Totik* (o Deus Pai), a Santa Terra e ao *Anjel* (Dono dos montes), pedindo proteção para *x-ov*, a alma do milho. (Tradução livre)

Pérez, (2012) explicou que isso pode ocorrer, mas os camponeses/as acabam por falar do passado:

Rara vez un campesino reconocerá que hace prácticas religiosas en su milpa, en cambio, cuando se le pregunta en tiempo pasado, sus descripciones son tan precisas y vivas, que no deja lugar a duda que aún las realiza[...] (PÉREZ, 2012, p. 55)¹⁹

Outro entrevistado, Pedro Girón Gomez, Presidente da Asociación Comunitária Unión de los Milperos Tradicionales Los Sueños de las Mujeres y Hombres de Mayz revelou na entrevista que realizamos, que atendia 4.000 produtores/as no estado de Chiapas, com um escritório em San Cristóbal de Las Casas. Realizando capacitações, cursos sobre cultivos tradicionais, como melhorá-los, capacitações sobre direitos das mulheres e das crianças. Há 12 anos, Pedro trabalhava no Programa de Desarrollo para las Zonas Rurales, tendo no período entre 2014-2018 capacitado 780 famílias em Tenejapa. Em 2002, recebeu a visita de um técnico cubano, especialista em milho. Esta visita de caráter formativo, objetivou aprimorar algumas técnicas de cultivo do milho, sobretudo no que diz respeito ao espaçamento entre plantas, com o fim de promover o adensamento no cultivo e, com isso, obter o dobro da produção.

Pedro disse que maneja sete variedades de milho, porém desconhecia todas as que tinha em seus cultivos. Seis delas encontram-se na Figura 7 abaixo e expressa a diversidade de espécies de milho no México. Don Pedro afirmou que uma prática realizada consistia no melhoramento genético do milho no que denomina “parcela de fitomelhoramento participativo”:

Es una parcela donde se les conjunta toda la variedad y probar después para ver se adapta a la conservación. Una vez adaptado, daí empieza a seleccionar la semilla. De tu semilla que quiere usar[...] Ese es el proceso que hemos logrado, pues. Los resultados son las variedades que hemos logrado y tenemos un Banco de Semillas en San Cristóbal[...] dónde conservamos semillas de las comunidades que hemos desarrollado ese ECA – eca quiere decir Escuelas del Campo. Tenemos hasta ahorita treinta y siete variedades de semilla. Solamente de mayz. [...] Son semillas nativas, criollas, pues nuestro objetivo como red, como una agencia es rescatar, valorar las semillas tradicionales de nuestros abuelos. Nada de transgénico, de que en laboratorios hecho, ya fue cruzado con genes de animales, no. (Entrevista com Don Pedro Girón Gomez, Tenejapa, fevereiro de 2019)²⁰

¹⁹ Raramente um camponês reconhecerá que faz práticas religiosas em sua milpa, diferente de quando lhe perguntam se o fez tempos passados, suas descrições são tão precisas que não deixam dúvidas que ainda as realiza. (Tradução livre)

²⁰ É uma área onde se junta todas as variedades com o objetivo de provar depois para ver se se adaptam à conservação (às condições de clima, solo, umidade etc). Uma vez adaptado, começa a selecionar a semente. Da semente que se quer utilizar (cultivar). Esse é o processo que conseguimos, pois. Os resultados são as variedades que conseguimos e um Banco de Sementes em San Cristóbal

Percebe-se que, a despeito do entrevistado compreender uma necessidade de capacitação em termos da aplicação de técnicas de manejo do cultivo do milho, a partir da experiência cubana, ao destacar a visita de técnico deste país, há uma iniciativa de melhoramento das espécies locais, através das áreas de fitomelhoramento participativo e a constituição e manutenção de bancos de sementes no território, localizado em San Cristóbal de Las Casas.

Figura 6. Pedro na sua milpa, composta por espécies de milho, feijão, outras plantas alimentícias e medicinais, além de espécies utilizadas nos rituais.



Fonte – Acervo da autora. Tenejapa, 2019.

de Las Casas [...] onde conservamos as sementes das comunidades onde desenvolvemos o ECA, que quer dizer Escolas de Campo. Temos até o momento trinta e sete variedades de sementes. Somente de milho. São sementes nativas, crioulas, pois nosso objetivo como rede, como uma agência, é resgatar, valorizar as sementes tradicionais de nossos avós. Nada de transgênicos, do que é feito em laboratórios, que foi cruzado com genes de animais, não. (Tradução livre)

Figuras 7 e 8. Variedades de milho cultivadas em Tenejapa - Chiapas. Na esquerda, as espécies apresentadas por Pedro e as na direita pela filha da indígena que não quis ser fotografada.



Fonte – Acervo da autora. Tenejapa, fevereiro/2019.

Constatamos que os objetivos da Associação de Milpeiros e as atividades realizadas são na perspectiva **fortalecimento da identidade** indígena, inclusive com um investimento na formação em temas diversos e atuais, porém se mantém firme quanto à formação da cultura mesoamericana ancestral da milpa e da valorização do milho, através da guarda e seleção de sementes, assim como do melhoramento genético das espécies locais.

Quanto à identidade indígena, me pareceu, um movimento muito semelhante ao que vêm realizando os Xukuru do Ororubá quanto à retomada da agricultura ancestral e que historicamente, após todas as lutas para a recuperação das terras originárias dos indígenas, num processo que se intensificou no final da década de 1980, com a Constituição Federal e culminou em 2001, com a homologação das terras. As lutas pelo direito demarcação territorial, à agricultura, à moradia, se tornaram pilares para o fortalecimento e mesmo a reconfiguração da identidade indígena Xukuru do Ororubá, já que a identidade se constituiu num aspecto essencial no processo de demarcação. Como afirmou Vânia Fialho, antropóloga, à época funcionária da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que foi responsável pela delimitação das terras Xukuru: “Verifiquei que o problema principal a ser abordado era o da articulação e definição da identidade étnica do grupo Xukuru durante o processo de reconquista de seu território.” (FIALHO, 1992, p. 6). Ou seja, a identidade é parte fundamental do reconhecimento étnico dos indígenas, quer seja no México ou no Brasil.

Retornando à experiência empírica no México, vale ressaltar que o entrevistado Pedro, evidenciou que a milpa nessa região está composta pelo milho, feijão,

abóboras e o café sombreado. O café orgânico, é uma das culturas mais importantes economicamente para os agricultores na região dos Altos de Chiapas²¹, estando presente na composição da milpa e assumindo um lugar estratégico do ponto de vista econômico. O café orgânico tinha um preço muito melhor que o convencional, afirmou Don Pedro, sendo quase o dobro do preço por kilo. Esta relação agricultura ancestral/agricultura de base ecológica também é de interesse para o caso brasileiro, como veremos a respeito dos Xukuru do Ororubá.

Segundo Guzmán, (2015), a partir da pesquisa realizada em Tzajalchén, comunidade de Tenejapa,

En Tenejapa los cultivos más importantes son café, el sistema milpa que incluye maíz, frijol, habas, chícharo, verduras, cacahuete, árboles frutales como duraznos, manzana, naranja, ciruelas, y producción de ganado en algunas comunidades. En Tzajalchén la producción de café orgánico es la que genera más ingreso económico a la población. Este cultivo es cosechado cada año, y los recursos se utilizan para comprar otras cosas que ellos no producen, como azúcar, sal, y otros más. (GUZMÁN, 2015, p. 8)²²

Ressaltando a importância econômica do café orgânico para o equilíbrio entre a produção para a segurança alimentar e a necessidade de ingressos econômicos na compra de outros bens importantes à manutenção das famílias, o trecho acima também enumerou a imensa variedade de culturas que podem compor a milpa: milho, feijão, fava, ervilha, verduras, amendoim, frutíferas, como pêsego, maçã, laranja, ciriguela.

A realização de rituais para os indígenas de Tenejapa ocorre em todos os momentos do ciclo, como mencionado por Pérez, (2012). Pedro relatou um desses momentos:

Mira, cuando se inicia a trabajar los parcelas, antes de limpiar, prenden una vela. La veladora significa... la mayoría lo usan las velas, porque nuestros ancestros usan velas no veladoras. Antiguamente no existen veladoras. Anteriormente solo existen velas. Entonces al inicio les prenden una vela con el objetivo de armonizar la naturaleza, para que no les dé plagas, para que no les dé estos vientos feos, pues, fuertes, entonces ese asunto es lo que le

²¹ No México, o café orgânico sombreado, geralmente por plantios diversificados, é cultivado por 90% de pequenos produtores – menos de 5 ha, 60% são indígenas, sendo a base econômica de 3,2 milhões de pessoas. (REYS et al, 2012) O México possui a maior área e representa 20 % do total de café orgânico no mundo. O estado de Chiapas, ao Sul do México, possui 54 % do total da área de café no México. (PLANETA ORGÂNICO, 2007)

²² Em Tenejapa os cultivos mais importantes são café, o sistema milpa, que inclui milho, feijão, favas, ervilha, verduras, amendoim, árvores frutíferas, como pêsego, maçã, laranja, ameixa e criação de gado em algumas comunidades. Em Tzajalchén, a produção de café orgânico é a que mais gera renda para a população. Essa cultura é colhida a cada ano e os recursos são utilizados para comprar outras coisas que eles não produzem, como açúcar, sal, e outros mais (Tradução livre)

piden... nosotros como organización hemos acostumbrado de realizar una fiesta en cada veinte uno de marzo, cuando baja lo que es el Dios del Sol, el Kukulcán, el cambio del ciclo, entre primavera, creio, y verano. Esto es lo que siempre hacemos. Hacemos una ceremonia para una buena cosecha, para una buena siembra. Que tiene que ver también con la identidad cultural, pues, incluye, engloba todo, pues, no solo para pedir ceremonias o fiestas, o bendiciones para lo que comemos sino que todo, toda la vida da familia, toda la gente. Conseguir buscar un mundo dónde nos quepamos todos como hombres, niños, mujeres, Entonces esta es la finalidad que hemos venido haciendo.²³

Pedro relatou acima a descrição de um dos rituais, inclusive enfatizando a ideia de que as cerimônias, os rituais estão na perspectiva do fortalecimento da identidade sociocultural indígena, pois não só estão vinculados às práticas de cultivo agrícola, mas para objetivos de maior amplitude. Destacando também o realizado pela associação da qual era presidente

Um contato com a ONG Promotores de Autodesarrollo Sustentable de Campo Chiapaneco, A.C. (PROASUS), através novamente do meu orientador, me possibilitou conhecer seu trabalho no município de Aldama em Chiapas. Como em outros dois estados do México, a ONG realiza um sistema de plantio denominado Milpa Intercalada com Árboles Frutales (MIAF). A esse consorciamento da milpa com fruteiras, o PROASUS acrescentou mais espécies e criou o MIAF-D - de diversificado.

Em entrevista com o diretor geral de PROASUS, Adolfo Ocampo Guzmán, este explicou que um dos objetivos da instituição era apoiar os camponeses “a recuperar o conceito de milpa”. Nesse sentido, atuando na assessoria técnica com cerca de 500 camponeses/as nos estados de Chiapas, Puebla e Oaxaca. A MIAF diversificada, consiste na combinação da milpa tradicional (feijão, milho e abobrinha) com frutas e outras espécies de plantas (hortaliças, plantas medicinais, ornamentais e pimentas) para a diversificação do sistema de produção, como também aumentar a disponibilidade de espécies alimentares, medicinais para destinado ao consumo da

²³ Veja, quando se inicia o trabalho nas áreas de produção, antes de limpar, se prende uma vela. A “veladora” significa...a maioria usa as velas, porque nossos ancestrais usavam velas e não veladoras. Antigamente não existiam veladoras. Anteriormente só existiam velas. Então no início se prende uma vela com o objetivo de harmonizar a natureza, para que não tenha pragas, não tenha ventos feios, fortes, então, nesse caso, é o que pedem... nós, como organização temos o costume de realizar uma festa no dia 21 de março, quando baixa o Deus do Sol, Kulkukán, a mudança de ciclo, entre a primavera, creio, e o verão. Isto é o que sempre fazemos. Fazemos uma cerimônia para uma boa colheita, para um bom plantio. Tem a ver também com a identidade cultural, inclui, engloba tudo, pois, não só para pedir cerimônias ou festas ou bençãos, para o que comemos, mas para tudo, toda a vida da família, toda a gente. Conseguir buscar um mundo onde caibamos todos, homens, crianças, mulheres. Então esta é a finalidade do que temos feito.

família e para a comercialização, contribuindo no aumento da renda familiar. Nesse sistema, o número de plantas por hectare variando entre 465 -1000 plantas.

Implementada em áreas de muito declive, típicas na região chiapaneca, a MIAF-Diversificada, consistia no plantio em curva de nível de fileiras de fruteiras, intercaladas pela milpa e outras espécies num espaçamento de 11 metros a cada fila.

Um conjunto de cinco temas eram abordados nesse processo de assessoria aos indígenas campesinos: 1. Milpa; 2. Diversificação. 3. Filtros (barreiras) para a conservação do solo e retenção de água; 4. Sedentarização da milpa, ou seja, o princípio da permanência da milpa no sistema produtivo; 5. Descarte, multiplicação e reprodução de sementes.

No território *Tsotsil* nos Altos Chiapas, o PROASUS assessorava 21 comunidades, onde habitavam 1.000 famílias, cerca de 6.000 pessoas. Além das espécies agrícolas mencionadas anteriormente na MIAF Diversificada, o conjunto das ações envolviam:

1. 20 ha de MIAF
2. 8 variedades de cogumelos comestíveis – o substrato para a reprodução oriundo dos resíduos da milpa; com o ciclo de aproximadamente 20 dias, com um custo baixo de produção: para produzir 1 kg, eram necessários apenas 20 pesos mexicanos, ou seja, algo em torno de R\$ 4-5,00;
3. Atividade de manejo de abelhas, gênero apis.
4. Renovação dos plantios de café;
5. Bancos de poupança
6. Diversificação de atividades: hortaliças, artesanatos e melíponas

Importante ressaltar no trabalho do PROASUS, a meu ver, um compromisso em resgatar a cultura ancestral mesoamericana da milpa e, a despeito de introduzir “novas” técnicas de manejo na agricultura, de forma participativa com o objetivo de melhorar as condições de vida da população indígena nos Altos Chiapas, que como anunciado na introdução a este item, vivem em condições socioeconômicas de vulnerabilidade há muitos anos. Somado a isso, a situação de degradação da Natureza por conta das políticas neoliberais, sobretudo a partir de 1989, com a assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLACAN), composto por três tratados envolvendo Estados Unidos, Canadá e México, (GUZMÁN, 2015) penetrando em todo o México e, particularmente no Sudeste mexicano. Aspecto que

compromete a soberania alimentar ao facilitar a importação de produtos estrangeiros, diminuindo consideravelmente a produção para o mercado interno e minando aspectos fundantes da cultura mesoamericana. Em Chiapas, o estrago promovido por esses tratados era sentido e ainda produz reflexos na cultura, na Natureza e na vida dos camponeses e camponesas:

[...] es aquí donde las condiciones ambientales, sociales y económicas se conjugan para crear condiciones de pobreza, poca productividad y menos oportunidades de crear un desarrollo endógeno a partir de los recursos y el contexto que los rodea. En muchos de los municipios del estado de Chiapas que tienen pendientes arriba de 15%, la producción agrícola presenta diversos problemas, como son: bajos rendimientos, insumos caros, bajos precios a la cosecha, incapacidad de generar empleos, pero el principal son problemas estructurales como: la roza-tumba-quema que causan la erosión y la pérdida de fertilidad de los suelos (Camas *et al.*, 2012), además del uso irracional de pesticidas. Debido a esta crisis en la que se encuentra inmerso la producción agrícola se establece un nuevo desarrollo tecnológico para las pequeñas unidades de producción, en las que sobresale el sistema de milpa intercalado en árboles frutales (MIAF), considerado como un sistema que pudiera ser una vía de solución para combatir los problemas mencionados. (CADENA-ÍÑIGUEZ et al, 2018, p. 2)²⁴

Como destacado acima, alguns desses aspectos eram problemas estruturais que as comunidades indígenas enfrentavam desestabilizando os sistemas produtivos ancestrais e a própria cultura camponesa mesoamericana. Lembrando que, semelhante ao sistema de roça dos indígenas no Brasil, como veremos mais adiante, o sistema Roça-Tomba-Queima (RTQ), é prática milenar mesoamericana e da mesma forma que a roça ancestral indígena – a coivara – a questão parece estar no manejo aplicado. Ponce, Barrera y Fernández (2012), a partir de pesquisa em vários autores, assim detalharam tais manejos:

[...] la RTQ como un sistema rudimentario, generalmente pionero a otras formas de aprovechamiento agrícola en regiones boscosas cálidas y templadas, que consiste en abrir el bosque con toda anticipación, cortar la vegetación leñosa delgada (roza) y luego los árboles (tumba) dejando tocones de un metro de altura; cortar y picar las ramas para que se sequen mejor; abrir guarda raya en los lados de la quema; y proceder a la quema

²⁴ [...] é aqui onde as condições ambientais, sociais e econômicas, se conjugam para criar condições de pobreza, baixa produtividade e menos oportunidade de criar um desenvolvimento endógeno a partir dos recursos e do contexto que os rodeia. Em muitos dos municípios do estado de Chiapas que têm inclinação acima de 15%, a produção agrícola apresenta diversos problemas, tais como: baixos rendimentos, insumos caros, preços baixos na colheita, incapacidade de gerar empregos, mas o principal são problemas estruturais, como: roçar-tombar-queimar (RTQ, prática ancestral maia), que causam a erosão e a perda de fertilidade dos solos, além do uso irracional de pesticidas. Devido a essa crise na qual se encontra imersa a produção agrícola, se estabelece um novo desenvolvimento tecnológico para as pequenas unidades de produção, nas quais se sobressai o sistema de milpa intercalada com árvores frutíferas (MIAF), considerado como um sistema que pode ser uma via de solução para combater os problemas mencionados (tradução livre)

cuando más seca esté la vegetación y lo más próximo a las primeras lluvias. (PONCE; BARRERA; FERNÁNDEZ, 2012, p. 3)²⁵

A descrição acima é semelhante ao que conhecemos como cultivo de corte e queima ou de coivara, consistindo em:

Essa forma itinerante de agricultura, usada há milênios, baseia-se na abertura de clareiras na floresta para serem cultivadas por períodos mais curtos do que aqueles destinados ao descanso e à regeneração da terra. O sistema de coivara é encontrado hoje em diversas regiões do mundo, inclusive no Brasil, na Amazônia e em áreas de mata atlântica. (NEVES et al, p. 26)

Como veremos no capítulo 2, a agricultura milenar dos chamados povos tradicionais, sobretudo os quilombolas, e os indígenas, utilizava técnicas que incluíam o fogo e o descanso (pousio) para cultivar e ainda na atualidade vários desses povos utilizam tais técnicas. O pousio por um período mínimo de 10 anos parecendo ser fator mais relevante na redução dos impactos negativos da queima na fertilidade do solo.

À parte as questões que cercam as práticas de *roza-tumba-queima* e agricultura de coivara praticados pelos povos indígenas e tradicionais na América Latina, cabe destacar que a baixa densidade populacional foi um fator determinante no passado, favorecendo um maior tempo de pousio, em geral muito superiores ao tempo mínimo necessário à regeneração da área, sobretudo com o crescimento de árvores e arbustos lenhosos, como também veremos na parte 4, sobre a roça indígena no Brasil. O adensamento populacional e a propriedade privada da terra a partir da colonização provocaram inúmeras limitações para esses sistemas gerais de rotação de terras em toda a América.

Após essas considerações sobre práticas que caracterizaram a agricultura ancestral indígena, voltemos a Chiapas. Em Aldama, (Figura 9) acompanhada de um técnico de campo do PROASUS, tive a oportunidade de realizar algumas entrevistas com camponeses e lideranças da comunidade de Santa Cruz, assessorada por esta ONG.

²⁵ [...] a RTQ como um sistema rudimentar, geralmente pioneiro a outras formas de aproveitamento agrícola em regiões de bosque, quentes e temperadas que consiste em abrir o bosque, com toda antecipação, cortar a vegetação lenhosa fina (roça) e em seguida as árvores (tumba), deixando tocos grandes de um metro de altura; cortar e picar os ramos para que sequem melhor, abrir uma faixa de proteção nas laterais da queima; e proceder à queima quando a vegetação esteja mais seca e o mais próximo possível das primeiras chuvas;. (Tradução livre)

Figura 9 – Vista parcial do município de Aldama, Chiapas, com as declividades muito propícias ao sistema de produção, MIAF diversificada



Fonte – Acervo da autora. Chiapas, 2019

Figura 10 – Santos, agricultor e liderança local da comunidade de Santa Cruz, Aldama, assessorado por PROASUS, cultiva várias fruteiras intercaladas por hortaliças nas ladeiras, características dessa região.



Fonte – Acervo da autora. Chiapas, 2019.

Alguns dos entrevistados na comunidade de Santa Cruz em Aldama relataram que mantêm a realização de rituais pedindo bênçãos aos deuses, de forma semelhantes ao relatado por Pedro Girón, no município de Tenejapa. Entretanto enfatizaram que muitos indígenas na região se converteram a religiões evangélicas e por isso não

realizavam mais os rituais, sejam maias (tradicionais) ou católicos e quando os realizavam, estes estavam permeados de muitas mudanças na forma anterior, nos objetos usados, porém não relataram porque tais mudanças ocorreram.

Lorenzo, outra liderança e agricultor da comunidade relatou que começa a limpar a área de plantio em fevereiro, mês de chuvas. Nos meses de março e abril começava o calor e então é época de plantar o milho. Em junho, julho, a chuva recomeçando, sendo mais fraca, fazendo “refrescar” as raízes do milho e então quando saem os grãos e logo depois de alguns meses, começa a colheita. A propósito dos rituais e festejos realizados, no dia 3 do mês de maio comemoram o dia de Santa Cruz, por isso os indígenas aproveitam para render homenagens à santa e para fazer rituais, acendendo velas e colocando ramas nas igrejas, pedindo muitas chuvas, boa colheita, para afastar algum “mal-estar do tempo”.

Quando perguntei a Lorenzo sobre a assessoria técnica e as práticas realizadas na comunidade, com o apoio de PROASUS, ele relatou com detalhes o manejo e os benefícios do plantio consorciado em curva de nível e a cobertura morta na milpa-D.

PROASUS trae un cambio de idea. Todavía apenas está comieando. [...] Empezamos en medianos de 2018, llega el programa, la forma ya seria una nueva estrategia de manejo, pero aquel tiempo, más antes, nos antepasados era diferente. Porque yo vivia en el campo con mi papá, de las seis de la mañana a las cinco, seis de la tarde en el campo. Qué lo que es limpiarla, sembrarla, acá manejando con el lazadones... entonces todo es diferente. Y todo lo que es rastrojo o malezas se quema, se quema, pero ya ahorita como ese PROASUS es una nueva estrategia, nueva idea, nueva forma en todo, en esa... PROASUS trae una nueva idea para la comunidad, de beneficio para la comunidad. Que idea trae? La idea es cambiar el suelo. No cambiar el suelo, cambiar el tipo de manejo al solo. Entonces como decia antes, quemar lo que es el pasto, lo que es todo lo rastrojo, todo esse... definitivamente, que deshace, queda en ceniza. Proyecto de PROASUS, la forma es, el rastrojo, o hacer curva de nivel. Pero la forma es curva de nivel, como propuso es sembrarlo árboles frutales y se aprovecha, una parte también se aprovecha, porque los árboles frutales no es comerciable porque no es suficiente. Entonces lo muy poco lo que hay, casi es consumo de las personas, no es comercial al mercado. Entonces lo que es PROASUS, la forma de la siembra, la forma de...entonces, todo el rastrojo de mayz, otras cosas es en forma, darle na nueva vida al suelo. Mantener el suelo, como es viable que el terreno, el sitio como tenemos nosotros no es plan, entonces como barrar todo ese, porque la lluvia arrastra todo lo que es... La idea de PROASUS, todo lo que queda en camiones, todo lo que trae la lluvia, se queda canalizada. Entonces la humedad, lo que hace a las plantas, que se siembran, le ayuda. Le ayuda a mantener la raiz húmeda. Entonces todo así como escalas tan hechas, así como esas, todo son escalas, entonces se vá aplanando unas partes. Quiere decir que todo, cada cuadro, cada distancia de la planta, la idea de PROASUS es hacer la siembra del mayz y frijol, por curva de nivel. Cuándo llove ya no le afete también, tanto la raiz, a la milpa, o al frijol, así, porque cuando llhove, ya muy poco, lastime. Entonce quiere

decir que le corte al corriente a la lluvia se vá humedeciendo poco a poco. [...] ayuda a mantener el solo. Ya no quema el rastrojo, ya no quema este... todo lo que es el mayz, otras cosas, ya queda en el campo. Así, casa parcela, parte por parte, ya siembra sus tipos de frijoles, mayz, verdura, calabaza, lo que llega. (Entrevista con Don Lorenzo, campesino da comunidade de Santa Cruz, município de Aldama, México, 2019)²⁶

O detalhamento do manejo na Milpa diversificada descrito por Lorenzo acima, trouxe algumas questões importantes que destacarei. Quando se referiu ao manejo realizado com o pai, enfatizou o tempo que era despendido no trabalho de campo, quase 12 horas diárias na prática da *roza-tumba-quema* mesoamericana ou o cultivo de coivara no Brasil. No entanto, não descreveu todo o manejo, que como mencionei, tem o ponto alto, ou de equilíbrio, no tempo destinado ao pousio. Este sim, um dos fatores determinantes para a garantia de tempo suficiente a regeneração da fertilidade do sistema produtivo como um todo, como atestam vários estudos realizados nos países mesoamericanos e no Brasil.

Lorenzo, na entrevista relatou o manejo realizado com o pai e pareceu dizer que este não era adequado ao solo, sobretudo por conta da declividade tão acentuada. Realmente, nesse caso, possivelmente a declividade do terreno, no manejo *roza-tumba-quema* e o tempo de pousio, tenha causado perda de fertilidade e contribuído para uma menor produção do sistema. Porém, não há informações suficientes para

²⁶ PROASUS traz uma mudança de ideia. Ainda está começando [...] começamos em meados de 2018, chega o programa, a forma seria uma nova estratégia de manejo, porém aquele tempo, bem antes, nos antepassados era diferente, porque eu vivia no campo com meu pai, das seis da manhã, às cinco, seis da tarde no campo. Que era para limpar, plantar aqui, manejando com os [instrumento de trabalho possivelmente] então tudo é diferente. E tudo o que é restolho, plantas rasteiras, se queima, se queima, porém nesse momento com PROASUS é uma nova estratégia, nova ideia, nova forma, em tudo, nessa...PROASUS traz uma nova ideia para a comunidade, de benefício para a comunidade. Que ideia trás? A ideia é mudar o solo. Não mudar o solo, mudar o tipo de manejo do solo. Então, como dizia antes, queimar o pasto, queimar todo o restolho, tudo isso, definitivamente se desfaz, se transforma em cinza. Projeto de PROASUS, a forma é o restolho e fazer curva de nível. Porém, a forma é a curva de nível, como propôs, é plantar árvores frutíferas e se aproveita, uma parte também se aproveita, porque as árvores frutíferas não são para comercializar, porque o volume não é suficiente para tal. Então o pouco que tem, quase todo é para consumo das pessoas (da família) não é para o mercado. Então, o que é PROASUS, a forma de plantar, a forma de ...então, todo o restolho de milho, outras coisas, é em forma de, dá uma nova vida ao solo. Manter o solo como é viável para o terreno, o sítio que nós temos não é plano, então como barrar tudo isso, porque a chuva arrasta tudo. A ideia de PROASUS, tudo o que fica nos caminhos tudo o que traz a chuva, fica canalizado (nos caminhos). Então a umidade, o que faz às plantas que se plantam, lhes ajudam. Ajudam a manter a raiz úmida. Então tudo assim como escalas tão feitas, assim como essas (aponta para o lugar de plantio) tudo são escalas, então se vai aplanando umas partes. Quer dizer que tudo, cada quadro, cada distância entre plantas...a ideia de PROASUS é fazer o plantio de milho e feijão por curva de nível. Quando chove, já não afeta também, tanto a raiz, a milpa, ou ao feijão, porque quando chove, então, afeta muito pouco. Então quer dizer, que se corta o sentido (de escoar) da chuva e vai umedecendo pouco a pouco (o solo) ajuda a manter o solo. Já não queima os restolhos, já não queima este... tudo o que é do milho, outras coisas, já fica no campo. Assim, cada parcela, parte por parte, já planta seus tipos de feijão, de milho, verdura, abobrinha, o que chega.

conclusões. Restando dizer que, muito provavelmente ao longo dos séculos, houve uma diminuição do tempo reservado ao pousio, por conta inclusive do aumento da população e com isso, uma pressão maior sobre o sistema produtivo é exercida, além da necessidade de um volume maior de produção de alimentos. No entanto, avalio que os fatores provocam o declínio da produção e empobrecimento dos solos, muito provavelmente estejam relacionados à utilização de agrotóxicos e fertilizantes sintéticos nos cultivos comerciais. Uma pressão pelo aumento da produtividade para produção destinada à exportação por conta dos acordos no bojo do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN), em 1989. Esse tratado, mudou significativamente as relações dos indígenas com a cultura mesoamericana. Muitas práticas foram deixadas de lado em função da pressão exercida pela necessidade de maior produção para o comércio internacional.

Quanto ao manejo do MIAF proposto por PROASUS, pareceu bastante assimilado por esses agricultores. Da maneira como Lorenzo relatou o plantio em curva de nível e o aproveitamento das palhas e outros restos da vegetação para cobertura morta e anteparo nas ladeiras, assim como o consorciamento entre as fruteiras e a milpa, é como se de fato, as técnicas não fossem conhecidas e bastante necessárias à conservação do solo e da umidade nas áreas de acentuado declive.

Importante ressaltar a importância do artesanato e confecção de tecidos, los textiles, atividade complementar à renda das famílias que vivem no mundo rural mexicano. Normalmente as mulheres de cada grupo étnico ou comunidade, usam roupas de um mesmo padrão de tecelagem, cores e modelos. Camponesas chiapanecas se dedicam, mulheres sobretudo, mas também alguns homens, à confecção de tecidos para roupas (Figura 11) que vestem as famílias, mas também os comercializam. Essa é uma das fontes que, junto com a produção agrícola, compõe a renda da maioria das famílias de agricultores no México. Semelhante às mulheres e alguns homens Xukuru do Ororubá, assim como outros povos indígenas no Brasil, o artesanato em palha, sementes, cipós, madeira, folhas de palmeiras entre outros, se constitui numa fonte de renda e em um aspecto identitário dos indígenas, inclusive os diferenciando entre si. Os Xukuru do Ororubá (Figura 12) e os Fulni-ô de Águas Belas (Figura 13), são conhecidos pela produção rica e diferenciada de artesanato, com peças ornamentais e utilitárias.

Figura 11 – Mulheres de uma mesma família na comunidade de Santa Cruz, fazem no “telar de cintura”, tecidos de várias cores e estampas



Fonte – Acervo da autora Aldama, Chiapas, 2019.

Figura 12 – Colar confeccionado por mulher agricultora Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. Recife, 2021.

Figura 13 – Porta lápis confeccionado por artesão Fulni-ô.



Fonte – Acervo da autora. Recife, 2021.

Dessa forma, é importante contextualizar a ação de PROASUS e as outras organizações não governamentais que atuam no Sudeste mexicano, particularmente no Estado de Chiapas. Estas organizações prestam assessoria técnica através de projetos produtivos com foco na retomada do cultivo da milpa e no fortalecimento das expressões socioculturais caracterizando os povos mesoamericanos, inclusive o artesanato e confecção de tecidos. Como foi notável nas entrevistas de indígenas chiapanecos introduzida nesse texto, ocorrendo uma certa ruptura (de proporções menores do que a processada com os povos indígenas no Brasil), com os modos de produção dos ancestrais, particularmente no que se refere às práticas agrícolas e à realização de rituais, porém parecendo guardar outros atributos da identidade indígena, como é o caso da língua, a alimentação e as vestimentas.

A atuação das ONGs, se situava no campo do apoio à retomada das expressões socioculturais ao mesmo tempo operando na introdução de práticas agrícolas, técnicas de manutenção e recuperação da fertilidade do solo e do sistema produtivo como um todo, na tentativa de aumentar a renda dos indígenas agricultores. Em um movimento exógeno, mas que me pareceu trazer alguns benefícios aos indígenas chiapanecos, quanto à melhoria das condições de vida.

Foi, portanto, com essa memória composta de tantas referências socioculturais e históricas, que compreendi a importância de enfatizar o conceito de “memória biocultural” uma vez que, à despeito dos movimentos e ações de ordem endógena ou exógena, aos territórios indígenas, este trata de traçar um fio condutor da história e expressões socioculturais dos povos originários. Tratarei mais adiante desse conceito.

E ainda que, num exercício de aproximação histórica e etnológica, a milpa mesoamericana está para a história da agricultura mexicana como o sistema de roça “tradicional” está para a história dos indígenas e agricultores “tradicionais” no Brasil. Como se a retomada do território e da agricultura ancestral Xukuru do Ororubá se encontrasse numa mesma “linha de partida” que os indígenas em Chiapas no México. Nessa perspectiva:

Em conjunturas tão diversas, importante considerar a existência de indígenas, lá e cá, que têm desenvolvido ações e projetos que fortalecem sua ligação e vivência de práticas agrícolas ancestrais. Práticas de resistência e de afirmação da re-ligação da agricultura ao sagrado, da realização de rituais de cultivo da milpa nas comunidades dos altos Chiapas e da partilha de sementes ancestrais dos Xukuru nos encontros sobre agricultura. (ARAÚJO, 2019, p. 12)

Dessa maneira, em pequenas áreas de produção e de reprodução social, os indígenas em Chiapas, no México, e os Xukuru do Ororubá, em Pesqueira e Poção no Agreste pernambucano, pouco a pouco recuperam a biodiversidade, realizam cultos e assim, retomam uma relação cosmogônica com os espíritos Encantados dos Xukuru do Ororubá, com as divindades e ancestrais maias dos chiapanecos, fortalecendo a identidade étnica e as relações com a Natureza, com o material e o imaterial que a circunda. Assim, continuam a realizar ações de proteção e preservação dos ecossistemas naturais, cujos resultados são de usufruto não somente dos indígenas, mas também de toda a sociedade.

O que mais aproxima o povo Xukuru do Ororubá, dos indígenas no Sul do México, particularmente Chiapas, é exatamente essa perspectiva de retomada de um modo de cultivo ancestral: da agricultura mesoamericana (Chiapas), da agricultura “tradicional” dos ancestrais (Xukuru do Ororubá).

Después de tantos siglos, el campesino parece echar sus granos en la tierra de la misma manera y con el mismo fervor con el que la hicieron sus antepasados. Nuestra cultura no se concibe sin el maíz, es un legado que

dejaron los habitantes de este enorme territorio mucho antes de la llegada de los españoles (ORELLANA, 2006, apud PÉREZ, 2012, p.20)²⁷

Ao fim e ao cabo, o estágio de apenas seis meses em Chiapas, me fez compreender a emergência dos povos indígenas em empreenderem na contemporaneidade um movimento que percebo estar em curso tanto no Brasil como no México: retomar o caminho dos antepassados, as formas de se relacionar com a Natureza e, particularmente os modos de produção agrícola ancestral. Ao identificar as semelhanças entre a história, as práticas realizadas, os rituais e as relações com a espiritualidade pelos indígenas agricultores/as mexicanos e no Brasil constatei as inúmeras referências percebidas e registradas quanto às relações entre espiritualidade e agricultura para os indígenas Xukuru do Ororubá, que foram acrescidas e me proporcionaram uma reflexão ampliada a partir da experiência, embora muito breve, com os indígenas agricultores e agricultoras no Sul do México.

²⁷ Depois de tantos séculos, o camponês parece lançar suas sementes na terra, da mesma maneira e com o mesmo fervor com que fizeram seus antepassados. Nossa cultura não se concebe sem o milho, é um legado que deixaram os habitantes desse enorme território, muito antes da chegada dos espanhóis. (Tradução livre)

2 “Quem chegou foi Xukuru, no romper da madrugada!”

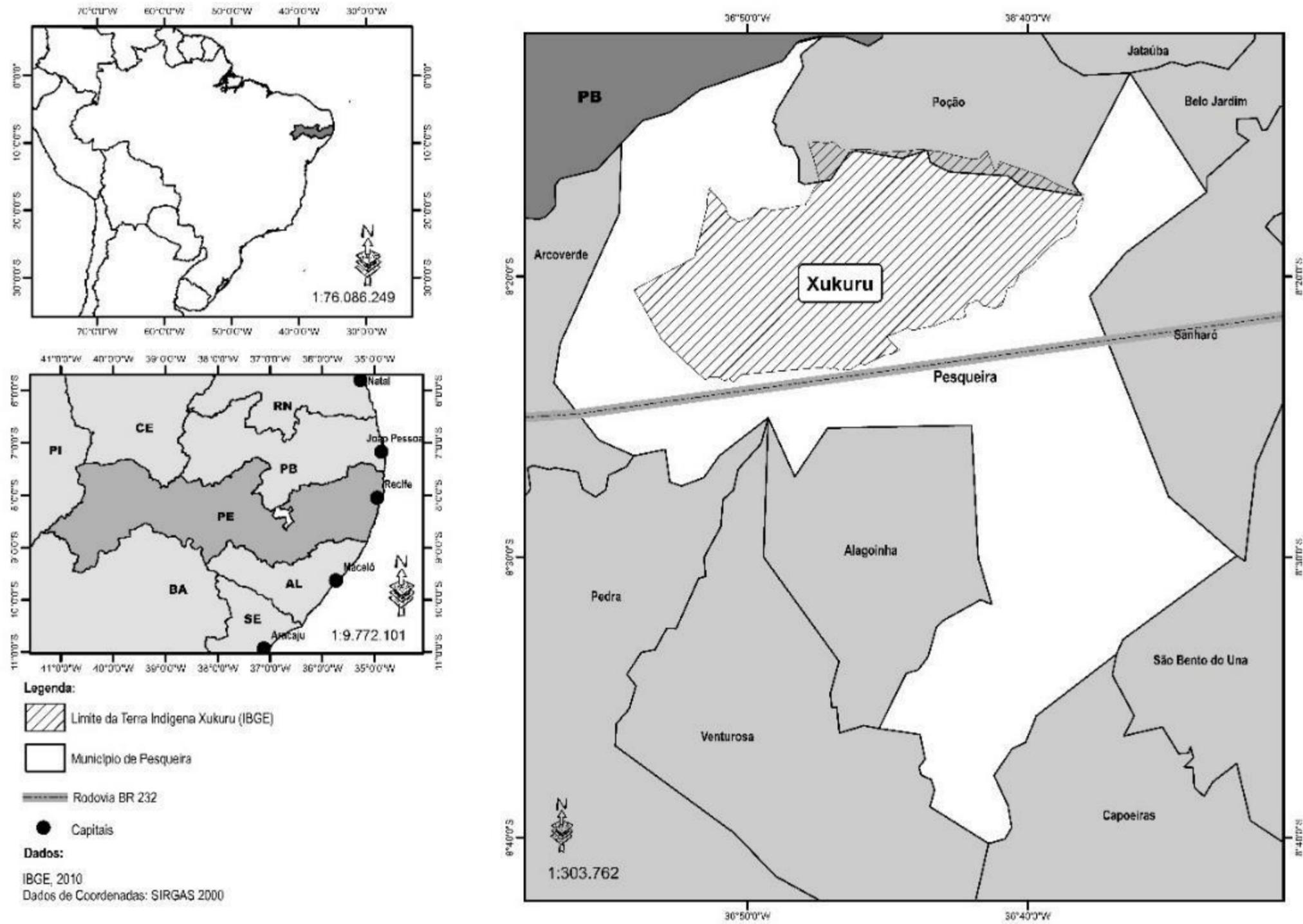


2.1 O encantamento indígena: quem são os Xukuru do Ororubá

Os Xukuru do Ororubá, graças a uma estratégia definida internamente, para dar visibilidade às ações realizadas, com o fim de sensibilizar a sociedade envolvente e conseguir apoios e aliados de suas lutas, vem a meu ver, reforçando a ideia de que os indígenas promovem um encantamento, mas também uma ruptura epistemológica. Ilustrativo da estratégia e de quem são os Xukuru do Ororubá, é a presença de mais de três mil pessoas durante a caminhada que vai da Aldeia São José ao bairro Xucurus anualmente no dia 20 de maio, data em que o Cacique “Xikão” foi assassinado. Esse pode ser considerado um sinal do encantamento, por isso o título a esse tópico. Inspirada no trabalho de Arruti (1996), sobre o povo Pankararu, e reinterpretando-o, defendo que a história de lutas e resiliência dos indígenas Xukuru do Ororubá, se afigura como um (re)encantamento; como se a existência dos indígenas, a realização de seus rituais sagrados e *performances*, as relações afetuosas com a Natureza sagrada e a reprodução social no território reconquistado, têm contribuído para um sensibilização, compreensão mesmo da luta e ampliação do leque de alianças e apoiadores na sociedade envolvente, se estendendo para além das fronteiras físicas da terra indígena.

O território dos Xukuru do Ororubá está localizado na Serra do Ororubá, nos municípios de Pesqueira e Poção (pequena área), no Agreste pernambucano (Figura 15). Segundo dados da FUNASA/SIASI havia em 2010, 12.000 indígenas em 24 aldeias, numa extensão de 27.555 hectares homologados em 2001, cujo processo demarcatório iniciou em fins do século XX, depois de muitos conflitos, confrontos, lutas e perdas de muitas vidas indígenas. Mas a história de lutas e resistência dos Xukuru do Ororubá, iniciou muitos séculos antes.

Figura 14 – Mapa de localização do território Xukuru do Ororubá em Pernambuco



Fonte – Concepção e organização da autora. Elaboração, Girlan Cândido, 2020

Os estudos sobre a história dos indígenas Xukuru do Ororubá e seus percursos migratórios, relatam que os primeiros registros desse povo originário da antiga missão/povoamento do Ararobá, ainda na denominada Capitania de Pernambuco, datam do século XVI²⁸. São várias as menções aos primeiros registros dos indígenas Xukuru, por missionários, religiosos, cronistas, historiadores, entre outros, citados nos textos acadêmicos disponíveis.²⁹ Um deles, que destaco, citou a participação ativa da Igreja Católica Romana e as missões, através dos padres Oratorianos em 1661:

Uma das missões dos Oratorianos estava localizada em Limoeiro, de onde partiram missionários para aldear outros indígenas na região mais próxima. Essa foi uma primeira tentativa mal sucedida de concentrar os antepassados dos Xukuru, que chegou ao final quando os habitantes da aldeia foram vitimados por bexiga. Os sobreviventes foram aldeados em Limoeiro. (SILVA, 2014, p. 140)

Conforme a citação acima, os Xukuru, provavelmente foram contatados inicialmente no município de Limoeiro, distante 170 km de Pesqueira, localizado no agreste setentrional do Estado de Pernambuco. Depois de dez anos, da missão mal sucedida, aproximadamente em 1671, um padre Oratoriano, fundava no Ararobá (mais tarde denominada Serra do Ororubá), uma aldeia de índios Xukuru. Segundo as pesquisas de Edson Silva (2014), foram inclusive os padres dessa congregação religiosa os responsáveis pela introdução da criação de gado nas terras onde habitavam os indígenas, sob a justificativa de que esta atividade, realizada com o trabalho dos indígenas, iria suprir os custos de manutenção da missão religiosa. Os estudos realizados por Bezerra (2020), indicaram que a população habitante a Vila de Cimbres, fundada em 1762 (onde viviam os Xukuru), contava com 222 unidades familiares no ano de 1774. Já em 1861, com dados demográficos mais detalhados, a

²⁸ Conforme D. Domingos do Loureto Couto, em 1599 foram identificados, entre outros povos, os Xukuru, reagindo à invasão portuguesa nos seus territórios. (COUTO, 1904, p. 27-28). Na tese de doutoramento de Edmundo Cunha Monte Bezerra há uma extensa pesquisa sobre as origens, lugares e etnônimos/grafias dos Xukuru em Pernambuco, mas também no Ceará, Paraíba e Alagoas, com os prováveis lugares de habitação e os deslocamentos dos indígenas até se fixarem na Serra do Ororubá, em Pesqueira-PE.

²⁹ Para um aprofundamento sobre o percurso histórico e migratório dos Xukuru do Ororubá, ver: SOUZA, V. F. P. e. **As fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste**. 1992. Dissertação de Mestrado em Antropologia, na UFPE, 1992; SILVA, Edson Hely. **Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá**. Tese de doutorado, apresentada ao PPGH da UNICAMP, 2008; BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e história (1950-1990)**. Dissertação de mestrado, apresentada ao PPGH-UFPE, 2012; BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Os índios Xukuru do Ororubá: história, Natureza e o trabalho indígena no universo agroindustrial em Pesqueira (1940-1960)**. Tese de doutorado apresentada ao PPGH-UFBA, 2020. Há ainda HOHENTHAL, W. Notes on the Shucuru "Indians of Serra de Araroba", Pernambuco, Brazil. **Revista do Museu Paulista**, N. S., VIII, São Paulo 1954, p. 93-164.

informação do Diretor Geral dos Índios da Província de Pernambuco, registrou a existência de 238 famílias, com 798 indivíduos habitantes na Aldeia de Cimbres.

A marcha para o sertão empreendida pela Coroa Portuguesa no século XVII, que concedeu sesmarias, visava o controle do Rei de Portugal sobre as terras consideradas incultas, mas trouxe como consequência imediata, a transferência para os “sertões”, como era denominada esta região, atualmente o Agreste, da atividade pecuária bovina, beneficiando os fazendeiros criadores na região da Zona da Mata, uma vez que os animais estavam destruindo as lavouras de cana de açúcar, gerando conflitos entre os criadores e os senhores de engenho. Era a interiorização do gado para o sertão, o que aumentou significativamente o rebanho bovino, provocando mudanças na paisagem natural e nos modos de produção na região semiárida, além da chegada de novos atores nesse cenário de mudanças. (BEZERRA, 2020)

A chegada desses novos atores e a ocupação das terras originalmente habitadas pelos indígenas, naturalmente causou inúmeros conflitos, mesmo considerando que os índios se encontravam em condição de aldeados, submetidos a todas as práticas das missões cristãs, o que envolvia além da catequese, a utilização da mão-de-obra dos indígenas nas fazendas de gado da região. Conforme os estudos do historiador Edson Silva (2014), o evento da Lei de Terras de 1850, que teve o objetivo inicial de regular a propriedade das terras, legitimou a invasão dos antigos aldeamentos, que ao final do século XIX, seriam declarados extintos.

Situação rememorada pelos indígenas em seus relatos e descrito por Edson Silva em sua tese (2008), a participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai (1864-1870), tem relevância histórica, já que, nas memórias, os mais velhos reforçam que esse feito resultou na conquista de títulos de terras na Serra do Ororubá, doados pela Princesa Isabel em reconhecimento pela participação indígena na Guerra. Esse fato, no entanto, não garantiu a posse legal das terras pelos indígenas, já que esta foi legitimada em favor dos fazendeiros e grandes proprietários, por conta do decreto que promoveu o fim dos aldeamentos na Serra do Ororubá.

Vivendo em uma guerra contínua por suas terras, os Xukuru do Ororubá reconstróem suas memórias a partir das experiências. Resignificam, elaboram, deram e dão um sentido às narrativas orais sobre a participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai. (SILVA, 2008, p. 106)

As memórias dos indígenas sobre os antepassados, se inserem no curso da história dos Xukuru e reforçam a importância e lugar das lutas e resistência que os povos indígenas, realizaram especificamente a partir da segunda metade do século XX, pelo seu reconhecimento pelo Estado brasileiro. (SILVA, 2008, p. 106)

Assim durante todo o século XX, com as terras ocupadas por fazendeiros, grileiros e latifundiários, os indígenas Xukuru tiveram a identidade questionada, ao serem denominados de “caboclos da Serra”, porém para os Xukuru, a identidade forjada nas muitas lutas realizadas era a de guerreiros indígenas, os guerreiros do Ororubá, denominação ainda predominante na atualidade. Mas, essa autoidentificação não pôde ser assumida pelos indígenas de forma tranquila e relativamente homogênea. As perseguições que enfrentaram ao longo do século XX, até a conquista das terras, não davam trégua às vivências do “ser Xukuru”.

A Serra do Ororubá, cujas terras férteis e produtivas, com a ocorrência dos brejos de altitude, chamavam a atenção, se transformou num “oásis” para que os “intrusos” nas terras originárias dos indígenas realizassem invasões, para a atividade de criação de gado e plantio de capim. Em fins do século XIX, com o Aldeamento de Cimbres extinto, os índios solicitaram sem sucesso, através de um abaixo assinado com 192 assinaturas, a retirada dos “intrusos” das terras originárias, que eram públicas inclusive. O indígena que encabeçava o abaixo assinado foi perseguido e preso, pela insistência na expulsão dos fazendeiros, invasores terras, e em seguida absolvido. Com o fim do Aldeamento, o Governo Imperial determinou a demarcação dos terrenos, porém os [...] “intrusos” fazendeiros criadores de gado, destruidores das lavouras dos índios [...] SILVA, (2014, p. 151) permaneciam ampliando as áreas de criação e plantio.

Poucas eram as famílias de indígenas que detinham glebas de terra, para sua subsistência, restando aos outros sem terras, o trabalho arrendado ou alugado para os fazendeiros invasores. “E também aumentava a pressão dos fazendeiros sobre aqueles que possuíam pequenos pedaços de terras, arrendando-as, comprando-as, tomando-as à força. O que provocou a dispersão das famílias.” (SILVA, 2014, p. 153) Os indígenas com parcelas maiores de terras eram convencidos pelos fazendeiros a lhes arrendar para que o gado as utilizasse para o pasto. Parte significativa dessas

terras, porém foi apropriada pelos fazendeiros de forma irregular com a conivência e emissão de títulos pelos cartórios na região.

Os relatos dos entrevistados pelo historiador, Edson Silva informaram que, sem terra para plantar, só restava aos Xukuru o trabalho precarizado para os fazendeiros criadores de gado. Igualmente precarizado era o trabalho nos vários engenhos de fabrico de rapadura e aguardente em várias localidades na Serra do Ororubá, como: Caípe, Cana Brava, Pedra d'Água, São José, Vila de Cimbres e Sítio do Meio.

O domínio sobre os indígenas pelos fazendeiros, não se limitava à posse das terras de forma ilegal, aos arrendamentos forçados, depois motivo de expulsão das famílias, o trabalho precarizado, para citar algumas das situações a que os indígenas foram sujeitados. As vivências nos rituais peços Xukuru, sobretudo o Toré³⁰, por se constituir numa oportunidade de reunião dos indígenas, assim como ser um símbolo de identidade e fortalecimento nas reivindicações pelos direitos à terra, por isso o ritual foi perseguido e proibido pelos fazendeiros. Apesar das pressões e perseguições, o ritual e dança do Toré era realizado em várias aldeias e localidades, sobretudo Cana Brava e Vila de Cimbres. Em relatos de indígenas, estes afirmam que saíam para dançar Toré junto a outros povos indígenas vizinhos, como os Kapinawá (Buíque) e os Fulni-ô (Águas Belas).

Feito importante de relatar foi a viagem a pé, ao Rio de Janeiro por um grupo de três Xukuru (os irmãos Nascimento), para falar com o Marechal Rondon e o Presidente Vargas, no início do ano de 1954, reivindicando a instalação de um Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), uma igreja e uma escola na Serra do Ororubá. A viagem levou cerca de seis meses para ser concluída, em meio a muitas dificuldades, sobretudo com a alimentação. Como resultado um posto do SPI foi instalado na Serra do Ororubá em fins da década de 1954. A instalação do Posto significou o reconhecimento oficial da existência dos indígenas, além da possibilidade de proteção governamental. (SILVA, 2014, p. 259-264)

³⁰O Toré concede distintividade e serve como sinal diacrítico, religando o caboclo à sua origem indígena. Dessa forma, o Toré se torna fator de coesão social e fortalecimento de identidade étnica. Há, contudo, outras dimensões que também conferem sentido e significado ao Toré. Estas possuem raízes nas emoções, sentimentos, proporcionando mudança no comportamento do indivíduo e delimitando *fronteiras intra-étnicas*. (NEVES, 2005, p. 130)

O Cacique “Xikão” Xukuru é a referência mais importante na luta pela retomada do território indígena. Seu nome, suas práticas, frases marcantes em situações de confronto e toda a sua história de vida são lembradas pelos Xukuru do Ororubá, e tornaram-se fonte de inspiração para as mobilizações atuais. Francisco de Assis Araújo nasceu no Sítio Cana Brava em 1950 e migrou, como milhares de nordestinos, para o Sudeste em 1975, cinco anos após casar-se com Dona Zenilda, para trabalhar como mecânico e caminhoneiro, ficando três anos em São Paulo. (OLIVEIRA, 2018; PALITOT, 2003)

Cerca de dez anos após ter voltado de São Paulo, segundo relatos dos indígenas e do próprio “Xikão”, durante uma pajelança, o Pajé Zequinha recebeu um aviso dos Encantados que o indicavam como o novo Cacique Xukuru. Porém “Xikão” decidiu retornar a São Paulo, retornando em seguida a Pesqueira, para trabalhar na construção de uma estrada próxima à Arcoverde, tendo ao final deste trabalho, ficado gravemente doente possivelmente extenuado dos esforços despendidos. Fez promessa a Mãe Tamain (Nossa Senhora das Montanhas), que se conseguisse se curar, lutaria pelo seu povo. Em 1986 “Xikão” assumiu o vice-cacicado para, em 1989, assumir o posto de Cacique dos Xukuru do Ororubá. (OLIVEIRA, 2018; ARAÚJO, 2019)

Em 1986, já recuperado da doença e morando em Cana Brava, Xikão conversa novamente com o Pajé, Seu Zequinha, que o convence a entrar na luta junto com ele e algumas lideranças que atuavam no povo. A situação era difícil para os Xukuru. As aldeias, na época, eram conhecidas apenas como sítios e não havia efetivamente um movimento de organização interna enquanto grupo étnico. (OLIVEIRA, 2018, p. 2)

Assim “Xikão” tornou-se liderança destacada para o povo Xukuru Ororubá, atuando intensamente na sua organização, como também se tornou referência em todo o estado de Pernambuco e posteriormente no Brasil, por conta da participação nas mobilizações dos povos indígenas para garantir os direitos na Constituição Federal aprovada em 1988. Foram importantes nesse percurso, o apoio e assessoria de várias organizações não governamentais, destacando a atuação da Comissão Indigenista Missionária (CIMI) e do Centro de Cultura Luiz Freire.

A situação vivida pelos Xukuru, em 1986, era, em toda a sua história, uma das piores. Sem terras para plantar, eram obrigados a procurar trabalho como assalariados ou diaristas; proibidos pela polícia de dançar o toré e de realizar a pajelança, viam sua cultura e seus ritos serem esquecidos e sua identidade

ser negada; a tudo isso somava-se a repressão contra as tentativas de organização política, com prisões, espancamentos e torturas. (PALITOT, 2002, p. 5)

Como afirmou, Palitot acima, os Xukuru do Ororubá viviam uma situação de penúria, sujeitos a trabalhos precarizados, sem direito à terra e de realizar os rituais. Era uma situação de desagregação social e de dominação do povo Xukuru do Ororubá. As lutas para retomada de áreas, sítios e locais significativos historicamente para o povo Xukuru na Serra do Ororubá, exigiram muita articulação interna e externa dos indígenas e colocaram “Xikão” em evidência na região. A primeira retomada foi realizada em 1990, na Aldeia Pedra d’água, local onde atualmente encontra-se “plantado”³¹ o líder máximo dos indígenas. Outras retomadas foram lideradas por “Xikão”, com sucessos, ao longo da década de 1990.

Por conta da postura em defesa do seu povo, das “pelejas” junto às autoridades locais pela regularização das terras, “Xikão” foi assassinado a mando de fazendeiros em 1998, no dia 20 de maio no bairro dos “Xucurus”, em Pesqueira. A cada ano, a data é lembrada com um ato público no local onde o líder foi assassinado, sendo a última atividade da Assembleia Anual Xukuru do Ororubá, inicia da sempre no dia 17 de maio, na Serra do Ororubá. (Figura 15)

³¹ Para os Xukuru do Ororubá, o Cacique “Xikão” está plantado, não enterrado, para que dele nasçam novos guerreiros. Essa expressão foi utilizada por Dona Zenilda, esposa do líder, durante o funeral.

Figura 15 – Ritual de abertura da XIX Assembleia Anual do Povo Xukuru do Ororubá, no Terreiro Sagrado da Aldeia Pedra d'água, a última realizada de forma presencial, antes da pandemia do Covid-19. No centro da imagem à esquerda, Dona Lica, irmã do Pajé Zequinha, “encantada” em 2020; e Dona Zenilda, viúva do Cacique “Xikão” e reconhecida liderança indígena.



Fonte – Acervo da autora. Maio/2019.

As lutas do povo indígena pela retomada das áreas ocorreram por motivações variadas: “Pedra d'Água (1990), Caípe (1992), Pé de Serra (1993), Sítio do Meio (1998) e Tionante (1998), foram as cinco áreas reocupadas durante o cacicado de “Xikão”. (PALITOT, 2002, p. 6) Importante lembrar que durante as lutas dos Xukuru do Ororubá, pela retomada do território, houve muitas perdas, seja por assassinato, como foi o caso do filho do Pajé, José Everaldo Rodrigues Bispo, em 1992; do Procurador da FUNAI, Geraldo Rolim da Mota Filho, em 1995³²; e do próprio “Xikão” em 1998, seja pela condição de vida precária dos indígenas sem acesso às terras.

Cabe destacar que a situação de desnutrição, que provocou a morte de várias crianças na Aldeia Caípe, fez com que essa segunda retomada tivesse uma ênfase na necessidade de produção de alimentos, relataram os indígenas. Bela Xukuru do

³²Segundo Dossiê organizado por Vânia Fialho, Rita Neves e Mariana Figueiroa, “[...] Rolim notabilizou-se pela assessoria prestada em prol da regularização fundiária da Terra Indígena Xukuru. Ambos assassinatos, (Rolim e Everaldo Bispo) ainda que claramente remetidos à problemática fundiária Xukuru, foram imputados a disputas pessoais e averiguados no âmbito da Justiça Comum. (FIALHO; NEVES; FIGUEIROA, 2011, p. 16, parênteses explicativos, meus)

Ororubá que nasceu em Caípe em 1992, narrou a sua história de sobrevivência em meio à situação de desnutrição que atingiu as crianças naquele ano.

Então, lá na Aldeia Caípe tava acontecendo a segunda retomada, quando eu adoeci. Minha mãe levou eu para um hospital na cidade de Pesqueira. Quando chegou no hospital, os médico me examinaram e me medicaram e me falaram que eu não tinha mais jeito, que mãe se conformasse comigo que era a minha partida, porque a doença me agravou de um jeito que eu não segurava mais alimento na barriga e me deformou o corpo. Meu corpo inchou. (Entrevista com Bela Xukuru, Aldeia Couro Dantas, janeiro/2020)

Bela foi uma das crianças que teve a sorte de sobreviver à desnutrição, com um quadro grave de diarreia, que provocou a morte de 29 crianças em Caípe, por conta da falta de alimentos suficientes para todos, seguramente pelas famílias não terem condições de plantar e produzir o alimento. Somente a partir de 2001, com a terra demarcada e homologada os indígenas tiveram as reais condições de exercerem livremente as atividades agrícolas e de criação em suas terras, que veremos com detalhes na parte cinco desse texto, na qual denominei esse movimento como *retomada da agricultura ancestral Xukuru*.

A Serra do Ororubá é uma região de Brejo de Altitude, em pleno Agreste pernambucano, com terras férteis, ocupadas por fazendeiros e posseiros, produzindo frutas e leite para a agroindústria situada em Pesqueira. Neste cenário, a fome, a desnutrição e a morte ameaçavam a sobrevivência do povo indígena que só se estabeleceu no território graças à persistência e a retomada das suas terras, tema que abordarei com mais detalhes adiante.

Compreendendo ser necessário mais visibilidade às retomadas territoriais dos Xukuru do Ororubá, dedico o próximo item à construção de uma linha do tempo das lutas e mobilizações realizadas pelos indígenas, iniciadas na última década do século XX e se prolongando até o século XXI.

2.2 As retomadas do território Xukuru do Ororubá e a criação de um referencial epistêmico para os indígenas

A categoria “retomada” para o povo Xukuru do Ororubá está revestida de vários significados. A importância dessa categoria analítica e polissêmica iniciou com a primeira retomada no território em 1990, na Aldeia Pedra d’Água, lugar mais que sagrado para os indígenas. Porém ao longo desse texto utilizarei essa categoria

analítica, de “retomadas” para designar os vários processos oriundos da reconquista física e política do território indígena. Seja a retomada da agricultura ancestral, o tema central do trabalho, seja a construção de novos referenciais didático-pedagógicos configurados na Educação Escolar Indígena Xukuru do Ororubá, seja a construção de referenciais para a saúde indígena – o denominado Sistema Tradicional de Cura. Uma retomada importante e referencial para os Xukuru do Ororubá, foi a dos espaços sagrados para a realização dos rituais, a vivência de um aspecto identitário fundamental para os indígenas, que é a espiritualidade. Até mesmo a retomada de receitas antigas e de alimentos tradicionais dos Xukuru do Ororubá que é denominada de “bom comer”, é aspecto importante de destacar.

As lutas realizadas a partir das retomadas das terras pelos Xukuru do Ororubá inspiraram o direcionamento para as outras retomadas, configurando-se como um referencial epistêmico para os indígenas. Foram lutas pelos direitos básicos à cidadania, no bojo de um momento político singular em que vários movimentos sociais estavam se mobilizando para a participação na elaboração da Carta Magna do país, a Constituição Federal promulgada em 1988.

Neste item irei traçar uma linha do tempo das retomadas físicas e políticas, na tentativa de visibilizar o nascedouro da categoria analítica e epistêmica que se tornou referência histórica para os Xukuru do Ororubá e para a reconstrução de outros aspectos constitutivos da identidade indígena, como a agricultura e a espiritualidade. Apresentarei também o contexto político em que ocorreu essa emergência étnica Xukuru na Serra do Ororubá, no Agreste pernambucano.

Como mencionado, foi sob a liderança do Cacique “Xikão” que iniciou o processo de reconquista do território pelos indígenas. À época, meados da década de 1980, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) prestava assessoria aos Xukuru e a outros povos indígenas no Nordeste. Segundo Palitot, (2003, p. 97)

A mobilização dos Xukuru conta, desde 1986, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário - CIMI e destaca a figura do cacique Xicão, principalmente no período entre 1989 e 1998. As principais características desse processo são as retomadas de terras e a reorganização das forças políticas dos Xukuru a partir dos rituais do toré que reforçam a relação entre cada indivíduo e o resto do grupo mediado pela noção de um território sagrado.

O autor destacou os rituais do Toré, iluminando a importância da vivência da espiritualidade na coesão dos indígenas numa perspectiva de território sagrado. Lembrando que os Xukuru do Ororubá contaram com a assessoria sistemática do CIMI no processo de fortalecimento, reelaboração étnica e sociocultural e na luta pelos direitos, que nesse período se concentravam no processo de elaboração e construção na chamada Constituição cidadã:

O CIMI, neste momento, tem uma atuação destacada, proporcionando as condições necessárias para a participação política de vários povos indígenas em Brasília. O trabalho do CIMI voltava-se principalmente para o esclarecimento dos direitos indígenas, capacitando os representantes das aldeias para fazerem frente aos deputados e senadores. (PALITOT, 2003, p. 117)

Foi nesse momento, inclusive que o Cacique “Xikão” se destacou nacionalmente, tendo sido indicado por lideranças dos povos indígenas de outros estados para fazer frente aos Deputados Federais nos inúmeros debates que ocorreram em Brasília.

A antropóloga Vânia Fialho em sua tese de doutorado, ampliou essa visão sobre a presença de assessorias aos indígenas Xukuru do Ororubá:

As “retomadas” das terras do seu território ocupadas por não-índios foram de grande importância para mobilizar e organizar a comunidade e chamar a atenção de entidades que passam a dar apoio aos índios; tais retomadas são tentativas de travar um diálogo entre os índios e o Estado, entre os índios e a sociedade envolvente, não mais através de um tutor, mas com autonomia até mesmo para ingressar em juízo. (FIALHO, 2003, p. 173)

Como mencionou Fialho acima, as retomadas também cumpriram o papel de estabelecer um diálogo dos indígenas com a sociedade envolvente e com o Estado, tendo com este último a franca necessidade de autonomia para travar as contendas jurídicas durante o processo de demarcação e homologação das terras que viriam ocorrer tempos depois das retomadas pelos indígenas no território.

Nesse contexto em que a emergência étnica se constituiu na tônica dos movimentos indígenas no Nordeste, no bojo de uma maior visibilidade das lideranças e demandas por conta da participação ativa nas discussões sobre os direitos indígenas na Constituição de 1988, surgiram as iniciativas de retomadas das terras pelos Xukuru do Ororubá.

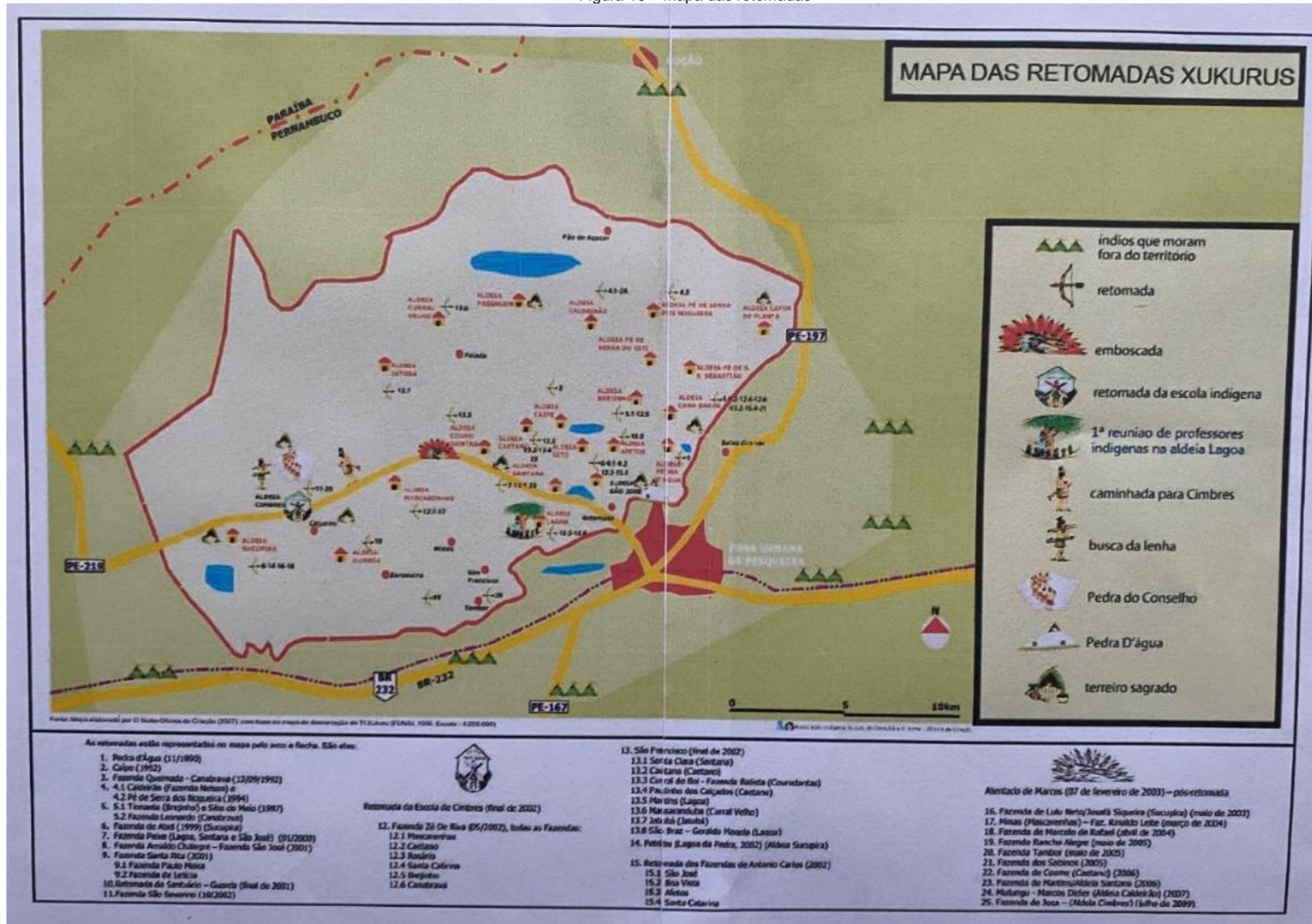
A Cartografia Social realizada pelo Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, produziu um número sobre os Xukuru do

Ororubá. Organizada pelo antropólogo Alfredo Wagner de Almeida e Rosa Acevedo Marin, e elaborada por uma equipe técnica em que estavam presentes as professoras e antropólogas Vânia Fialho, Rita de Cássia Neves e Kelly Oliveira, para nominar algumas das autoras. A publicação é resultado de uma oficina realizada em 2009, com um grupo grande de indígenas Xukuru do Ororubá e com ênfase nas retomadas, cujo resultado se configurou num mapa localizando as aldeias onde ocorreram as reconquistas da terra.

Dentre as decisões tomadas durante a reunião de preparação à oficina na Aldeia Santana, foi decidido que o fascículo teria como tema principal as retomadas de terra que ocorreram desde o cacicado de Xikão Xukuru, até o cacicado de Marcos Xukuru. O projeto é uma memória do processo de luta, conquista e construção do território Xukuru. (ALMEIDA; MARIN, 2012, p. 3)

A publicação ocorreu em 2012 e, embora com baixa definição (Figura 16), reproduzi o mapa resultante da oficina, para depois, num exercício de releitura da imagem e perspectiva, transformá-lo numa linha do tempo.

Figura 16 – Mapa das retomadas



Fonte – ANDRADE; MARIN, 2012, pp. 6-7. (Construído pelos Xukuru do Ororubá, é parte do Projeto Cartografia Social)

No mapa acima, a lista dos imóveis e das localidades que se encontravam em mãos de fazendeiros e retomadas pelos indígenas está organizada em ordem cronológica, a qual transcrevi a seguir:

1. Pedra d'Água (11/1990)
2. Caípe (1992)
3. Fazenda Queimadas - Canabrava (13/09/1992)
4. 4.1 Caldeirão (Fazenda Nelson) e
4.2 Pé de Serra dos Nogueira (1994)
5. 5.1 Tionante (Brejinho) e Sítio do Meio (1997)
5.2 Fazenda Leonardo (Canabrava)
6. Fazenda de Abel (1999) (Sucupira)
7. Fazenda Peixe (Lagoa, Santana e São José) (01/2001)
8. Fazenda Arnaldo Chalegre – Fazenda São José (2001)
9. Fazenda Santa Rita (2001)
 - 9.1 Fazenda Paulo Meira
 - 9.2 Fazenda Letícia
10. Retomada do Santuário – Guarda (final de 2001)
11. Fazenda São Severino (10/2002)
Retomada da Escola de Cimbres (final de 2002)
12. Fazenda Zé de Riva (05/2002), todas as fazendas:
 - 12.1 Mascarenhas
 - 12.2 Caetano
 - 12.3 Rosário
 - 12.4 Santa Catirina
 - 12.5 Brejinho
 - 12.6 Canabrava
13. São Francisco (final de 2002)
 - 13.1 Santa Clara (Santana)
 - 13.2 Caetano (Caetano)
 - 13.3. Curral de Boi – Fazenda Batista (Couro d'Antas)
 - 13.4 Paulinho dos Calçados (Caetano)
 - 13.5 Martins (Lagoa)
 - 13.6 Massaranduba (Curral Velho)

- 13.7 Jatobá (Jatobá)
- 13.8 São Braz – Geraldo Majela (Lagoa)
- 14. Petribu (Lagoa da Pedra, 2002) (Aldeia Sucupira)
- 15. Retomada das Fazendas de Antônio Carlos (2002)
 - 15.1 São José
 - 15.2 Boa Vista
 - 15.3 Afetos
 - 15.4 Santa Catarina

Atentado a Marcos (07 de fevereiro de 2003) – pós-retomada

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

As primeiras retomadas tiveram significados para os indígenas para além da reconquista territorial. Segundo Estevão Palitot (2003),

Em 1990, ocorre a primeira retomada de terras: a Pedra D'Água, uma área do Ministério da Agricultura, administrada pela prefeitura e ocupada por alguns pequenos posseiros. Esse tipo de ação vai se consolidar como a marca da atuação de Xicão e um poderoso instrumento de reconquista territorial e aglutinação política. As retomadas dão visibilidade política regional à questão das terras indígenas em Pesqueira, repercutindo nos mais diversos meios e levando, cada vez mais, novos atores a penetrar no campo Xukuru, servindo de contrapeso às pressões da poderosa oligarquia local. A Pedra D'água foi a primeira e a mais representativa, em termos simbólicos, para os Xukuru por ser um dos seus mais importantes locais de culto. Durante muitos anos os Xukuru foram impedidos pelas autoridades de Pesqueira de realizarem os seus rituais sagrados nas matas da Pedra D'água. Para cultuarem os *Encantados* tinham que se deslocar até lá, de madrugada, em pequenos grupos. (PALITOT, 2003, p. 120-121)

Como referido por Palitot acima, as retomadas tornam-se uma marca da atuação do Cacique “Xicão”, mas também se transformam em prática política e uma marca das

outras tantas reconquistas do território pelos Xukuru do Ororubá, inclusive depois do assassinato do Cacique.

Pedra d'Água (1990), Caípe e Fazenda Queimadas, em Canabrava (1992), Caldeirão e Pé de Serra (1994), Sítio do Meio e Tionante (1998), foram as áreas reocupadas durante o *cacicado* de Xicão. Cada retomada era uma demonstração de força por parte das lideranças indígenas que galvanizava a solidariedade do grupo indígena ao seu redor. Ao instaurar o conflito entre índios e fazendeiros de forma aberta, ocupando uma área, os Xukuru posicionavam-se no enfrentamento. Dormir embaixo da "lona preta", dançar o toré todas as noites e dividir o medo e a incerteza de uma possível repressão por parte dos fazendeiros solidificava os laços de solidariedade entre as pessoas que partilhavam dessas ações. (Idem, p. 122)

Cabe também lembrar uma situação recente, muito importante para os Xukuru do Ororubá, mas também para os povos indígenas no Brasil: em março de 2018, em uma vitória histórica, a Corte Interamericana de Direitos Humanos reconheceu a responsabilidade internacional do Estado brasileiro na violação aos Direitos de propriedade coletiva, garantia judicial de um prazo razoável e proteção judicial em relação ao povo indígena Xukuru de Ororubá. (CIMI, 2018)

Conforme avaliação dos antropólogos/as e advogado/ass que estiveram na sessão da Corte, na Guatemala, um dos argumentos mais contundentes pela assessoria aos indígenas composta pelo Conselho Missionário Indigenista (CIMI), pelo Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares (GAJOP) e a Justiça Global, ancorado na Cartografia Social dos Xukuru que demonstrou a grande quantidade de movimentações e lutas dos indígenas para a realização de retomadas, inclusive após o assassinato de "Xikão" Xukuru, em maio de 1998. O Estado brasileiro foi condenado e já pagou uma multa de um milhão de dólares ao povo Xukuru do Ororubá, por:

- a. pela violação do direito à propriedade, consagrado no artigo XXIII da Declaração Americana e no artigo 21 da Convenção Americana, bem como do direito à integridade pessoal consagrado no artigo 5o da Convenção Americana, em relação aos artigos 1.1 e 2o do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru e seus membros;
- b. pela violação dos direitos às garantias e à proteção judiciais consagrados nos artigos 8.1 e 25.1 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru e seus membros. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018, p. 4)

Ressalto que a petição inicial apresentada pela assessoria aos Xukuru do Ororubá, foi encaminhada em 16 de outubro de 2002. Entre admissibilidade, análises e formulação de relatórios, foram cerca de 13 anos, para somente em 16 de outubro de 2015, a Corte encaminhar um Relatório de Mérito ao Estado brasileiro, concedendo

um prazo de dois meses para que este informasse o cumprimento das recomendações de garantia de gozo de costumes, usos e valores, conclusão dos processos judiciais, reparação das consequências da violação de direitos e garantidas do livre exercício de propriedade coletiva. Somente em 2018, são convocadas as partes para a sessão do referido tribunal em que foi proferida a sentença final.

Resta acrescentar que, a despeito de demarcação e homologação dos 27.555 hectares da TI Xukuru do Ororubá, ainda há algumas áreas ocupadas por não indígenas, em fase de negociação. Lenta, muito lentamente, mesmo que a decisão da Corte Interamericana tenha sido tomada baseada exatamente nesse argumento de lentidão. Porém, caba ressaltar que todas essas situações geraram e geram espaços de muita formação e aprendizados para indígenas, assessores/as, pesquisadores/as entre outros.

Voltando ao tema das retomadas, estas de constituíram em espaço privilegiado de formação para os indígenas. E deixaram vários aprendizados. Dona Socorro relatou um pouco da atmosfera que permeava esses momentos:

E foi lindo. Então, eu fiquei nessa participação esses 90 dia. Eu vinha em casa ver como tava minha mãe que já era velhinha e as criança que ele (o marido) ficou cuidando. E ainda eu falei assim... porque lutar, a gente sem dinheiro, e lutar com um povo cheio do dinheiro como era os fazendeiro. Então, a vida tá pelo um fio. E eu falei para ele: se eu morrer nessa retomada, você tome conta das menina, de mãe. Porque, não era fácil, não. Aqui tinha uns fazendeiro... E eu tinha que passar na fazenda de um cara muito briguento que era Zé de Riva. Escondia os colar pra poder passar e ia pra lá. E muito cuidado pra não ser encontrada. (Entrevista com Dona Socorro. Aldeia Lagoa, agosto/2019)

Um aspecto que aparece nesse relato, que também aparece acima na criação de Palitot, (2003) é que os indígenas, ao retomarem os territórios, retomavam assim o direito de “ser indígena”, que se configurava em realizar os rituais e até usar os colares, elemento identitário dos indígenas, o que Dona Socorro teve que esconder ao se deslocar no território em direção ao local onde estava havendo a ocupação. Mas outras atividades além da presença nos territórios ocupados, sempre eram necessários, pois participar das retomadas, significava tempo dedicado dos homens e das mulheres indígenas exclusivamente a essa ação estratégica, com vários riscos. Dona Socorro, junto com Zenilda, esposa do Cacique “Xikão”, dividiam as tarefas de realizar as pajelanças e cuidar da alimentação de um grupo que às vezes ultrapassava

50 pessoas, mas o papel das mulheres não se restringia aos cuidados com os rituais e a alimentação:

E aí a gente já tá terminando o Toré, chegou o povo do CIMI e disseram assim "Xikão! Pra você escolher quatro pessoa e amanhã ir pra Recife, como sem falta. "Que vem um decreto que arrisca nós perder tudo o que nós já tamo resgatando". Oh, meu Deus! Tem pena da gente – eu imaginei assim. Porque, já tava já vencendo os 90 dia e a gente perder tudo por conta desse decreto? Que na época era Fernando Henrique Cardoso. Esse ele tinha o nome de 1775. E se veio que nós ia perder tudo se a gente não tivesse lá pra se defender em palavra, em documento. E aí, Xikão disse "Socorro, você vai". E eu não podia dizer não. Que eu tinha que acompanhar pra aprender, pra ver como era os nosso direito. [...]. Eu falei: vocês vão pra casa e fala lá pra minha mãe, pra meu véio que eu vou pra Recife. (Idem)

Foram muitas idas e vindas entre Recife, Pesqueira, Brasília em meio às ocupações e retomadas dos territórios. Eram embates em níveis municipais, estaduais e federais, em meio à tensão latente entre indígenas e não indígenas invasores das terras dos Xukuru, na Serra do Ororubá.

A antropóloga Vânia Fialho, (2003) analisou que as retomadas oportunizando outras mobilizações no território indígena, que ocorreram de forma simultânea:

Paralelamente a essa mobilização, surgem ainda dois tipos de organização que compõem o movimento xukuru de maneira mais ampla: a Associação do Povo Indígena Xukuru, que, diferentemente de outros grupos indígenas, ainda é a única existente entre eles para representá-los e a Comissão de Professores Indígenas Xukuru que está tentando a estruturação de uma escola com um currículo diferenciado. Todas essas formas de organização se baseiam na etnicidade como preceito básico para suas reivindicações. (FIALHO, 2003, p. 173)

Sobre a importância da Educação Escolar Indígena, tratarei mais adiante nesse trabalho. O que é importante destacar é que as retomadas de frações do território foram se constituindo, além dos aspectos elencados acima, em um referencial epistêmico para os Xukuru do Ororubá. A criação de Coletivo de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO), do Coletivo Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO) e mais tarde coletivo de agricultura Jupago Kreká, surgiram como movimentos de organização interna com forte articulação externa, mas se tornaram a própria reconstrução da vida e a reconstrução da territorialização dos indígenas. Como se homens e mulheres pudessem ser livres para se organizar e (re)construir aspectos da identidade e da reprodução social, que só foram possíveis depois da retomadas do território. Nesse texto doutoral, como reportado anteriormente defendo a ideia de que a agricultura ancestral está seguindo o referencial epistêmico de

retomada pelos indígenas, ainda que por um grupo pequeno, que habita em sua maioria a sub-região da Serra. (Ver Mapa na Figura 31, na pag. 127) A denominação utilizada para essa agricultura de retomada, pelos próprios indígenas é agricultura “modo de vida”. Mas, também é costumeiramente denominada pelos indígenas de agricultura ancestral ou agricultura tradicional, como veremos mais adiante. A perspectiva de referencial epistêmico, a meu ver tende a ampliar cada vez mais o número de indígenas envolvidos nessa retomada.

Por fim, com o intuito de oferecer uma outra imagética e perspectiva do processo de retomadas das terras originárias dos Xukuru do Ororubá, me propus, junto com a artista Joanna Oj, a expressar com um desenho essa trajetória histórica dos indígenas. A ideia de Linha do Tempo é aqui expressa, recorrendo a uma “licença poética”, denominada de **Espiral do Tempo**. Os registros dos nomes das localidades e as datas em que ocorreram as retomadas, estão registradas, assim como alguns dos aspectos que as marcaram.

A ideia de Espiral do Tempo, está ancorada nas seguintes questões que fundamentam a forma e movimento:

- i) Denominação recente de Iran Neves Ordônio de “Cosmonucleação” para o movimento que ocorrendo a partir de um ponto de força ou de poder (Aldeia, localidade, Terreiro), se estende a outros territórios, num *continuum*, numa reverberação de uma força política, espiritual, de uma energia cosmológica.

Nas palavras de Iran Xukuru do Ororubá:

[...] a **cosmonucleação** pra nós ela se apresentou na primeira retomada, como exemplo, onde o ponto de força, o local de poder do Mestre Rei do Ororubá, do Reino de Laje Grande, ele despertou essa fortaleza, a força do povo Xukuru pra que expulsasse os posseiros, que estavam destruindo a moradia encantada do Mestre Rei do Ororubá. Então, a partir daquele ponto de força, daquele local de poder, daquele núcleo espiritual, mágico, encantado, o povo Xukuru começou a avançar no processo de retomada, a partir dessa nucleação com o encantamento, com a cosmologia, guiado pela cosmologia, com a **cosmonucleação**.” (Iran Neves Ordônio, 2021³³)

Nesse caso, a acepção defendida por Iran, repousa na ideia de que os movimentos que marcaram as retomadas do território Xukuru do Ororubá, iniciados com a

³³ Relato do indígena Iran Neves Ordônio durante o Encontro de Saberes Indígenas do Semiárido e Semana do Meio Ambiente (1-5/06/2021)

ocupação e retomada do terreiro, da Mata de Pedra d'Água, reverberou e impulsionou as retomadas seguintes. Esse movimento denominado de nucleação está marcado e caracterizado pela cosmologia Xukuru do Ororubá: o Mestre Rei do Ororubá, divindade cultuada pelos indígenas, na retomada de Pedra d'Água.

- ii) Inspirada por essa cosmonucleação, surgiu a ideia de desenhar a linha do tempo um em movimento espiralado:

A espiral introduz uma dimensão suplementar em relação à simbólica do círculo e do ciclo. A sua grande superioridade reside no facto de poder representar a noção de movimento e, conseqüentemente, de evolução. (JOEL, 2019)

E com a perspectiva de movimento e impulso a partir de uma espiral, um ponto de chegada é sempre um ponto de partida. A espiral também pode ser lida como um movimento que ao mesmo tempo pode conectar o cosmo - movimento ascendente – com a terra – movimento descendente. A representação, a partir de nossos referenciais epistemológicos e empíricos, leituras e vivências do tempo e das retomadas dos Xukuru do Ororubá (meus e da artista Joanna Oj), se configuram no desenho a seguir. (Figura 17)

Figura 17 – Espiral do Tempo – As retomadas do Povo Xukuru do Ororubá.



Fonte – Organização e concepção, Marli Gondim. Desenho, Joanna Oj. Agosto/2021

Um último aspecto sobre as retomadas e a importância para os Xukuru, diz respeito a um *ethos* guerreiro marcando comportamento e denominação dos indígenas. É uma consigna que os indígenas repetem em músicas, temas de eventos e outras atribuições com destaque para os processos formativos. Seguramente identificada às várias mobilizações e lutas desencadeadas pelos indígenas ao longo dos últimos 30 anos, tendo o ponto alto nas retomadas, vem sendo resignificada, já que o Cacique “Xikão” é também conhecido como o Guerreiro da Paz e muitas vezes o termo guerreiro/a é empregado para designar a postura dos indígenas que simplesmente lutam pelos direitos básicos.

A seguir procurei explicitar as relações entre os projetos de retomada da agricultura tradicional e a Educação Escolar Indígena Xukuru.

2.3 A Educação Escolar Indígena Xukuru do Ororubá: um projeto de afirmação da identidade

A Educação Escolar Indígena em Pernambuco pode ser vista como um movimento dos vários povos que desde a década de 1990 se juntam às várias lutas de resistência e afirmação da identidade indígena. Segundo Cavalcante, 2007, foi em 1992 que ocorreu um dos primeiros eventos sobre Educação Escolar Indígena, com o I Encontro de Educação Escolar Indígena do Estado de Pernambuco. O Cacique “Xikão” reivindicava, junto à Secretaria Municipal de Educação de Pesqueira, que os indígenas pudessem exercer o lugar de professoras e professores, mesmo não formalmente certificados, em lugar dos não indígenas. Porém, “[...] não bastava somente trocar os/as professores/as não índios, por índios/as, uma vez que a educação escolar na aldeia obedecia ainda o modelo das escolas rurais, de sítio.” (CAVALCANTE, 2007, p. 156)

As classes eram multisseriadas com o fim de ensinar a ler, escrever e contar, não considerando as questões de ordem étnica e sociocultural. Para os indígenas, a educação precisava romper com o modelo colonial, ensinar a história do povo Xukuru do Ororubá, dos antepassados, dos rituais e o modo de vida. Surgiu então o Projeto da Escola Xukuru, com o objetivo de garantir um ensino anticolonial, com professoras e professores indígenas, comprometido com o povo e a seu serviço, não mais a serviço dos interesses dos colonizadores. Importante destacar que mesmo não tendo

uma construção teórica construída naquela época, havia uma intenção de romper com as marcas perversas do colonialismo. Contando com a assessoria do CIMI e particularmente do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), em 1996, “[...] com os objetivos de contribuir para o fortalecimento da identidade Xukuru, recuperar a memória histórica e cultural e subsidiar a elaboração de um currículo próprio, os/as professores/as iniciam um processo de mobilização.” (CAVALCANTE, 2007, p. 157).

A assessoria do CCLF, que incluiu várias atividades, como pesquisa, diagnóstico e consultas, envolveu não só as professoras/es, mas também lideranças, Cacique e Pajé, resultando na publicação do livro *Xukuru filhos da mãe Natureza: uma história de resistência e luta*, um importante instrumento didático-pedagógico para os indígenas. Outra importante estratégia construída pelos Xukuru do Ororubá foi a criação do COPIXO: “Em 3 de agosto de 1997, num encontro da Aldeia Vila de Cimbres, o Conselho de Professores e Professoras Xukuru do Ororubá – COPIXO, é oficialmente criado, composto por 14 professores/as das diversas aldeias e uma liderança.” (idem) O Conselho é responsável pelo conjunto de ações que se referem à Educação Escolar Indígena, se constituindo num espaço de exercício de controle social da educação ao mesmo tempo em que tem o fim de representar professoras e professores interna e externamente.

Em 2001, assessorados ainda pelo CCLF, professoras/es e lideranças reuniram-se na Aldeia Caípe para discutir qual o papel da escola na construção do projeto de futuro do povo Xukuru do Ororubá. A discussão originou o Projeto Político Pedagógico (PPP)³⁴, importante instrumento na orientação de todas as ações políticas, pedagógicas e didáticas e de gestão das escolas Xukuru do Ororubá. O PPP, que recebeu título: “Plantando a memória do nosso povo e colhendo os frutos da nossa luta”, tem os seguintes eixos: terra, saúde, educação, legislação e novas lutas. Em sua segunda versão em 2002, construído no âmbito de uma discussão mais ampla, com os outros povos indígenas em Pernambuco, o PPP ampliou e deixou mais

³⁴Na versão de 2005, as professoras e professores assim definiram o PPP: O Projeto Político Pedagógico está em permanente construção... Esse projeto é o nosso esforço para explicitar para nós e para a sociedade nacional o que queremos da nossa escola. Nós entendemos que o PPP é um processo em permanente construção e reelaboração, portanto ele não é algo fechado. Nele procuramos mostrar como se articula o ensino, o planejamento, a execução e a avaliação das nossas práticas educativas escolarizadas, a fim de que os alunos e as alunas tenham vontade de aprender e, dessa forma, contribuir com o projeto de futuro de nossa comunidade. (POVO XUKURU DO ORORUBÁ, 2005, contracapa)

explícitos os eixos: identidade, organização social, história, interculturalidade e terra. Os processos de construção do PPP, seguiram as orientações da Assembleia Anual Xukuru do Ororubá em 2002.

A necessidade, identificada pelo Cacique “Xikão” na década de 1990, de uma educação diferenciada para os indígenas, fundou as bases da atual proposta política e pedagógica dos Xukuru do Ororubá, assim como para os outros povos indígenas em Pernambuco. Sendo um documento em permanente construção não é repetitivo dizer que o PPP, reforça em vários trechos ao longo do documento que um dos objetivos é a formação de guerreiros e guerreiras. Isto aparece na versão de 2005 e na última versão ainda em fase de finalização e sem divulgação oficial a qual tive acesso, está assim escrito: “A escola Xukuru se coloca no contexto social, como um instrumento de fortalecimento da identidade étnica e cultural, formando guerreiros e guerreiras, conhecedores(as) dos seus direitos e deveres para contribuírem com o projeto de futuro do povo.” (POVO XUKURU DO ORORUBÁ, 2021, p. 2 – no prelo).

Este projeto de educação, tem uma explícita perspectiva descolonial ou contra colonial, porque propõe uma ruptura com o modelo hegemônico, europeu que durante séculos exerceu o poder sobre os povos originários, impedindo formas liberais de educação que reconhecessem as expressões socioculturais e a identidade indígena. É, portanto, nessa perspectiva com referência epistemológica gestada pelos próprios indígenas, assessorados por organizações não governamentais (CIMI, CCLF) que os Xukuru do Ororubá implementam um projeto de descolonização dos saberes, que em termos de estrutura física se configura em 36 escolas e 04 extensões; 221 professoras e professores e aproximadamente 3.000 alunas/os nas 24 aldeias. (idem). O currículo também apresenta um diferencial em relação ao currículo das escolas de não indígenas, com um caráter intercultural e interdisciplinar. Intercultural – este também um eixo do PPP – porque integra e insere no conteúdo do currículo e projetos pedagógicos, as outras formas de cultura da sociedade envolvente. Conforme ALMEIDA, E, (2017, p. 133), Xukuru foi o primeiro grupo étnico em Pernambuco a reivindicar o direito à educação escolar intercultural. Para os Xukuru do Ororubá, é necessário que as crianças (“opipes”, na língua mãe Xukuru), conheçam e aprendam a dialogar com outras expressões socioculturais, diferentes, seja de não índios, seja de outros povos tradicionais ou até de outros “parentes” indígenas.

As relações com a terra aparecem também como um eixo do PPP, porém como sinônimo ao território sagrado. Há um trecho importante sobre o tempo escolar no item 9 do PPP (2005), explicitando as diferenças entre tempos e eventos que aparecem no calendário escolar dos indígenas:

Para construir o calendário escolar fizemos um estudo sobre o que o nosso povo fazia a cada mês do ano. Quais atividades eram desenvolvidas nos meses de chuva e nos meses de sol. O que acontecia nas diversas fases da lua. Procuramos aprender com os *toipe*³⁵ sobre os tempos da terra, de plantar, de colher, de fazer a arte material, das águas, das matas, das festas, dos rituais, da comercialização dos produtos e assim decidimos o calendário escolar. (POVO XUKURU DO ORORUBÁ, 2005, p. 19)

Como citado acima, o tempo escolar é pensado a partir de outra lógica não hegemônica e colonial. Pois a escola e o ensino e aprendizagem são também parte de uma retomada, no sentido de que agora encontra-se sob a gestão do povo Xukuru do Ororubá, com sentidos dados pelo coletivo indígena.

Os ensinamentos sobre os tempos de sol e chuva, sobre os sinais da Natureza e a importância destes para a reprodução social, para a agricultura, o plantar o colher, a manutenção dos bens da Natureza, são repassados não só por professoras e professores formais indígenas, mas também pelos sábios e sábias Xukuru do Ororubá, “os *toipe*”. São caminhadas na mata, nos lajedos, participação em rituais em eventos anuais e sagrados dos indígenas.

Com isso, destaco que a Educação Escolar Indígena diferenciada e intercultural dos Xukuru do Ororubá está embricada à cosmovisão, em que a Natureza, o território sagrado, se constituem em eixos do Projeto Político Pedagógico, sendo parte das atividades didáticas e pedagógicas e coerentes com os princípios e identidade dos indígenas. A educação Xukuru do Ororubá portanto, fortalece um modo de se relacionar com a natureza sagrada, como também as práticas de agricultura modo de vida, ancestral ou tradicional.

No próximo item, apresentei uma caracterização da região do Agreste, onde localiza-se a Serra do Ororubá e o território dos Xukuru do Ororubá.

³⁵ *Toipe* ou *toype*, são os mais velhos e velhas do povo indígena, detentores da sabedoria ancestral.

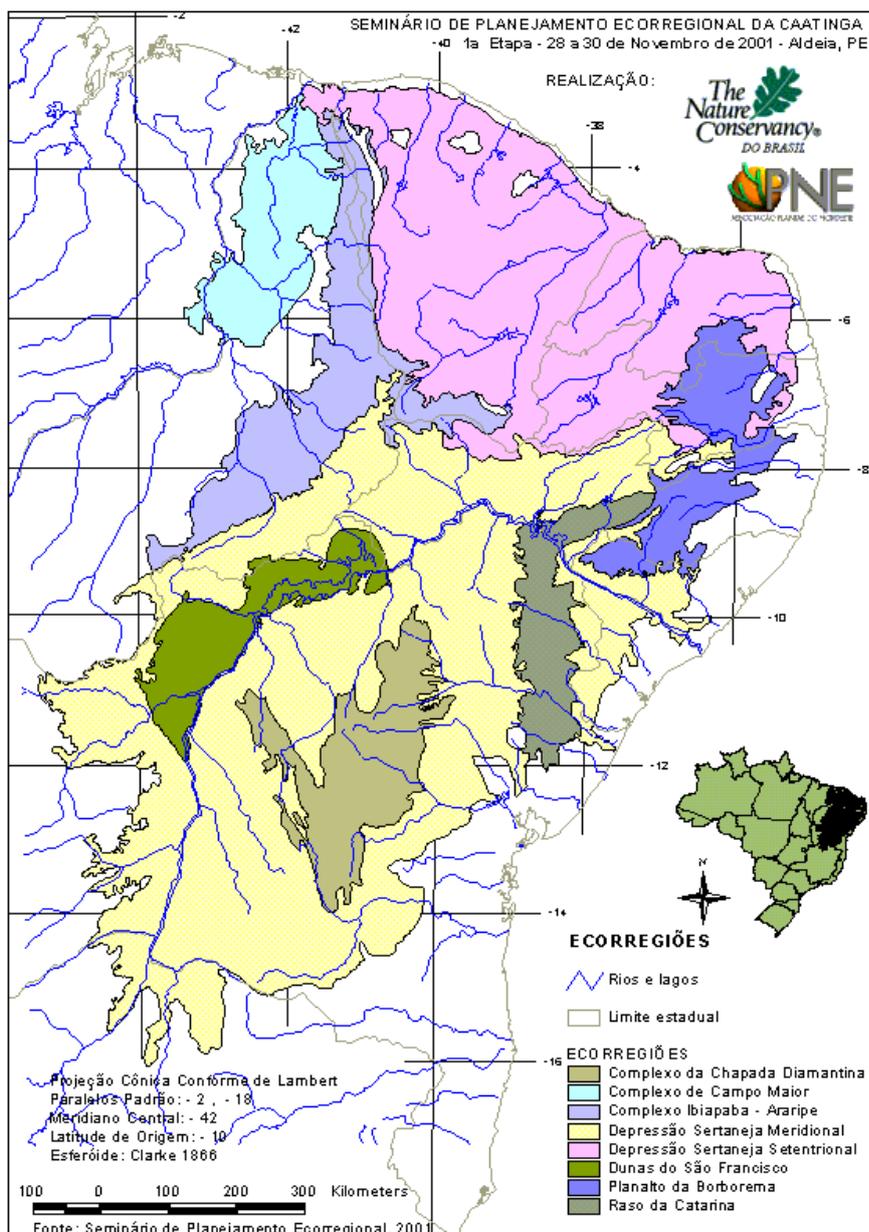
2.4 O bioma Caatinga, o Agreste e as “condicionantes” do sistema Gado-Policultura

O Agreste de Pesqueira, incluindo o Brejo de Altitude da Serra do Ororubá, faz parte de uma ecorregião da Caatinga denominada Planalto da Borborema (VELLOSO; SAMPAIO; GIULIETTI, 2002). No geral, as características ambientais são semelhantes a outras áreas secas no Nordeste, exceto no enclave de florestas serranas, com altitudes superiores aos 800m, onde a composição florística e os solos são distintos, em função da maior umidade. O efeito de ilha úmida teve implicações históricas importantes para as atividades agropastoris naquela área, sendo até a atualidade de grande importância para a diferenciação de atividades produtivas da agricultura Xukuru do Ororubá.

A ecorregião do Planalto da Borborema (Figura 18) perfaz 41.940 km², consistindo na área mais a Leste do bioma Caatinga, onde conforma um arco alongado no sentido Norte-Sul, compreendendo:

“[...] partes do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas. A altitude e o relevo são os fatores principais que determinam os limites da ecorregião. A parte norte do Planalto é circundada pela Depressão Sertaneja Setentrional. A leste, abaixo da Depressão Setentrional, o Planalto encontra a Zona da Mata da Paraíba, Pernambuco e Alagoas. As partes centro-oeste e sul-sudoeste fazem fronteira com a Depressão Sertaneja Meridional, exceto um pequeno trecho onde o Raso da Catarina encontra o Planalto” (VELLOSO; SAMPAIO; PEREYR, 2002, p.22).

Figura 18. Mapa com o Planalto Borborema, área destacada em azul, à direita



Fonte – Bioma Caatinga³⁶.

Compreendendo a relação intrínseca da agricultura com o meio, localizar e contextualizar o bioma e região onde encontra-se o território indígena Xukuru do Ororubá, cujo percurso histórico está eivado pelas peculiaridades da região agrestina. Vejamos essa caracterização geral do bioma Caatinga, no qual se encontra essa região:

³⁶ Disponível em: <https://campismo.com.br/variedades/caatinga.htm>. Acesso em: 15 maio 2020.

A Caatinga é um bioma característico de porções do Nordeste brasileiro geralmente denominadas de Sertão e Agreste, onde predomina o clima tropical semiárido, com baixas precipitações pluviométricas muito mal distribuídas no tempo e no espaço, abrigando formas de vegetação correspondentes, adaptadas à deficiência hídrica em diversos graus (MACIEL; PONTES, 2015, p.19).

A vulnerabilidade desse bioma se encontra descrito por Queiroz; Cardoso (2013, p. 241), como: “O bioma está dentre os mais ameaçados da Região Neotropical, apesar disso é um dos menos protegidos e valorizados”. Daí a importância estratégica e ecológica que se deve atribuir ao papel que desempenham os Xukuru do Ororubá, habitantes nesse agreste catingueiro, na proteção das matas, lajedos, rios e a iniciativa de retomada da agricultura ancestral, a qual ilustraremos com detalhes mais adiante. Ressaltando que a agricultura ancestral para os indígenas só tem lugar, rodeada de um ambiente natural protegido.

Destarte esse lugar de vulnerabilidade, a Caatinga é lugar de biodiversidade, como evidenciaram Maciel e Pontes (2015):

Consistem as Caatingas em ambientes de tamanha biodiversidade que a comunidade científica brasileira não hesita em afirmar que se trata de uma área de alto valor estratégico para a conservação. Entretanto, a despeito de sua notável variedade florística, incluindo úmidas florestas latifoliadas em áreas de montanha (os brejos de altitude), a vegetação natural apresenta-se aí muitas vezes esparsa, dotada de espinhos, com numerosas espécies xerófilas e caducifólias exibindo galhos calcinados pelos raios solares quando da perda das folhas nas longas estações de estio. Isto lhe confere aspecto de floresta desnuda ou “mata branca” – tradução literal de *caa tinga* na língua dos índios tupis-guaranis (MACIEL; PONTES, 2015, p.19-20).

Não por acaso, foram os povos originários a nominar esse bioma. O conhecimento prodigioso sobre a Natureza lhes reserva o lugar de guardiões. E é graças a essa compreensão, traduzida em vivências práticas, que grande parte dos bens comuns naturais, localizados em territórios indígenas, encontram-se preservados. Por isso, os indígenas são considerados guardiões da Natureza.

Há vários exemplos ilustradores dessa afirmação. Vejamos, um estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), concluindo que, no período de 2000 a 2014, a perda da vegetação nas terras indígenas na Amazônia, foi de apenas 2%, ao passo que a média de área desmatada em toda a floresta no mesmo período foi de 19%. Diante desta constatação é possível afirmar que os territórios indígenas têm contribuído para o equilíbrio do clima. (VICK, 2019). A antropóloga Manuela

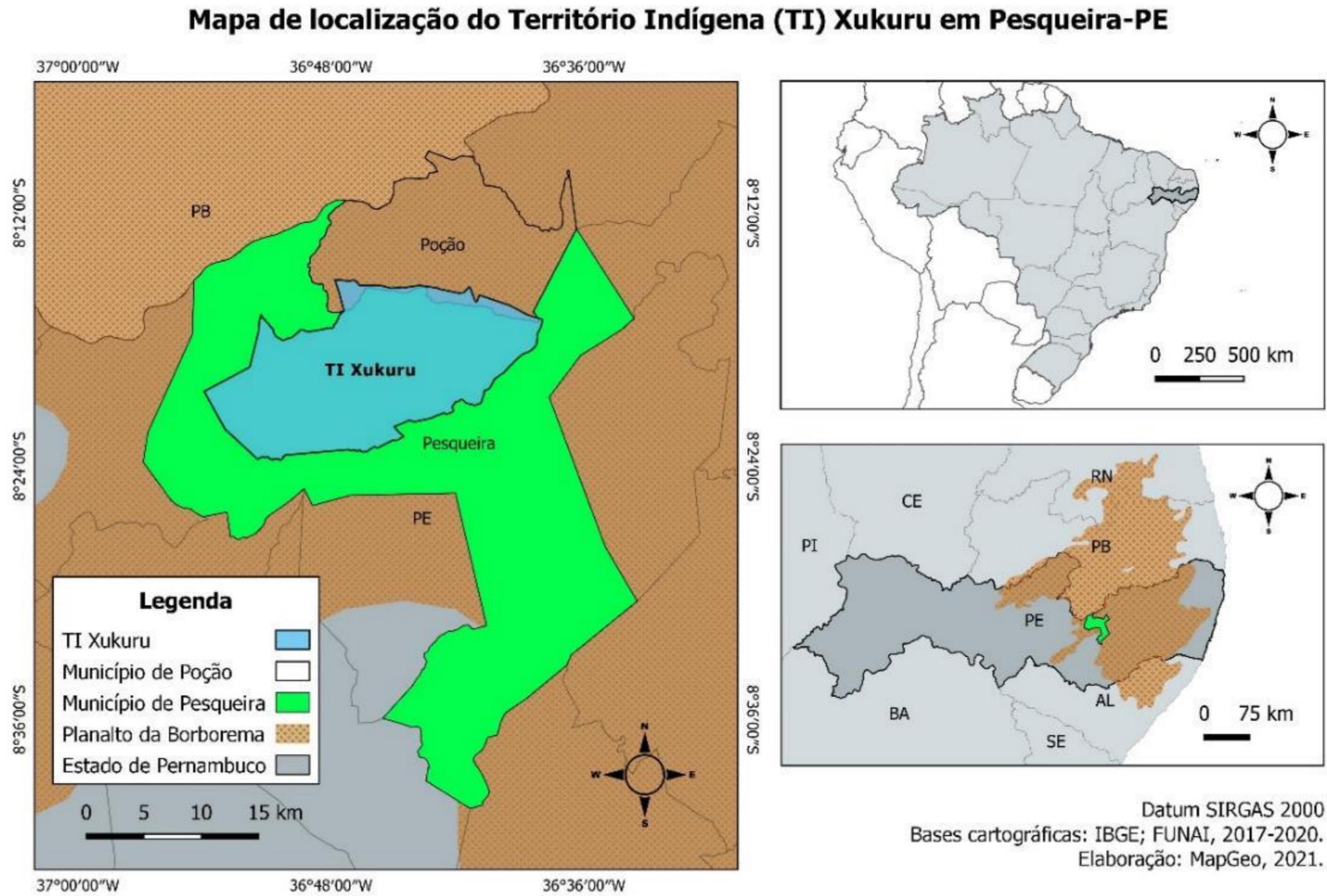
Carneiro da Cunha em recente artigo para a revista *Piauí* (janeiro de 2019), denominado “Povos da Megadiversidade”, escreveu:

A arqueologia brasileira tem posto em evidência que o enriquecimento da cobertura e dos solos da floresta – as fertilíssimas “terras pretas” – é fruto das práticas de populações indígenas desde a era pré-colombiana até hoje. E sabe-se agora que na Amazônia foram domesticadas dezenas de plantas, entre as quais a batata-doce, a mandioca, o cará, a abóbora, o amendoim e o cacau. (CUNHA, 2019)

Ou seja, graças aos indígenas e ao seu “manejo sustentável” que grande parte da megadiversidade na Amazônia e em outros biomas no país onde habitam indígenas, se mantém. Além disso, constata-se que o enriquecimento da cobertura dos solos, prática usada em grande medida por agricultores/as agroecológicos e orgânicos, está nas origens da formação de solos férteis.

Os indígenas sabem bem disso. Os Xukuru do Ororubá realizam essa discussão de forma bastante evidente. Durante o Encontro de Sábios e Sábias em janeiro de 2017, na Aldeia Couro d’Antas, um indígena ao relatar sobre a sua leitura dos sinais da Natureza, foi enfático, ao afirmar: “[...] se não fosse nós índios, isso aqui ia estar um plantio de capim. Quem tá preservando a mata é os índios, principalmente nós aqui. [...] índio sem mata, ele não é índio.” A seguir, o território Xukuru no Planalto da Borborema. (Figura 19)

Figura 19 – Mapa de localização do território Xukuru do Ororubá, municípios de Pesqueira e Poção e o Planalto da Borborema.



Fonte – Concepção e organização, Marli Gondim; Elaboração, MapGeo, 2021.

Faz-se necessário destacar, no contexto atual (2020-2021), o interesse dos grupos empresariais, mineradoras, garimpeiros e madeireiras pela liberação de exploração das terras habitadas pelos indígenas e as recentes ações criminosas de desmatamentos e incêndios propositais. O que foi resumido por Almeida *et al* (2019):

Sucessivos pronunciamentos oficiosos relativizam a importância dos povos indígenas na economia nacional, acentuam o fato de deterem terras em demasia, mediante sua expressão demográfica; declaram o fim das demarcações de TI's e de titulações de terras de comunidades quilombolas e aventam a flexibilização do licenciamento ambiental, assinalando tais fatores como obstáculos ao "progresso" e ao "desenvolvimento". Para além desta modalidade discursiva registra-se o intrusamento de terras indígenas, o desmatamento de áreas florestadas e a abertura destas terras tradicionalmente ocupadas à mineração como os mais destacados estratégias de ação da racionalidade econômica ultraliberal.[...] Não são de simples compreensão os intrusamentos frequentes, enquanto atos ilegais de extração mineral, madeireira e de atividades agropecuárias, que produziram e produzem conflitos continuados com vítimas fatais, agravando o quadro de tensões sociais. (ALMEIDA et al, 2019, p. 31-32)

As terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e outros chamados povos tradicionais, os Xukuru do Ororubá incluídos, mesmo com os territórios demarcados e homologados, encontram-se presentemente em situação de risco de intrusamento e outras ações que possam promover conflitos e desestabilidade ambiental e social.

Voltando à descrição do bioma Caatinga, biogeograficamente, a formação faz parte de uma grande unidade fitogeográfica chamada Província das Florestas Tropicais Sazonalmente Secas, que engloba florestas estacionais do Sudeste e Centro-Oeste brasileiro, Noroeste da Argentina e Sul da Bolívia (CARDOSO; QUEIROZ, 2013, p.241). Em uma escala local, os indígenas Xukuru do Ororubá são, conhecedores das potencialidades e diversidade da Caatinga e as diferentes paisagens, estabeleceram a divisão do território habitado, na Serra do Ororubá, em Serra, Agreste e Ribeira.

A paisagem catingueira se *vista de passagem*, pode dar a ideia de ambiente sem vida ou hostil, como afirmaram Maciel e Pontes (2015):

Este feitiço geral de paisagem adusta e hostil durante a maior parte do ano é tomado por muitos como desolador, decerto em função da aparência sem vida da maioria das plantas, do calor escaldante e da luminosidade excessiva (citação literal de MACIEL; PONTES, 2015, p.19-20)

Leitura corroborada por Cardoso e Queiroz (2013):

As paisagens desoladoras da vegetação da caatinga, quase completamente desfolhada durante a estação mais seca, transmitem a ideia de que elas possuem uma diversidade muito baixa de espécies e que seriam apenas vegetações secundárias derivadas de floras de outros biomas, como a Mata Atlântica ou o Chaco (CARDOSO; QUEIROZ, 2013, p.241)

Importante lembrar das diferenças nítidas entre os três ambientes no território Xukuru do Ororubá uma vez que Ribeira e o Agreste parecem estar mais vinculados a esta paisagem desoladora e menos cultivada, enquanto a Serra (o Brejo de Altitude) é o “jardim Xukuru”, *locus* de irradiação de uma agricultura nova e pujante.

Além da biodiversidade, temos que, no bioma Caatinga, a sociodiversidade, ou seja, a forma como a ocupação humana, exerce pressão sobre o ambiente natural, dialogando diretamente com os padrões de terras semiáridas:

[...] a multiplicidade das formas de ocupação humana na região é tão considerável quanto a biodiversidade. Do ponto de vista ecológico, o progresso do povoamento em termos de modos de vida baseados em atividades agropecuárias tem geralmente representado grande pressão sobre o ambiente, devido à densidade populacional elevada para os padrões de terras semiáridas do planeta (AB’SÁBER, 1999, p. 60). Isto é verdade, sobretudo, quando se tem em conta que a **agricultura de sequeiro e a pecuária extensiva** ainda predominam enquanto atividades econômicas em largas extensões desse espaço geográfico, com base numa estrutura fundiária concentrada que torna precária a situação de milhões de pequenos produtores rurais (MACIEL; PONTES, 2015, p.21, grifo meu).

Em meados da década de 1980, os indígenas Xukuru do Ororubá deixaram de ser peões de fazenda, arrendatários na sua própria terra. Após a conquista, produto de muitas lutas, “pelejas” e mortes de indígenas, retomaram o território, porém é preciso lembrar, encontram-se no contexto do Semiárido, não podendo ser compreendidos à parte dos processos que estruturam toda a região.

Numa abordagem mais ampla, a microrregião do Agreste, parte do bioma Caatinga, com as peculiaridades e potencialidades, pode ser assim apresentada na obra de Melo, (1980), destacando as especificidades dos agrestes nordestinos (faixa que compreende os estados desde o Rio Grande do Norte até o Sudeste da Bahia):

Da posição geográfica referida, sabemos resultarem condições climáticas de caráter intermediário, entre as tropicais úmidas da estreita faixa oriental atlântica e as tropicais semi-áridas³⁷ dos muito amplos espaços sertanejos, que se estendem para os lados do poente. Do lado oriental a transição está

³⁷Opetei por manter a grafia original, condizente com o texto escrito em 1980, antes, portanto do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 que entrou em vigor, no Brasil, apenas em 2009.

assinalada pelas isoietas de 900 a 1.000mm, enquanto do lado ocidental, as diferenciações se registram não apenas em função das cotas pluviométricas, mas também, e acentuadamente, pela conjugação de uma pluviosidade mais baixa com o elevado grau de irregularidade do regime de chuvas (MELO, 1980, p. 32)

Região de transição, o Agreste pernambucano, diferente dos agrestes no Rio Grande do Norte e na Paraíba, distingue-se por, para se chegar ao mesmo, ser necessário atravessar a região canavieira nordestina no segmento mais importante. Essa distinção da proximidade com a região canavieira será um diferencial importante quando das crises econômicas que demandaram aos grupos mais vulneráveis – a exemplo dos indígenas Xukuru do Ororubá à época – a migração para trabalho assalariado durante o período do corte da cana, como veremos mais adiante nessa tese.

O geógrafo Mário Melo (1980, p. 173) acrescentou uma qualificação a essa região, denominando-a de Sistema Gado-Policultura. O autor ressaltou que à época, o agreste pernambucano possuía distinção frente às outras regiões de Pernambuco, por representar um contingente populacional de quase 32% do total do Estado (grande o suficiente para exercer uma pressão sobre a Natureza, como referido). A outra razão para a aclamada importância da região era por coexistir “com elevadas densidades, as atividades de uma lavoura diversificada e de uma pecuária predominantemente leiteira”. (MELO, *ibid.*)

A propósito da proximidade do Agreste com a região da monocultura canavieira, localizada na faixa atlântica do Estado, a Zona da Mata, fez com que esta região desempenhasse uma função específica no sistema geo-socioeconômico de Pernambuco, pois que a dita monocultura (monoculturas de modo geral) não se presta à produção de alimentos, demandando “[...] para as terras agrestinas a função de abastecer o Recife e sua região metropolitana” (MELO, 1980, p. 174). O autor destacou que são formas de uso dos recursos o que também diferencia uma região e outra e, como anotado, além da função de fornecer gêneros alimentícios, a região do Agreste também foi fornecedora de força de trabalho, com migrações sazonais

constantes, um movimento que os Xukuru do Ororubá também fizeram em momentos de estiagem, criando a figura do *corumba*³⁸.

Segundo Edson Silva, (2008, p. 17) os Xukuru do Ororubá, nos períodos de ocorrência de secas no Agreste e até mesmo na Serra do Ororubá, migravam para o trabalho assalariado precarizado no corte da cana, nas usinas de açúcar no “sul”, como os indígenas chamavam a região da Zona da Mata Sul de Pernambuco. As migrações por trabalho, nessa época ocorriam também para o Sertão da Paraíba, região muito próxima às terras da Serra do Ororubá, para trabalhar na colheita do algodão.

2.5 O Agreste do Sistema Gado-Policultura: as contradições do “boi e a jurema”³⁹ no território Xukuru do Ororubá

O par que caracteriza o denominado Sistema Gado-Policultura foi explicado por Mário Lacerda de Melo (1980), como sendo uma combinação de fatores climáticos, geomorfológicos e fisiográficos criando o seguinte quadro natural da região do Agreste:

Não deixemos de lembrar, todavia, que do lado leste, a região começa a partir de onde a pluviosidade diminuída, as formas ásperas de relevo, os solos rasos e não raros pedregosos, a flora dominante de caatinga, e a hidrografia intermitente formam um conjunto de condições naturais que, não mais propiciando favorecimentos ao Sistema Canavieiro, teriam de ser aproveitadas por outras formas de uso de recursos. **Surge então, o Sistema Gado-Policultura** de uso do solo (MELO, 1980, p. 174, grifo meu)

Ou seja, os milenares conhecimentos do “sistema de roça” dos indígenas, foram de certa forma, combinados aos da criação do gado, numa região que favorecia o estabelecimento, pelas condições biogeográficas gerais apresentadas.

Quanto às variantes internas do quadro geográfico nessa ecorregião, ainda conforme Melo, (1980), cabe destacar que o fator predominante que condiciona os outros

³⁸ O termo “corumba” é generalizado em toda a região canavieira de Pernambuco, para designar o trabalhador migrante sazonal proveniente do Agreste (em menor proporção também do Sertão), que nas épocas de colheita nas plantações de cana se desloca de seus pequenos lotes de terra própria ou arrendada, para trabalhar nos canaviais na condição de trabalhador assalariado. (SALES, 1980, p. 129)

³⁹ Referência ao título do trabalho de Marcus Vinícius de Farias: “**O boi e a jurema**: uma contradição vivida pelos Xukuru do Ororubá”. Relatório Final do Estágio Supervisionado Obrigatório na Área de Extensão Rural do Curso de graduação em Medicina Veterinária da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Recife, 2013.

elementos do meio natural é sem dúvida o climático, o que em uma primeira classificação divide os espaços sub-regionais em dois grandes grupos:

(i) os sub-úmidos ou de brejos, possuidores de totais pluviométricos médios superiores à marca dos 700 a 800 mm e (ii) os semi-áridos, com pluviosidade inferior àquela marca. Não esquecendo que, dentro dos últimos, as manchas ou bolsões de semi-aridez acentuada, expressa em menos de 500 mm de chuvas, têm também a sua explicação em influências exercidas pelos característicos do relevo. (MELO, 1980, p. 175)

Não custa lembrar que as subdivisões do ambiente natural caracterizando o território Xukuru do Ororubá, tendo a Serra do Ororubá na porção habitada pelos indígenas, é bastante representativa dessas variantes acima.

A pesquisadora Teresa Sales, ao caracterizar o Agreste pecuário, em livro publicado no início da década de 1980, resultante de sua tese de doutoramento, assim se expressou anunciando as consequências da convivência do gado com a policultura:

O Agreste pecuário, especializado na criação de gado bovino, é o predominante, substituindo os pastos naturais por pastos plantados, por uma pecuária mais intensiva e com todas as consequências daí advindas para a produção alimentar de camponeses. (SALES, 1982, p. 140).

Concernente com o quadro apontado acima, Edson Silva (2009), a partir de vários estudos realizados, pesquisas no território e entrevistas com os indígenas Xukuru do Ororubá, reforçou a preponderância do gado sobre as terras com lavouras alimentícias, dos quais os indígenas eram arrendatários ou moradores que trabalhavam para os fazendeiros. Os indígenas agricultores, destituídos das terras originárias, para sobreviverem foram obrigados a trabalhar no regime de cessão, pelos fazendeiros, de pequenas glebas de terra para moradia como também para alguns cultivos alimentares. “Em troca, o agricultor plantava o capim destinado ao gado, que era alimentado também de restolhos da lavoura do morador” (SILVA, 2009, p. 123). Relatos informaram que muitas vezes, sequer dava tempo de colher a fava madura. Os indígenas a colhiam verde, para não perder, pois o gado estava na “porteira” para se alimentar do capim e dos restolhos da plantação.

O referido autor, na pesquisa em várias fontes, citou de um jornal local, o seguinte trecho bastante revelador da conjuntura da época:

Os agricultores são empurrados para a ribeira estéril, se não querem ser operários na cidade. E o município, que outrora se bastava a si mesmo e ainda abastecia outros mercados, hoje é quase faminto e dentro pouco tempo

estará importando até maxixe. (Jornal a Voz de Pesqueira, 1953, p. 1, apud SILVA, 2009)

A “ribeira” a que se refere o jornal é a do Rio Ipojuca que, em tempos de seca, tinha o perfil bastante reduzido, dificultando sobremaneira o cultivo nas proximidades pelos agricultores. Além do mais, o vale ipojucano localizado a sotavento da Serra do Ororubá, em altitudes mais modestas, provavelmente situa-se numa zona de sombra em relação às chuvas, acentuando a semiaridez.

Importante destacar que, coerente com a potencialidade natural, o município de Pesqueira ocupava nessa década de 1950, relevância quanto à produção de alimentos. Provavelmente, essa condição se manteve até meados da década de 1980. Na obra de Raquel Caldas Lins de 1989, a autora assim se referiu à Pesqueira e a outros municípios vizinhos como Áreas de Exceção do Agreste pernambucano:

Entre os diferentes tipos de subespaços rurais desse agreste, merecem destaque aqueles que, dadas às **suas excepcionais condições naturais, oferecem melhores condições para diversificação dos sistemas agrícolas** e, conseqüentemente, proporcionam significativa contribuição para uma política de desenvolvimento. Esses tipos de subespaços rurais, que constituem uma exceção em relação ao Agreste, no qual se encontram localizados, vêm sendo comumente conhecidos como “áreas de exceção”, onde se incluem diferentes tipos ecológicos de espaços. (LINS, 1989, p. 18, grifo meu)

Mais adiante a autora descreveu melhor cada um dos grupos de municípios a que se referia essas exceções e assim descreveu Pesqueira:

O município de Pesqueira apresenta uma situação privilegiada em relação aos demais, no que diz respeito aos espaços de exceção, tanto pela diversificação, como pela extensão desses espaços. Eles incluem **os brejos serranos da Serra do Ororubá**, com pluviosidade entre 800 e 900 mm anuais ou um pouco mais e altimetria superior aos 800 metros, ultrapassando os 1000 em alguns pontos. (Op.cit. p. 227, grifo meu).

Os brejos serranos na Serra do Ororubá, no entanto, foram mormente utilizados com os atributos favoráveis, para a criação de gado bovino leiteiro que, na época dos fazendeiros e grileiros nas terras indígenas, sufocaram as áreas de produção de alimentos, como veremos mais adiante. Importante lembrar que à exceção ecológica se soma uma peculiaridade social, que é a permanência do povo Xukuru do Ororubá naquelas áreas.

É, portanto, a presença do gado bovino convivendo com a produção alimentar, herdada do sistema de roça milenar dos povos originários, a disjuntiva com a qual os Xukuru do Ororubá têm convivido, referenciados num passado remoto através das memórias dos ancestrais e na contemporaneidade com as áreas de produção de alimentos em conflito com a criação de gado.

A par dessas origens milenares do sistema de roça e, por conseguinte, das práticas agrícolas dos povos originários, vem a dependência com os fazendeiros, havendo a amarração pecuária-pequena produção mantendo os descendentes dos indígenas em um ciclo vicioso que tem reflexos até os dias atuais:

Na região do Agreste, a pecuária foi uma atividade compatível com a produção de alimentos, baseada no trabalho familiar, seja no âmbito da própria propriedade fundiária sob formas de arrendamento diversos, seja pela produção autônoma dos pequenos produtores que aí quisessem se estabelecer em caráter temporário para o plantio das lavouras consorciadas (milho, feijão, algodão). Ao término do período de arrendamento, que em geral durava menos de um ano, ou seja, o tempo suficiente para o produtor e sua família plantar e colher tais produtos, o terreno era devolvido ao proprietário com o restolho destas culturas, que serviam então para alimentar o gado na estação seca, de dezembro a março (SOUSA, 1994, p. 64). [...] Embora a produção de alimentos seja uma das principais características das atividades agrícolas do Agreste, a região sofreu transformações produtivas e socioeconômicas decorrentes da predominância de monoculturas que exigiam extensões de terra e/ou de mão de obra (PIRAUX; DE SOUSA MIRANDA, 2010, p.56).

O quadro acima sobre a convivência dos plantios alimentares e a pecuária bovina, caracterizando o Agreste pernambucano, com destaque para o regime de arrendamento, como mencionado, é bastante ilustrativo do que durante anos ocorreu com os Xukuru do Ororubá nas relações tensas e conflituosas com os fazendeiros e grileiros nas terras. Edson Silva ilustrou esse período em que os indígenas moravam nas terras que se encontravam nas mãos dos fazendeiros:

Moravam “de favor” e plantavam roça: milho e feijão, para a subsistência. Com o compromisso de plantar também o capim para o gado do invasor. Muitas vezes, mal dava tempo para a colheita, pois, com o milho ainda verde, o fazendeiro soltava o gado, destruindo a roça. Se reclamassem eram expulsos, sem direito algum, a casa derrubada e o terreno transformado em plantio de pasto. Na lógica capitalista, terras para bois não era lugar de gente! (SILVA, 2014, p.34)

A tensão entre os indígenas – expropriados das terras de origem e vivendo como moradores arrendatários na própria terra – e os fazendeiros e grileiros era elevada ao maior grau com a relação também conflituosa entre as culturas alimentares dos

Xukuru do Ororubá e o gado era trazido para ser alimentado pelo capim que os indígenas eram obrigados a plantar, os restolhos das roças e, muitas vezes, os plantios alimentares ainda em fase de produção. Essas tensões, ocorridas amiúde entre fazendeiros e camponeses não-indígenas, assumiam contornos mais dramáticos quando o lado mais fraco era de origens local e etnicamente distinta, considerando a generalizada depreciação do ser indígena na colonização brasileira.

Essa relação conflituosa ainda se mantém nos dias de hoje, mas dessa vez entre os próprios indígenas. Alguns agricultores mantêm a criação de gado e, como no passado histórico e peculiar dos Xukuru do Ororubá, este mesmo gado é solto e invade, para pastar, as áreas de roças alimentares dos outros indígenas. É importante relatar que a premissa de contradição, revelada por esse conflito, não parece ser um indicativo separatista entre os indígenas, parece conviver – temos a impressão –, mansa e discretamente no território indígena. No período de convivência e pesquisa no território, obtive a informação que o gado havia invadido uma área que estava sendo preparada em junho de 2016, para plantio de hortaliças e outras culturas temporárias. Hortaliças plantadas, obtive a informação em novembro do mesmo ano, durante o Encontro Urubá Terra, que as hortas haviam sido destruídas. Ao que me consta, não foram explicitados confrontos ou outras formas explícitas desse conflito, embora pude constatar a desolação da jovem que me informou o ocorrido.

Há muitas inferências sobre os motivos dessa pretensa pacificidade, sobretudo do lado dos agricultores e agricultoras que tiveram seus cultivos destruídos pelo gado. Parece haver também uma espécie de “pacto” entre os indígenas para que não se chegue a rupturas comprometedoras dos projetos e ações coletivas das muitas lutas realizadas pelos indígenas Xukuru do Ororubá. Junto a isso, várias possibilidades podem ser aventadas quanto à permanência da criação herdada dos representantes dos fazendeiros (opressores), situação estendida por séculos para os indígenas.

Seria um exemplo do propagado pelo senso comum de que o oprimido sonha em ser o opressor? Fui buscar na famosa obra do grande educador Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, (2005) um entendimento para esta subjetivação:

[...] não queremos dizer que os oprimidos, nesse caso, não se saibam oprimidos. O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela “imersão” em que se acham na realidade

opressora. “Reconhecerem-se”, a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição. Daí esta quase aberração: um dos polos da contradição pretendendo não a libertação, mas a identificação com seu contrário (FREIRE, 2005, p. 35).

Recorri a Paulo Freire, pela minha identificação enquanto educadora com a sua obra, mas também na tentativa de encontrar uma explicação para a existência desse conflito entre o gado e as lavouras alimentícias. O educador se reportou ao binômio oprimido X opressor, para uma abordagem das estruturas de opressão que cercam a construção dos processos de ensino e aprendizagem. Talvez oprimido e opressor não sejam os lugares com os quais os indígenas criando gado e os que cultivam espécies alimentares se identifiquem atualmente, mas seguramente se adequam perfeitamente às posições ocupadas por fazendeiros e grileiros (opressores) e indígenas expropriados moradores nas terras originárias (oprimidos).

Um estudo importante para ser citado foi elaborado pelo um estudante de Medicina Veterinária na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), que escolheu o território Xukuru do Ororubá para discutir essa relação no Estágio Supervisionado Obrigatório (ESO). No relatório resultante da pesquisa, intitulado, sugestivamente de “O Boi e a Jurema⁴⁰”, Marcus Vinícius explicou a escolha desse título/tema em questão, sugerindo várias alternativas:

“O Boi e a Jurema” pode representar a dualidade existente no ser oprimido, como diz Paulo Freire (1987). Na situação de opressão, o oprimido, além de ser oprimido, também “hospeda” em si o opressor, sendo assim, é um ser dual. No caso dos Xukuru, podem ser considerados oprimidos. Têm sua identidade (Jurema), que é oprimida, mas também “hospedam” o opressor (Boi).

Outra forma de interpretar “o Boi e a Jurema” é remetendo esse título à contradição que muitas vezes se evidencia nos Xukuru. Por terem sofrido grande invasão cultural, por vezes exaltam o Boi, a cultura invasora. Pode-se dizer que, para alguns, quando se está no terreiro de ritual, ali é o índio, porém, quando sai dali, vira o vaqueiro.

“O Boi e a Jurema” pode evidenciar o conflito ambiental que ocorria e, de certa forma ainda ocorre, no território Xukuru, onde o Boi, como atividade econômica (agrícola), se expande tomando o lugar da Jurema, que seria a vegetação nativa, ou até, com maior abrangência, a Natureza, já que plantas e animais são afetados por essa expansão.

(FARIAS, 2013, p. 10).

⁴⁰ Jurema é um arbusto da família das Leguminosas, comum no interior no Nordeste, possuindo três variedades: Mimosa negra, *Mimosa hostilis* (jurema preta); *Pithecellobium diversifolium* (Jurema branca); *Mimosa verrucosa* (Jurema de oeiras). Fonte: Agro 2.0 em Jurema tem propriedades psicoativas e é comum no Nordeste brasileiro. Acesso em: 20 jul. 2020. De várias partes da planta é produzida uma bebida (vinho) que é utilizada nos rituais realizados pelos indígenas no Nordeste, como também utilizada nos rituais das religiões afro-brasileiras, particularmente a umbanda. É também denominada de “planta de poder”, pelas suas propriedades medicinais e psicoativas.

O autor também recorreu a Paulo Freire inicialmente, para explicitar uma oposição entre opressor X oprimido, citando várias alternativas em seguida, seguramente produto de suas impressões enquanto pesquisador a partir de observações no trabalho de campo, dos diálogos informais realizados e nas inúmeras entrevistas com os indígenas, assim como na observação realizada com a participação em vários eventos do calendário Xukuru do Ororubá, mas também de leitura e da experiência enquanto estudante do curso de Medicina Veterinária.

As constatações e simbologias evidenciadas por Farias (2013) encontram-se em um espectro variado e diverso, contribuindo com o debate aqui expresso e que se soma às de outros autores. Encontram-se de maneira acertada, ancoradas nas questões de ordem sociocultural, simbólica, ambiental, religiosa e econômica.

O que resta compreender é qual são/serão as implicações desses conflitos implícitos ou explicitados quanto a essa disjuntiva boi x cultivos alimentares no território Xukuru. O tema também aparece em várias publicações de Edson Hely da Silva (2008; 2009; 2014), inclusive na sua tese de doutoramento (2008), que em 2014 ganhou o formato de livro; na dissertação e tese de André Araújo, (2011; 2013) e no relatório de estágio acima mencionado – só para citar os autores pesquisados para esse estudo – aparecendo como um tema gerador de conflitos e muitas discussões internas e externas. Na dissertação de mestrado de Sandro Calheiros Lôbo, foi tratado especificamente sobre os conflitos, com o nome bastante sugestivo: “Construindo o pluralismo jurídico no Brasil: a experiência da harmonia coercitiva no povo Xukuru do Ororubá”, o autor trás vários estudos de caso, sendo um deles bastante ilustrativo desse conflito. Escrita em 2010-2011, descreveu em detalhes uma contenda envolvendo vizinhos em virtude da destruição da roça por animais na Aldeia Caípe. À época, segundo o autor que coletou informações de lideranças e com o Cacique Marcos, os casos eram reportados à liderança da Aldeia e à Comissão Interna (composta pelas lideranças mais velhas dos Xukuru do Ororubá) que procuravam analisar os danos e resolver junto aos dois indígenas envolvidos. A resolução do conflito ocorreu não com pagamento de indenização por danos, mas através de reconstituição da cerca, por onde passaram os animais pelo dono do gado.

A importância do gado para a região do Agreste reside também, particularmente para os Xukuru do Ororubá, mesclada com outras heranças da colonização, numa

simbologia comumente reportada por criadores e agricultores agrestinos e sertanejos, expressa por André Araújo (2011) no estudo de mestrado:

El ganado es identificado como inversión pero también como señal de riqueza y prestigio. Con todo, lo más impresionante fue escuchar la manera de cómo algunos (normalmente aquellos que trabajaban en las haciendas) lamentan la transformación de las áreas de pastoreo en *capoeira* (área en etapa serial), debido al “abandono” de la actividad en la localidad. Por otro lado, es importante afirmar que existen fuertes contrapuntos a esta mentalidad, asentados en aspectos del conocimiento tradicional, en la organización social y en las acciones de Asistencia Técnica y Extensión Rural – ATER, y en esto, la experiencia de la feria ecológica Xukuru es un buen ejemplo (ARAÚJO, 2011, p. 10)⁴¹

Para alguns agricultores, ter uma ou duas cabeças de gado, significaria uma “poupança” da qual recorreria em momentos de dificuldades, uma espécie de investimento para o futuro. À ideia de ter no cercado algumas cabeças de gado, simbolizaria riqueza e prestígio, aventada por André Araújo, soma-se a informação que alguns indígenas lamentaram a transformação natural de áreas de pastagem em capoeira, em função de certo “abandono” da atividade de criação.

Percebemos nas visitas e observação direta que o gado continua sendo uma atividade econômica relevante, tendo inclusive sido objeto de projetos de financiamento externo, como foi o caso dos resfriadores de leite adquiridos pelos indígenas ao ProRural⁴². A equipe do Coletivo de Agricultura Jupago Kreká⁴³ teceu muitas críticas

⁴¹ O gado é identificado como investimento, mas também como sinal de riqueza e prestígio. Contudo, o mais impressionante foi escutar a maneira de como alguns (normalmente aqueles que trabalhavam nas fazendas de criação) lamentam a transformação das áreas de pastagem em áreas de capoeira (área em fase serial) devido ao “abandono” da atividade na localidade. Por outro lado, é importante afirmar que existem fortes contrapontos a esta mentalidade, asentados em aspectos do conhecimento tradicional, na organização social e nas ações de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), na qual a experiência da feira agroecológica Xukuru é um bom exemplo. (ARAÚJO, 2011, p. 10, tradução livre)

⁴² O Programa Estadual de Apoio ao Pequeno Produtor Rural (ProRural) é um programa de fomento, vinculado à Secretaria de Agricultura e Reforma Agrária de Pernambuco (SARA), que tem como objetivo maior estimular o desenvolvimento sustentável no meio rural pernambucano. Para isso, e através de pactuação entre o Banco Mundial e o Governo Estado, o ProRural executa o Projeto Pernambuco Rural Sustentável (PRS), que garante investimentos destinados à infraestrutura rural e aos projetos produtivos. (Fonte: <http://prorural.pe.gov.br/o-prorural/quem-somos/>)

⁴³ O Coletivo de Agricultura Jupago Kreká surgiu em 2004, com outra configuração para somente em 2009 se constituir como um Coletivo e assumir essa denominação, a partir de um conjunto de ações na assistência técnica aos agricultores e agricultoras Xukuru do Ororubá. André Araújo, em estudo de 2011, denominado “Una mirada agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: um presente de possibilidades”, recuperou um trecho do Projeto Básico submetido ao extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) em 2009, em que a Associação Indígena Xukuru do Ororubá, expondo os objetivos do coletivo: “Ligada a Associação Xukuru, a mesma assessora as lideranças nos aspectos voltados às atividades produtivas, agrícolas e não agrícolas, como também nas questões ambientais. Assim como os demais conselhos, toda a ação planejada e realizada pela JUPAGO tem como ponto de partida atender e suprir os encaminhamentos discutidos e aprovados em Assembleia Anual, que

a este projeto, num dos momentos de reflexão sobre assistência técnica X financiamento a projetos produtivos, constatando como a criação de gado leiteiro acabou por receber maiores financiamentos que as outras atividades produtivas.

[...] devido a padrões pré-determinados pelos agentes financeiros, os projetos não permitiam que as famílias investissem na diversificação dos cultivos. Além disto, o modelo de projetos para gado leiteiro era bem facilitado, o que trouxe um grande desequilíbrio em relação aos tipos de atividades no território, tendo sido, na prática, a pecuária muito mais incentivada do que as atividades agrícolas, gerando outros problemas para a comunidade como um todo. (ARAÚJO, A. 2019, p. 287)

A crítica também dialogava com uma discussão sobre a necessidade de reduzir a quantidade de cabeças de gado, inclusive discutida e decidida no âmbito das assembleias indígenas anuais, com argumentos técnicos, sobre o altíssimo consumo de água pelos animais e as mesmas pessoas que integram esse debate, foram beneficiadas por projeto produtivo cujos itens financiados foram tanques resfriadores de leite, incentivando o aumento do plantel. Os entrevistados pelo pesquisador, afirmaram a contradição entre os indígenas, ao discutirem, decidirem nas assembleias por um modelo de criatório de pequena escala, em que com apenas duas cabeças de gado, teria leite em quantidade satisfatória. E com 100 vacas produção uma quantidade menor, com maior gasto de água, energia e gerando impactos à Natureza, relataram professores entrevistados por André Araújo. Os indígenas que receberam os resfriadores, ao mesmo tempo em que concordam com as decisões da assembleia, se deixavam “capturar” por outro modelo extensivo de criação de gado leiteiro.

A questão parece ser a escala de criação e os impactos de um modelo e de outro. Os indígenas não são contrários à criação de poucas cabeças de gado, há muitas vantagens em ter uma ou duas vacas leiteiras para alimentação da família, porém compreenderam e decidiram coletivamente sobre essa opção e modelo, mas um grupo tomou outro caminho, o que é qualificado como uma contradição.

Por exemplo, o casal de agricultores Xukuru do Ororubá, Rosemere e Marcelo, habitantes da Aldeia Couro d’Antas, cuidando de três ou quatro cabeças de gado que lhes fornecem o leite para a alimentação da família de cinco pessoas. Não realizando com frequência a comercialização do leite ou gado, pois a criação dos animais é quase

tem por objetivo atingir a sustentabilidade no território, sendo o mesmo norteado pela discussão do projeto de futuro do povo Xukuru.” (ARAÚJO, A. 2011, p. 68)

exclusivamente para alimentar a família. Marcelo manejando uma área de palma forrageira para a alimentar os animais. Ao ser perguntado sobre a alimentação do gado respondeu: “Boto um farelo de milho misturado com algaroba mais o trigo. E um salzinho pra ajudar também, pra não dar muita anemia nos bichos pra não ficar muito cheio da verme.” (Entrevista com Rosemere e Marcelo, Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021)

A escala é pequena e necessária para os objetivos da família. Na imagem (Figura 20), a seguir percebe-se que os poucos animais vivem numa área cercada de tamanho suficiente para a alimentação e circulação, sob a árvore antiga e frondosa, rodeados por uma capoeira rala e os plantios das diversas variedades de palma que Marcelo cultiva cuidadosamente.

Figura 20 – O gado descansa no cercado sob a árvore frondosa.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021.

A despeito das várias formas e tentativas de conciliação e resolução dos conflitos envolvendo gado X cultivos alimentares, ainda perduram disputas internas pela ocupação do solo e gestão ambiental entre os Xukuru do Ororubá. Estas poderão permanecer na Serra do Ororubá por muito tempo, como uma contradição interna,

porém poderá ter impactos diminuídos, caso haja acordos de convivência celebrados entre os agricultores/as e os criadores/as e uma discussão mais ampla sobre a gestão dos espaços de produção de alimentos e criação de animais, sempre tendo como referência, a meu ver, o projeto de vida dos indígenas.

Essa temática, a meu ver, dialoga com a descolonialidade dos povos indígenas e dos outros povos subalternizados no processo “civilizatório” pós colonização, como abordarei no próximo item. Foi a partir da leitura dos vários autores sobre descolonialidade, a exemplo de Aníbal Quijano, (2007; 2009), Walter do Carmo Cruz (2017), Carlos Walter Porto-Gonçalves (2017), para citar alguns, que encontrei uma possível explicação para esses conflitos no território Xukuru do Ororubá, porém permeada de situações e de tensões evidenciando o quanto a colonialidade está nas mentes dos colonizados. A era de pós-colonialidade, em que supomos viver, não elimina as consequências nefastas e promotoras de exclusão que o colonialismo nos relegou e, especificamente aos povos indígenas.

2.6 A colonialidade do poder, do saber e do ser para os indígenas

*A colonialidade é parte constitutiva da modernidade
e não derivativa desta;
a colonialidade é seu lado sombrio, oculto e silenciado.*
Valter do Carmo Cruz, 2017

Antes de me reportar ao movimento contra hegemônico expresso no que se convencionou chamar de descolonialidade ou decolonialidade, cabe apresentar alguns conceitos básicos ao tema: colonialidade e colonialismo. Segundo Quijano, (2009), há um diferencial que é necessário explicitar:

A **colonialidade** é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. [...] Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a **Colonialismo**. Este último se refere estritamente a uma estrutura de dominação/exploração, onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. (QUIJANO, p. 73, in SANTOS & MENESES, 2009, grifos meus)

Os povos originários na **América** (denominação da porção territorial desde a Terra do Fogo, na Argentina, até a mais ou menos o meio Sudoeste dos Estados Unidos, correspondia exclusivamente aos domínios ibéricos, porém foi apropriada por este), foram atingidos pelo poder hegemônico de uma Europa, que, com o Capitalismo em plena expansão, necessitou expandir os tentáculos para se territorializar em terras distantes. Isto incluiu um controle das relações dos indivíduos com a Natureza, especificamente a propriedade dos meios de produção. Nesse contexto foi se estabelecendo um modo de conhecimento eurocentrado. “Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema *da modernidade*.” (Idem, p. 74).

O pesquisador Castro-Goméz (*apud* Cruz, 2017), a partir do formulado por Aníbal Quijano, afirmou que a colonialidade

[...] é uma forma de dominação que não visava apenas submeter militarmente outros povos e destruí-los pela força, mas sim visa *transformar sua alma* com o objetivo de *transformar radicalmente suas tradicionais formas de conhecer o mundo e a si mesmo, e, assim, levando o colonizado a adotar o próprio universo cognitivo do colonizador*. (CRUZ, 2017, p. 16)

Trata-se de colonizar o poder, o saber, o ser e a Natureza, implicando numa forma de dominação visando não somente a utilização de meios coercitivos para o exercício do poder, porém de instituir e naturalizar o

imaginário cultural europeu como *única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade*. Esse projeto de dominação moderno-colonial visou à *mudança radical das estruturas cognitivas, afetivas e valorativas do colonizado* (idem)

Seguindo essa lógica, durante o século XVIII, a Europa cultivou a ideia que os europeus se encontravam no nível mais avançado em um caminho linear, unidirecional e contínuo, tendo como consequência “[...] uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos.” (QUIJANO, p. 73, in SANTOS & MENESES, 2009 p. 75). Foi com essas premissas ou as mesmas que foram derivadas, que se elaborou o conceito de raça, como explicitamos, a partir da compreensão, por Júaregui & Moraña (2007), do que formulou Aníbal Quijano:

[...] la “clasificación social” a que se refiere Aníbal Quijano naturalizaría la dominación de unas razas por otras y la noción misma de raza como clave

(epistemológica, política, cultural) para la explotación colonialista y la reproducción del capital, con la consecuente distribución del mundo (y del propio espacio nacional) en áreas “civilizadas y bárbaras,” “centrales y periféricas,” “desarrolladas y subdesarrolladas,” para utilizar aquí esquemas binarios en gran medida ya superados pero aún ilustrativos de los antagonismos que emergieron con la conquista y expoliación territorial que inaugura los escenarios coloniales de este lado del Atlántico. El impacto planetario de la colonización de las Américas a nivel económico, político, social y cultural, no puede ser minimizado, como tampoco los efectos que tuvo sobre los pueblos aborígenes la sobreimposición de epistemologías que sometieron los imaginarios no europeos a las categorías dominantes, relegando a las culturas transoceánicas a una existencia “fuera de la historia.” (JÚAREGUI; MORAÑA, 2007, p. 15)⁴⁴

Na perspectiva de expropriação de uma possibilidade de representação e de autorrepresentação, do **apagamento** e do anulamento do outro, através da supressão de seus sistemas simbólicos, de sua subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, mas também o apagamento de suas representações e de sua memória histórica, suas experiências de vida (CRUZ, 2017).

O eurocentrismo e os europeus, definiram assim que o continente seria o centro de decisões, habitado por uma raça superior e civilizada em relação ao mundo, tendo como consequências, reações sobretudo engendradas a partir do contraposto, a “periferia” tradicional, cujo berço se localizou sobretudo na América Latina. Surgindo então uma racionalidade não-eurocêntrica, inclusive devido à necessidade de compreender o momento sócio-histórico contemporâneo, não como uma superação do colonialismo, denominado como pós-colonial. Acadêmicos e estudiosos sobretudo latino-americanos, mas também norte-americanos, a partir de pesquisas e estudos elaboraram ao longo de meados da década de 1990, um conjunto de teorias contra hegemônicas. A partir de vários debates teóricos, intervenções epistêmicas, surgiram conceitos que deram corpo ao que convencionou-se denominar decolonialidade e

⁴⁴ [...] a “classificação social” a que se refere Aníbal Quijano, naturalizaria a dominação de umas raças por outras e a noção mesma de raça como chave (epistemológica, política, cultural) para a exploração colonialista e a reprodução do capital, com a consequente distribuição do mundo (e do próprio espaço nacional) em áreas “civilizadas e bárbaras”, “centrais e periféricas”, “desenvolvidas e subdesenvolvidas”, para utilizar aqui esquemas binários em grande medida já superados, porém ainda ilustrativos dos antagonismo que emergiram com a conquista e espoliação territorial que inaugura os cenários coloniais deste lado do Atlântico. O impacto planetário da colonização das Américas, a nível econômico, político, social e cultural não pode ser minimizado, assim como os efeitos que teve sobre os povos aborígenes a sobre imposição de epistemologias que submeteram os imaginários não europeus às categorias dominantes, relegando às culturas transoceánicas a uma existência “fora da história”. (Tradução livre)

colonialidade global. Esta acepção pode ser compreendida a partir da apresentação de um livro com um conjunto de artigos sobre esse tema:

El concepto ‘decolonialidad’, que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente há transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. (CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 13)⁴⁵

Esse conceito encontra significação material se lembrarmos que o Capitalismo global contemporâneo, ressignifica, de forma pós-moderna e atual as exclusões promovidas pelas hierarquias epistêmicas, de ordem espiritual, racial/étnica e de gênero/sexualidade.

Aproximando esse debate aos indígenas brasileiros e à tese, a territorialização do capital, forma continuada da colonização, que se instalou na Serra do Ororubá nos fins do século XVIII e início do século XIX, configurada em torno da expropriação e exploração das terras originais dos Xukuru, são processos ainda se mantendo em vários territórios indígenas no Brasil. Almeida, (2019), na apresentação do livro “Mineração e garimpo em terras tradicionais”, enfatizou que recentemente no Brasil,

[...]registra-se o intrusamento de terras indígenas, o desmatamento de áreas florestadas e a abertura destas terras tradicionalmente ocupadas à mineração como os mais destacados estratagemas de ação da racionalidade econômica ultraliberal. Remover o que os planejadores consideram como obstáculo ao desenvolvimento produtivo consistiria, assim, num princípio definidor da ação econômica. (ALMEIDA, 2019, p. 31)

⁴⁵ O conceito de “decolonialidade”, que apresentamos nesse livro é útil para transcender a suposição de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo a qual, com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação na periferia, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial. Em vez disso, nós partimos da suposição de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial dos povos, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-nação na periferia. Em vez disso, estamos assistindo a uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global, processo que certamente transformou as formas de dominação implantadas pela modernidade, porém não a estrutura da relação centro-periferia numa escala mundial (Tradução livre)

Essas ações geralmente levam a conflitos, com vítimas fatais e agravamento das tensões sociais nos territórios ocupados por povos indígenas e outras populações tradicionais. A expansão da agricultura ou o direito de plantar, para os indígenas Xukuru do Ororubá, tem como marco histórico a reconquista das terras na Aldeia Caípe. Segunda área retomada pelos indígenas em 1994.

Para os Xukuru Ororubá, a ocupação por séculos do território, teve como um dos aspectos a tentativa de desconfiguração da identidade indígena, ao serem denominados de “caboclos da serra”, além da proibição pelos fazendeiros, para quem os indígenas trabalhavam, a realização dos ritos sagrados. Talvez tenham permanecido traços de uma “herança” da criação de gado pelos indígenas e os conflitos advindos. Pode-se dizer que há marcas e traços desse processo colonizador nos próprios indígenas.

Esse traço colonizador pode ser explicado a partir da compreensão sobre uma das formas de colonialidade: a do “ser”. Como reportado acima, a colonialidade atinge o universo cognitivo do colonizado, isso pode significar que este último poderá sim assumir posturas e “aprender a pensar” como o colonizador. Essa é minha primeira impressão a partir do conflito existente entre os próprios indígenas da permanência da criação do gado, herança dos antigos fazendeiros invasores das terras originalmente pertencentes aos Xukuru Ororubá.

O gado, no imaginário e vivência de muitos indígenas, é uma representação das mais fortes e provocam a destruição da agricultura indígena, com a destruição dos cultivos alimentares. Os antigos, trabalhando nas fazendas no próprio território usurpado, relataram que eram obrigados a desocupar as áreas destinadas ao pasto e tinham que colher suas plantações de subsistência, apressadamente, para o gado entrar. Atualmente uma parte do gado que é criado solto, invade as plantações e destrói as lavouras dos agricultores/as, provocando alguns conflitos que, a despeito de serem amenizados em nome de uma necessidade de união dos indígenas, ocupam esse incômodo lugar de apresentar os traços da colonialidade do poder e da Natureza. A despeito disso, cabe evidenciar as experiências de criação de gado em pequena escala que, pastando em pequenas áreas cercadas e com alimentação, trazem benefícios às famílias.

Dessa forma, ressaltamos a imagem das poucas cabeças de gado de Rosemere e Marcelo, agricultores tradicionais Xukuru Ororubá, mencionado no item anterior, que repousam tranquilamente, produzindo adubo para as plantações, o leite necessário e suficiente para alimentar a família de cinco pessoas, às vezes gerando um excedente para a comercialização.

Importante evidenciar que esses conflitos que envolvem o gado e a agricultura indígena estão vinculados também aos sentidos de território, à gestão ambiental dos espaços e da compreensão dos indígenas sobre a relação com a Natureza. Para dar continuidade a esse tema, é importante compreender as noções de território para poder evidenciar e fortalecer o significado de território sagrado. Para isso, na próxima parte, apresento as várias questões que estão no escopo da discussão geográfica sobre território para que possa ser evidenciada a noção de território sagrado e ancestral para os indígenas.

3 O território sagrado e a territorialidade Xukuru do Ororubá



3.1 Limolaygo toype⁴⁶: o território ancestral Xukuru do Ororubá e a territorialidade que se reconstrói

Esses territórios ancestrais são aqueles onde os nossos ancestrais cultivavam e dançavam o seu ritual.

Eduardo Xukuru

A noção de território que discutimos está assentada nos estudos realizados por vários autores e as construções teóricas e conceituais sobre essa categoria de análise: Rogério Haesbaert, Marcos Saquet, Joel Bonnemaïson e João Pacheco de Oliveira. Cada um em suas áreas de conhecimentos de origens foram fundamentais para a compreensão e discussão sobre a concepção expressa de “território sagrado”. Ancorada na Geografia Cultural, destacarei primeiramente como base para a compreensão e construção de um conceito de território sagrado, as categorias de identidade territorial e geossímbolo.

A percepção de território indígena Xukuru Ororubá pode ser entendida a partir da concepção defendida por Bonnemaïson, (2002) que o conceito carrega ao mesmo tempo uma *função social* (produzida) e uma *função simbólica* (vivida). Optei por uma abordagem da geografia cultural, a qual evidencia em primeiro lugar o espaço cultural, na dimensão territorial, mas também histórica. O espaço cultural é, portanto, uma realidade histórica, um espaço portador de sentidos, um espaço vivido, “inscrito na terra”. Essas duas funções do território expressadas por Bonnemaïson, são fundamentais para a discussão sobre *território sagrado*, pois anunciam um binômio com o qual os povos tradicionais convivem simultaneamente e sem necessidade de separação, pois:

(...) o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque ele se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque ele se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo. (BONNEMAISON, 2002, p. 106)

E as 24 aldeias Xukuru, assim como a forma de organização, estão repletas de símbolos e valores religiosos e políticos orientadores da cosmovisão indígena, como veremos mais adiante.

⁴⁶Terra dos ancestrais, na língua Xukuru do Ororubá.

A territorialidade do povo Xukuru Ororubá, nitidamente tributária de uma sociedade “encantada”, pode ser lida considerando a existência de territórios materiais e imateriais (simbólicos e sagrados): de plantio, de oração e culto, de cura, de educação, de cultura, dos Encantados. Essa territorialidade é determinante quanto ao planejamento e às decisões nos vários setores sociais da vida dos indígenas, incluídas as que se referem à agricultura e à criação.

Uma das questões teóricas da tese assenta-se na reflexão sobre o território vivido e as identidades territoriais construídas historicamente pelos Xukuru Ororubá através de práticas agrícolas, cujos símbolos mantêm estreitos vínculos com a realidade concreta, como lembraram Saquet e Briskievicz (2009). Além da identidade, cabe destacar que, como mencionado, adotaremos a abordagem da Geografia Cultural, a qual explicita que o espaço cultural é:

(...) carregado de afetividade e significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e de valores. A ideia de território fica então associada à ideia de conservação cultural. (BONNEMAISON, 2002, p. 111)

E são os signos e valores desse território-santuário que os indígenas Xukuru Ororubá utilizam para os identificar e ao mesmo tempo os diferenciar dos não índios – a alteridade, como categoria de análise potente para o reconhecimento das singularidades dos povos indígenas e as relações com a sociedade envolvente. Cabe lembrar de todos os adornos usados nos momentos dos rituais, festas, celebrações, reuniões externas, mas também as expressões socioculturais e valores defendidos pelos indígenas. Valores que provavelmente foram herdados e reelaborados dos ancestrais, dos Encantados, de “Xikão”, cultuados ao longo desses últimos quase 30 anos, tendo o Toré, como um dos aspectos mais simbólicos e aglutinadores dos indígenas, inclusive dos não indígenas, que movidos pela energia promovida pelos toantes (cantos) e pelo movimento ritmado da pisada forte no chão, se juntam aos Xukuru Ororubá nesse momento de encantamento. (Figura 21)

Figura 21 – Toré durante o encerramento do VII Encontro Urubá Terra, na Aldeia da Vila de Cimbres



Fonte – Acervo da autora. Aldeia da Vila de Cimbres, novembro/2017.

O território-santuário sagrado, “espaço de comunhão com um conjunto de signos e valores”, conforme nos lembrou Bonnemaïson, (2002) consiste em lugares privilegiados, compostos de geossímbolos. Para o autor, os geossímbolos podem ser lugares, itinerários, ou qualquer porção territorial que “por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”. (BONNEMAISON, 2002, p. 111; p. 109).

Desse modo podemos entender, por exemplo, a rede de aldeias e a posicionalidade em relação às demais, tendo Pedra d’Água e a grande Assembleia Anual Xukuru do Ororubá no topo, o caminho do grande Toré morro abaixo – saindo da Aldeia São José até o bairro Xucurus⁴⁷ na cidade (onde “Xikão” tombou) –, a mata onde o líder foi “plantado”, a Aldeia Couro d’Antas transformada pela epifania do Terreiro de Ritual

⁴⁷ “Xucurus” é a forma grafada originalmente para nomear este bairro de Pesqueira. No curso de toda a tese utilizo Xukuru do Ororubá, coerente com a grafia atualmente utilizada pelos indígenas, assim como em função da Convenção para Grafia dos Nomes Tribais, assinada por ocasião da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro em 14/11/1953, que prevê que os nomes das sociedades indígenas não tenham flexão de gênero ou de número. (SCHADEN, 1954) Porém mantenho a escrita original utilizada nas citações.

Sagrado da Boa Vista, as roças de base ecológica, o Sistema Agroflorestal e a Casa da Cura, constituintes do Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO), o qual dedico um item na parte cinco desse texto.

Nessa perspectiva, o povo Xukuru do Ororubá, faz valer através do uso, uma série de adornos que os caracterizam, lhes conferem e demarcam a identidade indígena e territorial: com as vestimentas cotidianas, usando colares, invariavelmente compostos de sementes de plantas da mata, penas de pássaros e outras aves, cipós, ossos, dentes, pedacinhos de madeira, cordões, entre outros; a barretina, um chapéu de palha de coco; o jupago, um cajado que marca o ritmo do Toré mas antes utilizado como instrumento de luta e defesa; além de maracás, pulseiras, saias de caroá ou de palha de milho (essa muito pouco usada recentemente), e com frequência, utilizam pinturas específicas no rosto e no corpo durante os rituais religiosos e quando irão participar de eventos, manifestações públicas e reuniões. Certa vez, em 2015 o Cacique Marcos, na preparação para a viagem a Brasília/DF para participar de reunião, enquanto fazia sua pintura corporal, afirmou: “Estou vestindo minha armadura, vou à luta em Brasília!”. (Fonte: informação verbal do Cacique Marcos, durante o III Encontro Urubá Terra, realizado na Aldeia Cana Brava, novembro/2015)

Os adornos são símbolos usados pelos indígenas, demarcando a identidade indígena territorial, ao mesmo tempo em que se enfeitam para os rituais e reverenciam os Encantados. Conforme Correa (2007, p. 15), “As formas simbólicas espaciais constituem importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade (...)”. (Ver figuras 22, 23 e 24) a seguir. Os adornos são normalmente usados durante os eventos do calendário Xukuru do Ororubá realizados no território, mas também em eventos, atividades e reuniões externas. A indumentária é utilizada como identificação, mas também de proteção espiritual.

Figura 22 – Maracá utilizado por jovem indígena durante Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d'Antas, janeiro/2017.

Figura 23 – Jupago, utilizado para marcar o ritmo do Toré. Nesta foto é segurado por quem está com a palavra, por ocasião do Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d'Antas, janeiro/2017.

Figura 24 - Indígena paramentado com barretina, colares, braçadeiras, pulseiras, saio e jupago, durante o ritual da Busca da Lenha.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia da Vila de Cimbres, junho/2017.

Para compreender melhor a noção de território que discutimos, recorro também a Haesbaert, (1997) para quem o território deve ser visto numa perspectiva integradora, não apenas como lugar de exercício de controle político estruturado, mas também na dimensão simbólica e identitária, e até afetiva. Estas últimas dimensões destacadas pelo autor se coadunam com uma das três vertentes básicas que tem utilizado em várias obras abordando o tema (Haesbaert, 1997; 2004), para discutir as diversas abordagens conceituais de território, a dimensão cultural(ista): “[...] que prioriza sua dimensão simbólica e mais subjetiva, o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço”. (HAESBAERT, 1997, p. 36)

É nesse sentido que território pode ser entendido também como o lugar portador de sentidos, onde os indígenas se fortalecem para a luta, ao mesmo tempo em que é lugar de culto às divindades e aos “Encantos de luz”. O atributo de sacralidade ao território, dessa forma, transcende o vivido, pois que, cotidianamente os indígenas se referem ao território como o lugar sagrado onde estabelecem contatos com os Encantos de luz e as divindades, fazendo preces, realizando leituras dos sinais da Natureza e pedindo orientações sobre as mais variadas ações a realizar, desde a decisão sobre quando plantar – no tempo das invernadas – até decisões políticas e a escolha dos representantes, como a escolha do Cacique pelo Pajé. Para ilustrar, recorro a Porto-Gonçalves: “O território é onde a cultura se materializa e, ao mesmo tempo, onde a natureza é significada (territorialidade).” (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 45). Nesse sentido, o território Xukuru do Ororubá está impregnado de referências socioculturais, significadas pela Natureza circundante.

Vemos referências sobre a importância dos espaços sagrados, portadores de sentidos, na história de ocupação do território e, particularmente no que se refere às retomadas realizadas ainda no cacicado de “Xikão”. Em novembro de 1990, ocorreu a ocupação para a primeira retomada da área chamada Pedra d’Água (depois chamada Aldeia Pedra d’Água), em cujo terreiro se realiza a Festa de Reis no dia 6 de janeiro (NEVES, 2005, p. 56), assim como onde atualmente se realizam as cerimônias (pajelanças) de abertura das Assembleias Anuais Xukuru do Ororubá. Esta retomada foi motivada também pela necessidade de um local para a realização dos rituais, foi a “retomada pelo terreiro”, do espaço sagrado para os indígenas recuperarem o direito de realizarem os rituais, sobretudo o Toré. Por isso sua importância histórica e estratégica: “O terreiro de Pedra D’Água é mãe e Pai dos Xukuru. É o coração da aldeia. Depois vieram as ramas que são os outros terreiros.” (ALMEIDA, 2012, p. 5) Esta retomada teve também importância porque os indígenas anteriormente foram perseguidos e proibidos pelos fazendeiros invasores nas terras de realizarem o Toré. (SILVA, 2008, p. 141)

Uma outra acepção de território e territorialização que fortalece a identidade como eixo central de diferenciação e da compreensão desse tema para os indígenas, são as reflexões do antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998). O autor argumentou que a atribuição de base territorial fixa para os povos indígenas, influencia

profundamente o funcionamento das instituições e o significado das manifestações socioculturais. Por isso propôs pensar a territorialização como

(...) um *processo de reorganização social* que implica: 1) A criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, p. 6)

Ao longo dos últimos 30 anos, sobretudo com o cacicado de “Xikão”, os indígenas Xukuru do Ororubá têm vivenciado vários processos de reorganização social e reelaboração sociocultural, com a reocupação do território ancestral, mas também – e como consequência das retomadas realizadas – o fortalecimento da identidade indígena ancestral.

É notório que nesse percurso, ocorreram processos que provocaram mudanças na identidade, em que os indígenas afirmam de um lado as heranças dos mais velhos, (o tronco velho) e, de outro, incorporam (ou assimilam) os aspectos, as mudanças necessárias para a afirmação étnica, através dos contatos estabelecidos com outros povos, com a população envolvente, num movimento que poderia ser caracterizado como fricção interétnica⁴⁸. A princípio, essa fricção ou interação pode fortalecer a ideia de que os Xukuru do Ororubá se tornaram *caboclos* na Serra (SILVA, 2014), tese defendida pelos fazendeiros e grileiros nas terras do Ororubá, com o objetivo de descaracterizar os indígenas como os povos originários nessa região, facilitar a apropriação do território, servindo de argumento para a extinção do Aldeamento de Cimbres:

A pesquisa documental demonstrou que a extinção oficial, em 1879, do antigo Aldeamento de Cimbres, consolidou o domínio dos fazendeiros, de longa data invasores nas terras da Serra do Ororubá. Uma ou outra família indígena ficou com a propriedade de pequenos pedaços de terras, insuficientes para a sobrevivência. (SILVA, 2008, p. 121)

A partir da ideia de inexistência de indígenas, mas sim de caboclos, a extinção oficial do Aldeamento de Cimbres, manteve fazendeiros e grileiros durante muitos anos como invasores nas terras dos Xukuru na Serra do Ororubá.

⁴⁸ A expressão fricção interétnica indica uma das linhas primordiais de pesquisa da etnologia brasileira. Em vez de tratar analiticamente as sociedades indígenas como totalidades fechadas e autoexplicáveis nos próprios termos, os pesquisadores nessa perspectiva enfatizam a necessidade de se entender os grupos indígenas em relação de incorporação à sociedade brasileira. (OLIVEIRA, 1986)

Para João Pacheco de Oliveira (1998), que se dedicou aos estudos dos indígenas no Nordeste, no texto intitulado: “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, os processos de interação social permanentes, contribuem sobremaneira para as sociedades que, a partir das diferentes expressões socioculturais, fabricaram e refabricaram a individualidade diante de outros grupos sociais. Sendo, portanto,

(...) um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico cujos limites (*boundaries*) seriam construídos – e sempre situacionalmente – pelos próprios membros daquela sociedade. (OLIVEIRA, 1998, p. 6-7)

Destaque-se que o percurso histórico dos povos indígenas habitantes do Nordeste brasileiro, teve a territorialização marcada por dois processos com aspectos bem distintos, que explicam fortemente a ideia da “mistura”, enunciada no título do texto do etnólogo João Pacheco. O primeiro processo esteve associado às missões religiosas ocorrido na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII. O outro processo ocorreu no século XX, vinculado às ações da agência indigenista oficial.

É importante coadunar esse recorte histórico dos indígenas no Nordeste às invasões europeias ao continente sul-americano, todos os desdobramentos e consequências nefastas para os povos ameríndios até a atualidade.

Os Xukuru do Ororubá, como os vários povos indígenas no Nordeste, sobretudo, vivenciaram muitas situações de “mistura”, ao longo do processo de colonização. Segundo João Pacheco de Oliveira (1998), a primeira “mistura” ocorreu quando as missões religiosas se constituíram estrategicamente como instrumento primordial para o processo de colonização, pois foram trampolim para a execução de empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa portuguesa, sobretudo na região do Sertão do São Francisco. Coube às missões, identificar e catequizar os “índios mansos”, recrutando um contingente desses indígenas, configurando assim uma primeira “mistura”. O autor destacou que as missões como

(...) unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intensão inicial explícita de promover uma acomodação entre as diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica. (OLIVEIRA, 1998, p. 8)

Ou seja, os séculos que antecederam o povoamento nessa região específica, no que atualmente são os estados da Bahia e Pernambuco, guardam marcas de tentativa de “amansamento” dos indígenas, de um forte processo de catequese – a religião católica romana está presente em quase todos os povos indígenas no Brasil, não só no Nordeste, mesclada com toda as cosmologias indígenas.

Em tese de doutoramento sobre a religião dos Xukuru do Ororubá, Constantino José Bezerra de Melo (2019), mencionou a denominação de Religiões Indígenas para a forma como é praticada entre os povos indígenas no Estado, salientando: “As Religiões Indígenas em Pernambuco são fundadas na devoção à natureza sagrada e no respeito aos mais sábios, aos anciãos.” (MELO, 2019, p. 74), corroborando as relações entre a Natureza e as expressões religiosas dos indígenas mencionado neste estudo. Seu Zequinha, o Pajé Xukuru também denomina as práticas religiosas do povo Xukuru de “Religião do Ritual Sagrado”. (*Idem*, p. 79)

Em outro trecho, o citado autor se referiu à religião dos indígenas entrevistados para a elaboração de sua tese:

Pelos dados coletados, percebemos uma expressiva influência da Religião Católica Romana na formação da concepção de mundo e do quadro cosmológico reelaborado pelas lideranças religiosas na Religião do Ritual Sagrado. Dos 18 índios entrevistados, doze informaram que pertenciam a Religião Indígena e a Religião Católica Romana, uma situação que não nos surpreendeu, uma vez que os seus antepassados e toda a sua história foram constituídos sobre as influências da Igreja Católica Romana desde a formação do Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas em 1671. (*Idem*, p. 82)

Como visto no registro riquíssimo resultante do trabalho de campo realizado pelo pesquisador, a catequização impingida há mais de quatro séculos, se permaneceu e deixou marcas fortes – a adesão espontânea à religião católica romana ou a tradição religiosa herdada intra, extrafamiliar ou comunitária – não conseguiu ser majoritária ou mesmo única opção para os indígenas Xukuru do Ororubá. Está, como revela o pesquisador, “hibridizada” com a Religião indígena.

Voltando à perspectiva histórica, a *segunda* “mistura”, esteve vinculada ao “Diretório de Índios”, uma legislação portuguesa. Esta foi tão invasiva quanto a primeira, pois estimulou os casamentos interétnicos, como também o assentamento de colonos brancos nos limites dos antigos aldeamentos. Os efeitos desse movimento somente não foram mais drásticos devido ao modelo extensivo e tênue da presença humana

nas fazendas de gado na região. As antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de indígenas oriundos das missões, que os conduziam num sistema de posse comum, porém os identificavam de forma coletiva fazendo referências às missões originais, santos e padroeiros ou até acidentes geográficos. (OLIVEIRA, 1998, p. 8) Lembremos das inúmeras referências do gado no processo histórico dos Xukuru na Serra do Ororubá, como mencionado na parte dois desse texto, citadas pelo historiador Edson Silva, (2008) e em outros textos produzidos pelo autor⁴⁹.

A terceira “mistura” ocorreu no bojo da Lei de Terras de 1850, em que os movimentos de regularização das propriedades rurais em todo o Império, contribuiu para as antigas vilas progressivamente a expandirem os núcleos urbanos e as famílias oriundas das grandes propriedades no litoral e das fazendas de gados, procuraram se estabelecer nas proximidades como produtoras agrícolas. Com isso, os governos das províncias, decidiram extinguir os antigos aldeamentos indígenas, incorporando-os a comarcas e municípios que estavam em processo de formação (Ibid., p. 8-9). Junto a esse movimento, fazendeiros e grileiros iniciam a ocupação por arrendamento e com outros artifícios nas terras dos indígenas. No caso dos Xukuru, como já mencionado, foi largamente utilizado o argumento que não mais existiam índios na Serra do Ororubá e sim caboclos, como escreveu Edson Silva:

O discurso oficial nesse período justificava a medição, demarcação e loteamento das terras indígenas, como forma de solucionar conflitos entre os índios e os invasores, o que legitimou arrendatários tradicionais que paulatinamente tinham se apossado das terras dos aldeamentos. Encontramos sistematicamente, nas falas oficiais, a afirmação de que os índios estavam “confundidos com a massa da população” (SILVA, 2014, p. 48).

Assim, os indígenas no Nordeste, incluindo os Xukuru do Ororubá, vivenciaram processos forçados de “mistura”, assim como uma desenfreada desterritorialização, processo que só mudariam com muita luta e mobilizações pelas retomadas do território, após meados da década de 1980.

Registro importante é que os indígenas Xukuru do Ororubá, nesses 30 anos de mobilizações e retomadas do território, incorporaram e recuperaram/recriaram vários

⁴⁹ Para ler mais, no artigo intitulado “Sua Majestade, o boi! Invasões de fazendeiros, impactos socioambientais em terras Xukuru (Pesqueira/PE)”, SILVA, (2009), se debruçou sobre os impactos sociais e ambientais da atividade de criação do gado na Serra do Ororubá.

aspectos do modo de vida, caracterização corporal (adornos e vestimentas), além da retomada da realização dos rituais e a agricultura ancestral ou denominada tradicional. Como afirmou a antropóloga, Rita Neves:

Embora se trate de um grupo social com fronteiras fluidas, sua distintividade se consolidou através da mobilização pela demarcação das terras, em 1989. A partir daí, os Xukuru atualizaram seus laços de parentesco, adotaram objetivos comuns, ao mesmo tempo em que produziram sinais diacríticos que lhes conferiu distintividade. (NEVES, 2005, p. 35)

A pesquisadora ao mencionar as fronteiras fluidas, calcada na ideia que no processo de socialização, os indígenas mantiveram contatos com outros grupos sociais e étnicos, fortaleceu a ideia que citei sobre a identidade territorial dos Xukuru do Ororubá reconstruída continuamente e se consolidando através das marcas deixadas pelas diversas lutas de retomada do território, da forma como os indígenas exercem a territorialidade. Cabe registrar que toda a dinâmica, ocorreu de forma coletiva, a partir da organização política no território conquistado, permanecendo como uma referência importante para a história dos indígenas em Pernambuco.

3.2 A terra/território expressa no Projeto Político Pedagógico das escolas e a identidade Xukuru do Ororubá

Um registro sobre como os indígenas veem o território está no Projeto Político Pedagógico das escolas Xukuru do Ororubá:

O território para nós é um lugar sagrado, habitação natural do nosso povo, é a **nossa grande casa**, coletivamente habitada. Constitui-se ainda num espaço de resistência, fonte de inspiração para agirmos e interagirmos com a “Mãe Natureza”. Nele depositamos a esperança e os sonhos de construção do nosso Projeto de Vida. É o lugar também de moradia dos nossos antepassados, dos nossos filhos e filhas. Ele também é povoado por nossos mitos e conhecimentos tradicionais. Tudo isso mantém a nossa identidade coletiva. (Povo Xukuru do Ororubá, 2005, p. 7, grifos meus)

Esse trecho acima encontra-se no item “Terra”, um dos cinco eixos do Projeto Político Pedagógico para as escolas Xukuru do Ororubá, documento construído ao longo de dez anos, iniciado ainda quando “Xikão”, o Mandarú⁵⁰, estava vivo, num processo de articulação com outros povos indígenas em Pernambuco.

⁵⁰ Como afirmam os Xukuru do Orourbá, Mandarú foi o nome recebido dos Encantados pelo líder e guerreiro “Xicão”. (Povo Xukuru de Ororubá, 2005)

É notável, nesse texto a percepção da importância da terra e do território para os indígenas que, assessorados pelo Centro de Cultura Luiz Freire, apresentaram, embora de forma breve, uma série de aspectos constitutivos da identidade territorial:

- i) Primeiramente a importância da terra para os indígenas, ao ponto deste tema ser inserido no PPP como um dos eixos norteadores no documento, eleitos coletivamente;
- ii) A terra é o *território, lugar sagrado*, moradia dos antepassados (Encantados), *a grande casa*;
- iii) Território como espaço de resistência, de conquistas a partir das retomadas realizadas entre os anos 1990 e 2000;
- iv) Lugar de inspiração para agir e interagir com a Mãe Natureza. Os indígenas anunciam a escolha por um modelo de convivência com a Natureza e com a produção de alimentos alinhado com o que os ancestrais cultivaram se mantém na memória biocultural⁵¹ dos mais velhos e é socializada para os mais jovens e crianças através da educação diferenciada e da dinâmica sociocultural dos Xukuru do Ororubá;
- v) No território é depositada a esperança e sonhos de construção do Projeto de Vida, assim com iniciais maiúsculas, pois que os Xukuru do Ororubá, conseguiram efetivar até aquele ano de 2005, vários dos projetos, com destaque para as retomadas, a moradia digna, o lugar de realizar a agricultura e a educação diferenciada, por isso este verbete ganha *status* de substantivo institucionalizado na dinâmica de vida dos indígenas Xukuru do Ororubá;
- vi) O território é também lugar que abriga a habitação natural e coletiva do povo, dos filhos e filhas. As conquistas pela moradia digna para os indígenas é também fruto de muita luta;
- vii) Lugar povoado pelos mitos e conhecimentos tradicionais. É no território onde se vivenciam e cultuam as divindades, realizam rituais e se dança o **Toré** – nos terreiros, nas matas e nos lajedos;

⁵¹ Um conceito estruturador da reprodução social das populações tradicionais, definido por Toledo e Barrera-Bassols, (2008) que tratarei mais adiante nesse texto.

- viii) Por fim, território que confere e mantém a identidade indígena, aspecto fundante dos povos tradicionais e que se pode dizer, a soma de todos os outros aspectos.

Mais adiante o conceito de identidade no PPP, (2005), foi assim descrito:

A identidade do nosso povo nasce e se constrói nesse território. Ela é encontrada através do patrimônio deixado pelos mais velhos. A nossa identidade é reelaborada sempre: nas formas de convivência, no espaço e no tempo a partir do nosso cotidiano e da relação com os Encantados, quando lutamos pela reconquista da nossa mãe terra. É assim que recriamos nosso universo, conhecimento e história. (Povo Xukuru do Ororubá, 2005, p. 8)

Note-se que no breve conceito, contido no PPP, são apresentados vários aspectos, denotando a construção e vivência da identidade Xukuru do Ororubá e o respeito ao patrimônio ancestral herdados dos mais velhos; a mobilidade e perspectiva de reelaboração sociocultural intrínseca aos chamados povos tradicionais – convivência, ou seja, reelaborado na coletividade sempre exaltada e vivida pelos povos indígenas; no espaço – o território se ressignifica física e simbolicamente; e no tempo - a compreensão que as mudanças na identidade coletiva e individual têm um horizonte de tempo não definido. A identidade se traduz para os Xukuru do Ororubá, nas relações com os Encantados, ou o imaterial, o intangível; a identidade que se refaz nas práticas, que se reidentifica, ressignifica de forma bem fluida, mas guardando fidelidade ao “mundo velho”, como afirmado em um trecho da entrevista com Iran Neves Ordônio, indígena Xukuru do Ororubá e técnico do Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA):

E a gente não necessariamente identifica aquilo que era. Às vezes, sim, aquilo que era a gente revive; mas, às vezes, a gente ressignifica. É muita coisa. E aí traz uma discussão muito legal, até internamente. Isso eu aprendi no terreiro, no ambiente de terreiro, de que a tradição, o que é tradicional, não é o que é velho. O que é tradicional não é só aquilo que existiu a 10, 20, 40, 50, 80, mil anos atrás. **O tradicional é aquilo que surge ou ressurgem com o aval dos Encantados.** Ele passa a ser tradicional. Por quê? Porque é o mundo velho que aprova. (Iran Neves Ordônio, agosto/2019)

O “aval” dos Encantados, vem sendo obtido a partir das consultas, incorporações pelos médiuns e outras formas de “diálogos” que os povos originários realizaram ao longo da história, com o mundo espiritual.

A reinvenção, ou ressignificação “daquilo que era”, ocorre com as formas de viver a identidade ou aspectos importantes da reprodução social Xukuru do Ororubá. A

Educação Escolar Indígena é um caso exemplar dessa ressignificação, cujas bases e práticas foram sendo aos poucos criadas a partir de discussões internas e externas ao povo indígena, em nível de Estado. Internamente os diálogos ocorrem a partir do Conselho de Professores Xukuru de Ororubá (COPIXO) e com as instâncias estaduais: a Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE), criada em 1999, e o Conselho Estadual de Educação Indígena (CEEI), criado em 2004 (CARVALHO, 2009; ALMEIDA, 2017). Ressaltando que o setor da Educação é um dos mais avançados em termos de incorporação das especificidades das expressões socioculturais indígenas, tentando garantir uma educação contextualizada. Seguramente os movimentos e articulações dessas instâncias, contribuíram e muito para fortalecer a identidade coletiva dos indígenas Xukuru do Ororubá e dos povos em Pernambuco, contribuindo com a sua territorialidade.

3.3 A noção de fixidez e mobilidade e a territorialidade encarnada nos lugares sagrados para os Xukuru do Ororubá

A territorialidade indígena Xukuru Ororubá, encontra ressonância em duas partes importantes no texto de Bonnemaïson, “Viagem em torno do território” (2002), que merecem destaque e se coadunam com as percepções e vivências dos indígenas:

(...) a territorialidade emana da etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação **culturalmente vivida** entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território. (BONNEMAISON, 2002, p. 96-97, grifo meu)

São vastas as estradas, os caminhos percorridos e as tramas construídas pelos Xukuru do Ororubá, ao longo desses séculos de habitação no território, expulsão no sentido da desterritorialização, migração, retorno, retomadas para a reocupação (reterritorialização) física dos lugares. O território “riscado no solo” pelos Xukuru do Ororubá é para além dos 27.555 demarcados e homologados juridicamente. Se constitui num complexo de relações sociais, vivências que se misturam à cosmologia Xukuru do Ororubá de modo indissociável. O terreiro sagrado da Aldeia Pedra d’Água, o mais importante de todos os terreiros, como mencionado acima, é espaço sagrado para todos os Xukuru do Ororubá, pela importância histórica e por ser atualmente onde ocorre anualmente a cerimônia de abertura das Assembleias Xukuru do Ororubá, no mês de maio.

A mobilidade também está presente nas andanças dos indígenas, seja nas longas caminhadas para conhecer e se “espalhar” pelo território ancestral, se deslocar de um ponto a outro dos 27.555 ha, seja nas caminhadas que fazem parte de alguns eventos do calendário anual. Na Busca da Lenha, ritual realizado anualmente no dia 23 de junho, os caminhantes saem da Aldeia Couro d’Antas, depois de um café quentinho, com tapioca, beju, sanduiches, às 4h da madrugada sob neblina e muito frio e caminham até a Aldeia Vila de Cimbres, para realizar a abertura religiosa dos festejos pelo dia de São João (Caô)⁵² na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas (Mãe Tamain para os indígenas). No início da tarde, indígenas, a população local, estudantes, pesquisadores e outros devotos, saem em direção a uma mata próxima, local previamente preparado com as toras de lenha já cortadas, que devem ser “buscadas” para montar uma enorme fogueira à frente da Igreja. (Figuras 25 e 26)

Figura 25 – Caminhada da Aldeia Couro d’Antas à Aldeia da Vila de Cimbres para cerimônia de abertura do São João na Igreja de Nossa Senhora das Montanhas.



Fonte – Acervo da autora, junho/2017.

⁵² No culto a 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 chamam-no “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. (SILVA, s.d. p. 4)

Figura 26 – Indígenas caminham com a lenha recolhida durante a festividade da “Busca da Lenha” para formar a fogueira de São João (Caô) em frente à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, na Aldeia da Vila de Cimbres.



Fonte – Acervo da autora, junho/2017.

Há muitas menções ao território sagrado pelos Xukuru do Ororubá para se referir aos lugares que foram ao longo dos séculos, sendo sacralizados, pelos indígenas, conferindo-lhes identidade (ver barretina na figura 28), reforçada entre outras coisas pela religião. Conforme Fialho, (2011), o espaço sagrado possibilita que os Xukuru do Ororubá criem uma “(...) suposta homogeneidade e, assim, ‘fundam o mundo’ em que vivem; determinando o ‘nosso mundo’; o ‘nosso território’ foi criado de novo, **consagrado** (FIALHO, 2011, p. 65, grifo meu).

A autora destacou os pontos do território, citando o que aparece na dissertação de mestrado de Rita Neves (1999), ao descrever detalhadamente alguns dos espaços sagrados dos indígenas: as lajes, lajedos ou pedras.

- a. **Pedra do Dinheiro** – Situada na Aldeia Cajueiro. Esta pedra parece estar solta, embora apoiada em cima de três pedras minúsculas; houve tentativas de dinamitá-la para ver se deslizava. Tentativa vã. A Pedra do Dinheiro continuou imóvel;

- b. **Pedra do Conselho** ou Laje do Conselho. De formato liso e achatado, nessa enorme laje ocorre um dos momentos mais importantes da Festa de São João onde somente indígenas dançam o Toré à meia noite;
- c. **Laje do Petreká**. Nela se realizavam rituais. Com a expansão da Vila de Cimbres, uma parte foi tomada pelas casas, por isso caiu em desuso;
- d. **Laje do Crajeú**. Localizada na entrada da Vila de Cimbres. Era onde antigamente os indígenas chegados de uma longa caminhada a pé, descansavam antes de iniciar o Toré. (FIALHO, 2011, p. 65-67).

O território sagrado tem o ancoramento na Natureza sagrada. Em sua tese de doutoramento, Rita Neves (2005), ao se referir à Natureza Sagrada: sinais e formas, destacou:

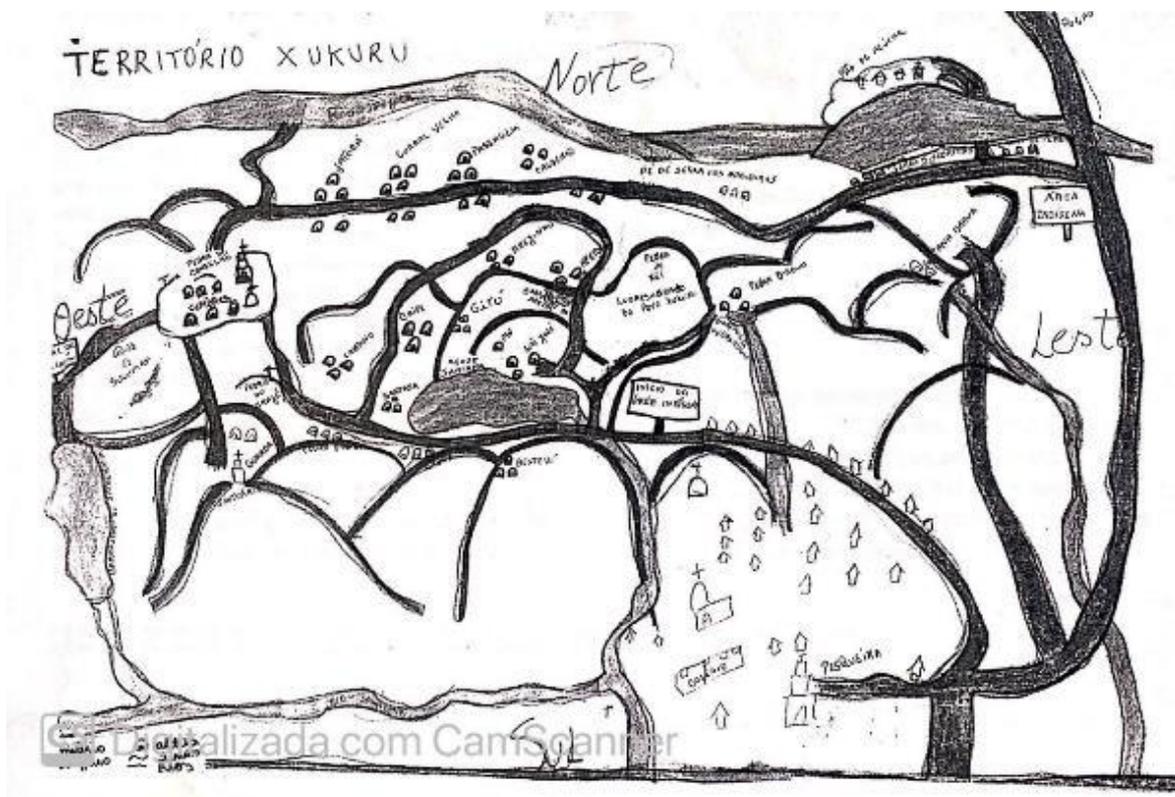
A crença na *natureza sagrada* faz com que os Xukuru realizem rituais - chamados de pajelança - nas matas, nos lajedos e nos olhos d'água, por considerarem esses locais o espaço onde os caboclos e Encantados estão naturalmente presentes. (NEVES, 2005, p. 114-115)

E seguiu adiante, citando os lajedos e as pedras – como fez em sua dissertação - onde os indígenas realizam cultos e rituais, qualificando-os de aspectos litolátricos (de litolatria - culto ou adoração da pedra); às pedras e lajes mencionadas acima, acrescentando:

- e. **Pedra do Rei**. Também conhecida como Pedra do Reino. Pedra de tamanho extraordinário, localizada no alto da Serra do Ororubá, na Aldeia Pedra d'água. “No alto da Pedra do Rei, há um altar onde os Xukuru recebem os *Encantados e caboclos da mata*.” (NEVES, 2005, p. 118).

Importante destacar que a noção de território para os indígenas está também marcada pelos pontos considerados sagrados. Vejamos, no Projeto Político Pedagógico das Escolas (2005), onde há um mapa desenhado pelos estudantes indígenas com a identificação dos pontos cardeais, das aldeias e das estradas internas ao território. (Figura 27)

Figura 27 – Mapa do território Xukuru do Ororubá



Fonte: Povo Xukuru do Ororubá, 2005.

Importante notar que os/as estudantes ao retratarem o território, elegeram alguns pontos importantes: A Pedra do Rei – com a anotação de “lugar sagrado do Povo Xukuru”, a Pedra do Conselho, o Açude Santana (Aldeia Santana), lugares de importância religiosa, sociocultural, política e ambiental para os indígenas.

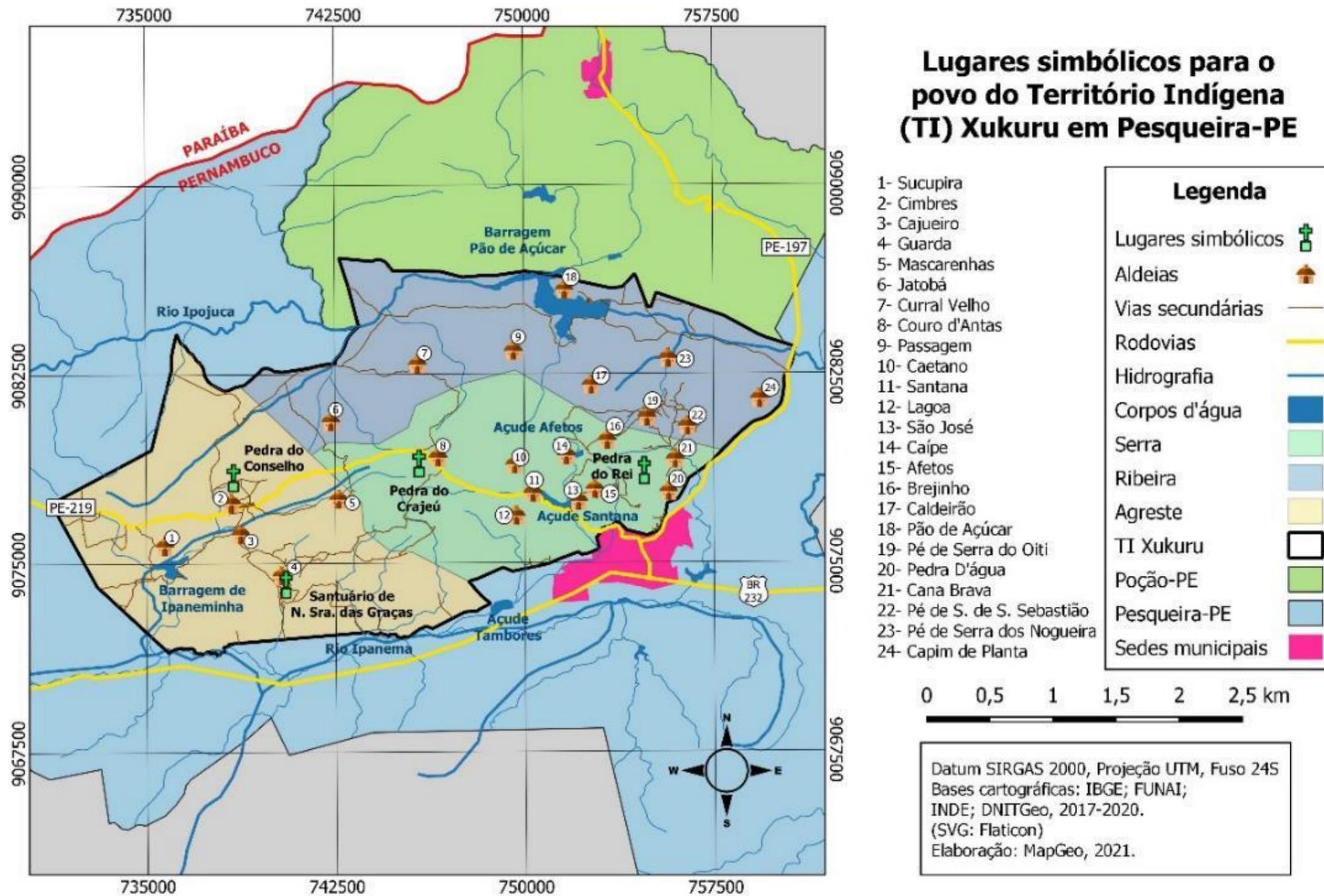
O mapa a seguir (Figura 29), apresenta alguns dos lugares sagrados apontados no desenho contido no PPP e os localiza em relação às aldeias.

Figura 28 – Barretina, um dos sinais identitários dos Xukuru do Ororubá



Fonte – Concepção da autora; desenho Joanna Oj, 2021.

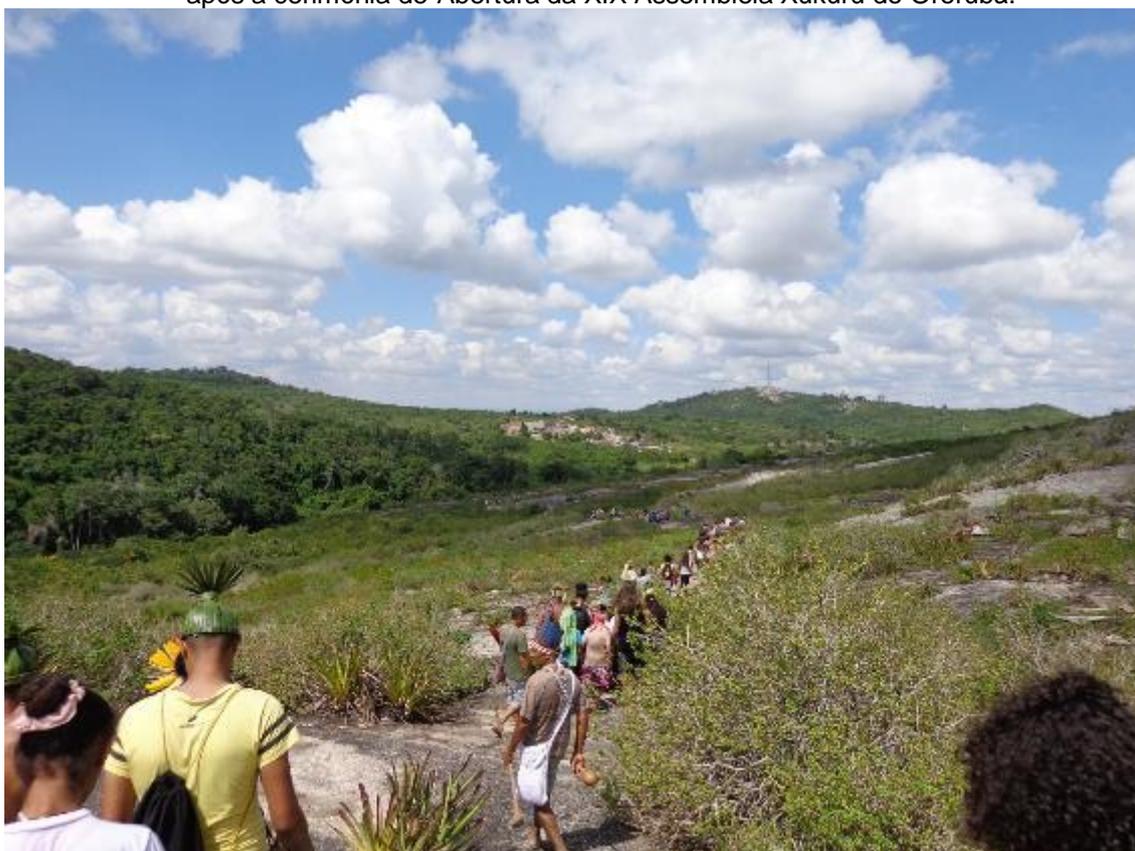
Figura 29 – Mapa com os lugares simbólicos dos Xukuru do Ororubá e a localização das aldeias.



Fonte – Concepção e Organização da autora; Elaboração, MapGeo, 2021.

O território, através de vários aspectos da Natureza, mitos e ritos realizados no cotidiano, se faz sagrado pelos Xukuru do Ororubá desde sempre. É no culto às pedras, lajes, mas também aos rios, riachos, árvores e nascentes onde se encontram os Encantados de Luz, que se vivencia a cosmologia Xukuru do Ororubá, seja nas aldeias, nos terreiros e no caminhar pelas trilhas, montes e lajedos. (Figura 30)

Figura 30 – Caminhada a partir do Terreiro Sagrado da Aldeia Pedra d'Água após a cerimônia de Abertura da XIX Assembleia Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora, maio/2019.

Mas também guarda uma noção de fixidez e de mobilidade. Foram várias as caminhadas pelo território, pelas estradas e matas na Serra do Ororubá à procura de lugares onde se estabelecer, lugares para realizar as retomadas, lugares para realizar o Toré, lugares para plantar e resistir às investidas dos fazendeiros e grileiros. O processo de delimitação do extenso território de 27.555 ha, exigiu um profundo conhecimento e muita disposição para caminhar. Por isso que a territorialidade Xukuru do Ororubá também pode ser complementada pelo que citou Bonnemaïson: “A territorialidade se situa na junção dessas duas atitudes; ela engloba simultaneamente aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade – dito de outra maneira, os itinerários e os lugares. (BONNEMAISON, 2002, p. 99).

Dessa forma, segundo esse autor, a territorialidade é relação cultural que o grupo mantém com uma trama construída pelos lugares e itinerários que são seu território. É importante ressaltar que para alguns grupos, etnias, povos tradicionais, a noção de fronteira é praticamente inexistente.

Lembro que, em conversas informais com indivíduos Pankararu, povo indígena habitante da região do Sertão de Itaparica-PE, quando lhes perguntei sobre em qual ou quais municípios estava localizado seu território, obtive como resposta que para este povo, não lhes interessava em quais municípios formalmente delimitados pelo Estado se localiza o território. Que quando os ancestrais habitavam no local, não existiam tais limites e divisões administrativas, embora sejam conformados a uma escala municipal pelo Estado, o território ancestral não tem fronteiras ou limites estabelecidos, sem que isso signifique que estes povos não tenham um território. Portanto, os indígenas, assim como outros denominados povos tradicionais, podem instrumentalizar os recortes e escalas oficiais, dependendo dos sujeitos envolvidos em demandas e necessidades, como nas relações com prefeituras municipais, postos da FUNAI ou equipamentos de saúde e de educação. Esta noção tão óbvia sobre o território, limites e escalas, que também é compartilhada pelos Xukuru do Ororubá, remete a Raffestain (1993), quando este escreveu:

Falar de território é fazer uma referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com a porção do espaço. Ação desse grupo, gera de imediato, a delimitação. (RAFFESTAIN, 1993, p. 153)

Pois, delimitar um território, significa necessariamente “manifestar um poder numa área precisa.” (Ibidem) O que se adequa às invasões realizadas pelos fazendeiros nas terras dos Xukuru do Ororubá e aos próprios indígenas.

Ao se relacionarem com os territórios não indígenas, pode-se inferir que os Xukuru do Ororubá praticam uma multiterritorialidade. Como o antropólogo Carlos Zambrano (2001), tendo como referência seu país, Colômbia e a realidade sociopolítica e cultural, explicitou a multiplicidade dos territórios e as lutas pelos diferentes atores sociais e instituições e as visões também múltiplas:

En el ámbito político, la pertenencia genera el sentido de dominio sobre un lugar, sentido que estimula la aparición de formas de autoridad y tributación sobre el espacio, configurando la real perspectiva territorial: percepciones de actores diversos, generalmente ajenos a los contornos territoriales locales

(Estado, guerrillas, ONGs etc.) que insertan sus visiones confrontando las de los lugareños (organización social, formas de parentesco, uso del espacio etc.) que deben luchar por la hegemonía de un modo particular de ejercer legítimamente el dominio o concertar él próprio con los pautas de dominación intervinientes que les son ajenas. La propiedad de la tierra como fundamento del território es desplazada por la noción de soberanía que es acción de dominio sobre el espacio de pertinencia, real o imaginado. (ZAMBRANO, 2001, p. 17)⁵³

Ou seja, o território é lugar de disputa de vários sujeitos políticos que querem exercer o domínio. O caso dos Xukuru do Ororubá é exemplar nesse sentido das disputas pelo território, eivada pelos interesses diversos e contrários que marcaram as lutas contra os fazendeiros e posseiros invasores na Serra do Ororubá, cujo objetivo era unicamente a criação de gado e depois a produção em larga escala de frutas para a agroindústria, em contraposição aos indígenas que desejavam retomar as terras para realizar ritos e cultuar as divindades, ter o direito à moradia e à produção de alimentos para a reprodução social.

Ainda sobre a noção de multiterritorialidade, Rogério Haesbaert, (1994, 2004, 2007), citou em textos e livros, os conceitos de territórios plurais e pluralidade de territórios de Zambrano, (2001), citado acima, que os propôs com a necessidade de compreender a multiplicidade de conflitos presentes nos territórios plurais, onde se encontram vários aspectos que compõem a “conflitividade espacial” (UNED; ZAMBRANO, 2016).

O geógrafo Haesbaert ampliou a discussão e propugna que a desterritorialização é um “mito”, pois que sempre que há um movimento de (des)territorialização há na sequência um movimento de (re)territorialização. Não há desterritorialização sem uma reterritorialização, já que os seres humanos são “animais territorialistas”:

O que existe, de fato, é um movimento complexo de territorialização, que inclui a vivência comcomitante de diversos territórios – configurando uma multiterritorialidade, ou mesmo a construção de uma territorialização no e pelo movimento (HAESBAERT, 2004a). Por outro lado, é na dimensão mais propriamente social da desterritorialização, tão pouco enfatizada, que o termo teria melhor aplicação, pois quem de fato perde o “controle” e/ou a “segurança” sobre/em seus territórios são os mais destituídos, aqueles que se

⁵³ No âmbito político, o pertencimento gera o sentido de domínio sobre um lugar, sentido que estimula o aparecimento de formas de autoridade e tributação sobre o espaço, configurando a real perspectiva territorial: percepções de atores diversos (Estado, guerrilha, ONGS etc.) que inserem suas visões, confronto às dos habitantes locais (organização social, formas de parentesco, uso do espaço etc.) que devem lutar pela hegemonia de um modo particular de exercer legítimamente o domínio ou concertar ele próprio com as pautas de dominação intervinientes que lhes são alheias. A propriedade da terra como fundamento do território, é deslocada pela noção de soberania que é ação de domínio sobre o espaço de pertencimento, real ou imaginado. (Tradução livre)

encontram mais “desterritorializados” ou em termos mais rigorosos, mais precariamente territorializados. (HAESBAERT, 2007, p. 20)

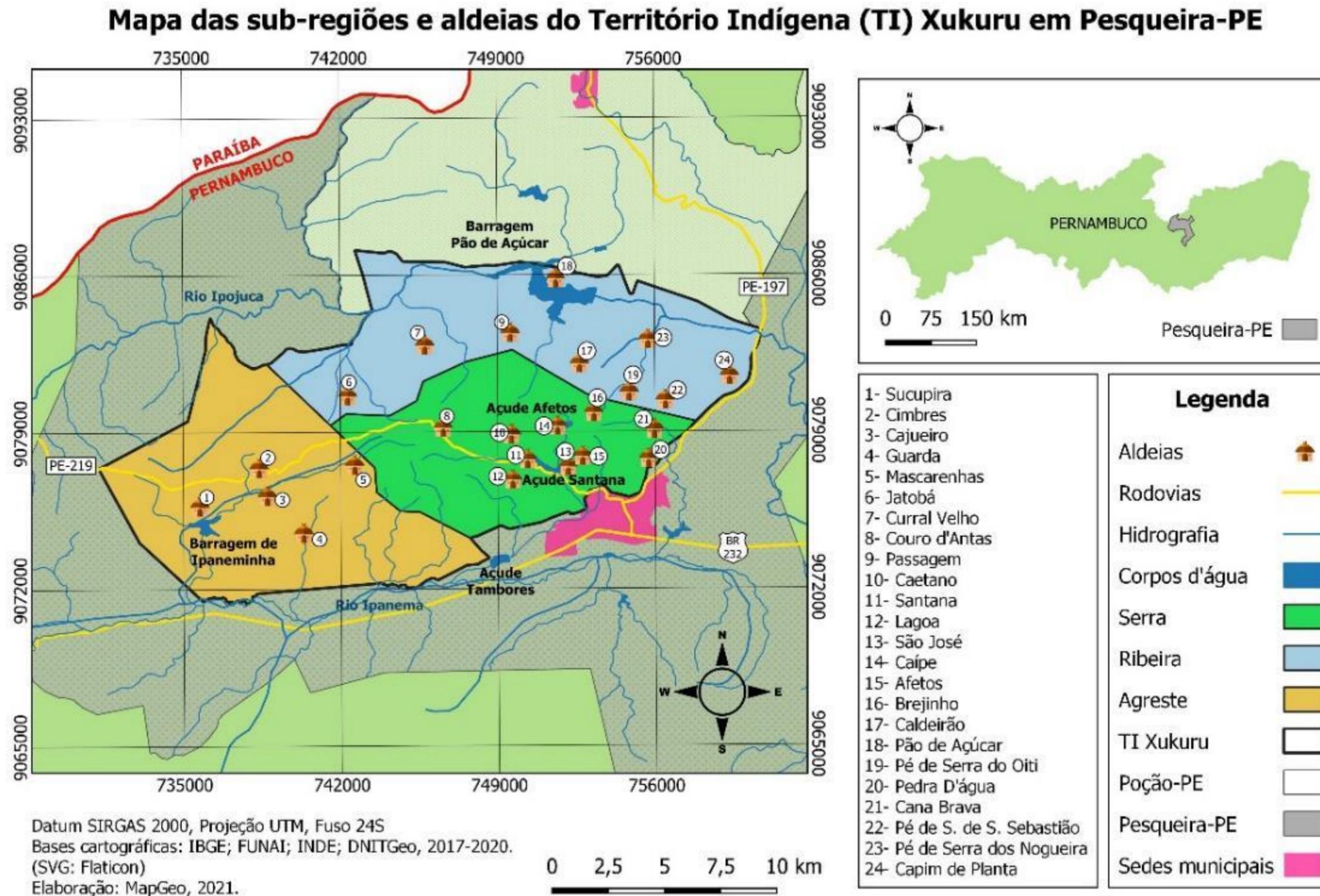
A motivação inicial para essa discussão acima sobre multiterritorialidade foi o exemplo dos indígenas Pankararu, porém a situação de “precariamente territorializados” aplica-se a muitos povos e as chamadas comunidades tradicionais (indígenas, quebradeiras de coco babaçu, extrativistas, ribeirinhos, comunidades de fundo de pasto, etc.) constantemente ameaçadas, vivendo em territórios originários e diariamente ameaçados por inúmeros grupos empresariais, com interesses em exploração das terras férteis, ricas em minérios e árvores nativas, ao longo dos últimos cinco séculos, mantidas sob a proteção desses povos, como mencionei em vários trechos desse texto.

Os indígenas Xukuru do Ororubá vivenciaram a multiterritorialidade em suas terras originárias, até lograrem, após muitas lutas, tendo o território demarcado e homologado juridicamente, em 2001. Terra, conquistada, os indígenas provavelmente a conheciam como nenhum outro habitante. Aparentemente por isso, necessitaram e conseguiram processar uma subdivisão fisiográfica do território. Não encontrei na literatura consultada, uma referência anterior sobre essa subdivisão no ambiente natural.

3.4 As subdivisões do território Xukuru Ororubá e a caracterização

Numa primeira aproximação, constata-se que os indígenas afirmam três grandes divisões do ambiente natural em seu território: Ribeira, Agreste e Serra (Figura 31). Irei denominar a seguir, cada um desses espaços, ora de sub-região, ora de subespaços, ora de ambientes naturais. Todos, a meu ver, são compatíveis com a divisão estabelecida, a depender da abordagem. Os Xukuru do Ororubá as denominam de regiões ou de áreas.

Figura 31 - Mapa com as divisões e aldeias. Na cor amarela, sub-região Agreste; na cor azul, a Ribeira; na cor verde, a Serra.



Fonte – Organização da autora, a partir de Associação Comunitária dos Indígenas Xukuru do Ororubá. Elaboração, MapGeo, 2021.

Destaco que essa sub-regionalização ocorreu, muito provavelmente, a partir da leitura das características ambientais do território realizada pelos indígenas, a partir do seu prodigioso conhecimento do ambiente natural. Além disso, é comumente presente na literatura, que os indígenas incansavelmente, estudam e pesquisam – observam e classificam –, plantas e animais necessários à existência (RIBEIRO, 1987, PEDROZA, 2014, CUNHA, 2019). Embora possamos considerar que as denominações Serra, Ribeira e Agreste, sejam classificações encontradas comumente em outros contextos no Nordeste Semiárido, que pode ter sido incorporada pelos indígenas Xukuru do Ororubá.

No PPP Xukuru (2005), há a seguinte explicação para essa sub-regionalização: “Para administrar melhor o espaço territorial, desenvolvendo políticas mais adequadas à nossa realidade, dividimos o território, segundo o tipo de solo e de vegetação, em três áreas: ribeira, agreste e serra”. (Povo Xukuru do Ororubá, 2005, p. 4). A seguir, relatei a partir de várias fontes de pesquisa e minhas observações de campo, alguns aspectos que caracterizam as três sub-regiões do território.

Na sub-região da Ribeira, existem nove aldeias localizadas às margens do Rio Ipojuca e caracteriza-se, do ponto de vista da ocupação do solo, por uma atividade mais intensa de agricultura, com aspectos fisiográficos próprios da Caatinga.

No segundo ambiente, a Serra, existem dez aldeias e, assim como na região da Ribeira, há uma prática notável de agricultura diretamente influenciada pelas dinâmicas do microclima de brejo de altitude. Esta é também é a região mais próxima da sede municipal de Pesqueira.

A região do Agreste, a mais seca do território Xukuru do Ororubá, está em área de transição entre a Caatinga e o brejo de altitude e possui cinco aldeias. A atividade principal é a criação de gado, aliada à lavoura de sequeiro para subsistência de diversas famílias. As informações acima foram obtidas através de pesquisa direta da autora, como também no estudo de Lima (2013).

Como complemento, em tese de doutoramento de André Araújo (2019), cujas fontes foram tanto em documentos produzidos a partir da Assembleia Xukuru do Ororubá em 2004, como em entrevistas com a Equipe Jupago Kreká, obtive as informações a seguir contribuem na compreensão das atividades agrícolas praticadas:

(a) Região Ribeira

Sobre a região Ribeira, ficou registrado que havia produção de diversos alimentos, tanto os vinculados às áreas de sequeiro assim como as de irrigação e a pecuária, tais como: feijão, milho, fava, melancia, jerimum, algodão, mamona, beterraba, tomate, cenoura, repolho, leite, carne, mandioca, couve-flor, alface, coentro e cebolinha.

No que se refere à forma como se produz, foi apontado como mais problemático o uso de agrotóxicos, bastante presente nesta região à época, e o plantio “nas ladeiras” sem a utilização de curvas de nível causando erosão.

(b) Região Agreste

Sobre a região Agreste, ficou registrado como resultado dos trabalhos em grupo a existência de uma diversidade de alimentos, embora houvesse uma considerável importância da pecuária para essa região. Dos cultivos existentes foram relacionados: milho, feijão, fava, mandioca, melancia, jerimum, guandu, batata-doce, maxixe, mamão, banana, cana e abacate.

No que se refere à forma como se produz, foi apontado que não há empregados, só “ajuda da própria família” e, majoritariamente, não se utiliza insumos químicos na lavoura. Nos poucos casos em que são utilizados, são para o combate às pragas no cultivo de hortaliças como pimentões, cenouras, beterraba, quiabo, e couve etc.

(c) Região Serra

No registro dos resultados do grupo de trabalho na região Serra, os cultivos presentes à época foram classificados em subconjuntos, que refletem subsistemas dos agroecossistemas encontrados até a atualidade na região.

(i) Hortaliças: coentro, cebolinha, alface, pimentão, cenoura, beterraba, tomate, couve, chuchu, repolho, pepino. (ii) Fruticultura: banana, mamão, maracujá, caju, goiaba, acerola, graviola, manga, jaca, abacate, jambo. (iii) Cultura de subsistência (ou roçado de sequeiro): macaxeira, feijão, milho, mandioca, café, fava, guandu, jerimum, batata-doce. (iv) Floricultura: margarida, copo de leite, carinho de mãe, salsa, angélica.

No que se refere à forma como se produz, foi apontada a importância tanto das plantações temporárias como as irrigadas. Os agricultores “nem sempre colocam empregados, a família que trabalha unida na lavoura”. Registrou-se a utilização de adubos naturais e o uso residual (por algumas poucas famílias) de agrotóxicos em determinados cultivos como o tomate, repolho, couve e alface.

Corroborando com o já relatado, essas anotações constantes em documento produzido a partir de trabalho de grupo realizado durante a Assembleia Xukuru do Ororubá em 2004, percebeu-se que a região da Ribeira continua sendo a região de produção agrícola combinando a produção de sequeiro com o uso da irrigação. As aldeias localizadas nessa região, se beneficiam um pouco da proximidade da ribeira do Rio Ipojuca. Essa região convive com os cultivos com a utilização de agrotóxicos, assim como com formas convencionais que não contribuem com a conservação do solo, como o cultivo “ladeira abaixo”. Quanto à região Agreste, considerada a mais seca no território, no relato não apareceu a criação de gado mencionada, porém é citado o cultivo do feijão guandu, lavoura pouco comercial para o mercado convencional e utilizada historicamente pelos indígenas como alimentação. A sub-região Serra, a que tem um quantitativo pujante de culturas agrícolas, foi a única descrita por Araújo (2019), com a classificação em subsistemas, como também o

cultivo de feijão guandu. Sobre essa variedade de feijão, em várias entrevistas que realizei foi citada como uma variedade ancestral, identificada como dos “cabocos velhos”, o que é compreendido como um sinal de identidade indígena Xukuru do Ororubá, como veremos mais adiante.

As entrevistas para alcançar os objetivos desse estudo, foram realizadas com indígenas habitantes na sub-região Serra, por ser nesse subespaço onde se encontravam o maior número de agricultores/as indígenas dedicados à chamada agricultura tradicional Xukuru do Ororubá ou de base ecológica, ou ainda que estão envolvidos na dinâmica organizativa dos encontros específicos sobre agricultura que ocorrem durante o ano.

Conforme entrevista com o agrônomo Xukuru do Ororubá, Iran Neves Ordônio, em momento de discussão sobre que sub-região eu deveria pesquisar, a agricultura na região Ribeira está “envurtada”, escondida, ou seja, existe, porém de forma ainda não desvendada. O entrevistado lembrou, adicionando um importante componente, que foi exatamente nessa região onde houve mais contato com os colonizadores, principalmente os portugueses:

Mas existe muita coisa lá. Acho que o conhecimento da Ribeira em termos de roça de sequeiro é extraordinário. Só que o pessoal tá escondido. E pra encontrar é bronca. É. Porque prevalece ali a agricultura que agora não tá, lá também acabou porque não tem mais água, né? Essas pessoas ficam trabalhando pra o cara do veneno, do monocultivo. (Entrevista com Iran Neves Ordônio, agosto de 2019)

Na sub-região Ribeira, cortada em sua extensão pelo Rio Ipojuca e onde se localiza a Barragem Pão de Açúcar, se convive com escassez de chuvas, mesmo considerando que não estejamos no período mais crítico recente em termos de pluviosidade no município⁵⁴. No mês de março de 2019, ocorreu uma maior concentração em todo o ano, com volume de chuvas apurado pela Agência Pernambucana de Águas e Clima (APAC), (144,1mm) correspondendo a menos da metade do que choveu em 2020 no mesmo mês (344,6mm). Já em abril de 2019, choveu apenas 18,6mm, apontando para uma situação de muita escassez, o que pode ter contribuído significativamente para a diminuição de volume na Barragem Pão de Açúcar e no Rio Ipojuca.

⁵⁴Recentemente, entre 2012 e 2017, o Nordeste enfrentou o período mais crítico de estiagem já registrado no Brasil segundo o Instituto Nacional de Meteorologia (INMET). Para saber mais: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2018/03/03/seca-de-2012-a-2017-no-semiarido-foi-a-mais-longa-da-historia.htm>. Acesso em: 23 fev. 2021.

O Ipojuca, importante corpo hídrico para toda a região agrestina, como também para a Serra do Ororubá, foi assim localizado no território Xukuru do Ororubá pelos autores do texto (no prelo) “O Ipojuca, um rio na História no Semiárido brasileiro: caminhos de águas, de terra e de ferro”:

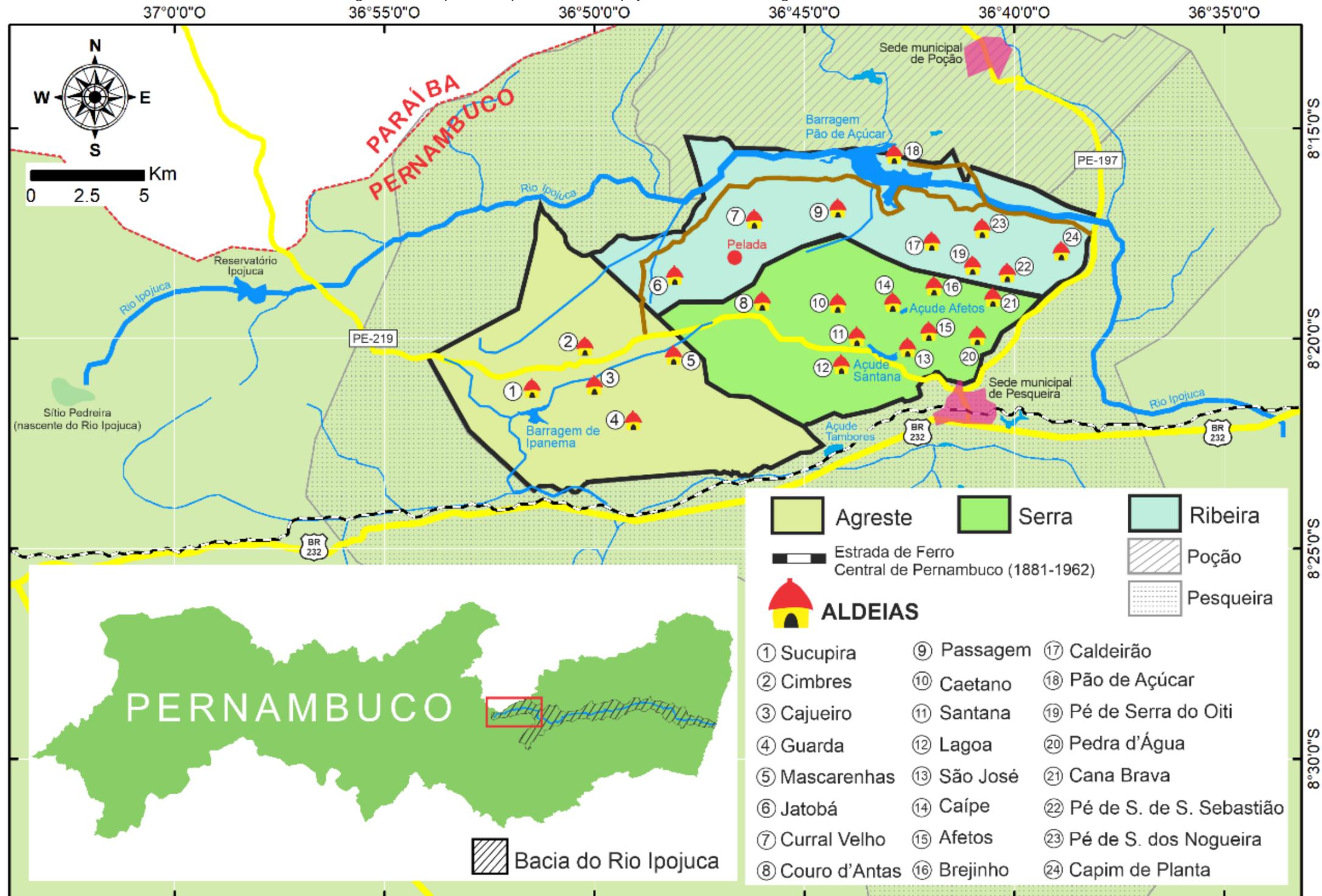
Das nascentes na Serra do Pau d’Arco após percorrer a zona rural de Arcoverde, o rio Ipojuca adentra no território indígena Xukuru do Ororubá (Pesqueira/Poção) na Aldeia Curral Velho, realizando um percurso com mais de 17 km até a Aldeia Capim de Planta. Seguindo para as povoações Sete Barracas e Caldeirão, localizadas fora do território indígena. Neste, o intermitente rio Ipojuca forma a Barragem Pão de Açúcar, ao lado da Aldeia com o mesmo nome, um distrito/povoação rural do vizinho município de Poção (PE). (SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021, p. 15)

Os autores tipificaram as três sub-regiões, corroborando as descrições acima:

O território Xukuru do Ororubá é constituído por 24 aldeias e os indígenas nomeiam a área demarcada em três regiões: a Serra, área mais povoada e próxima da zona urbana de Pesqueira. Nessa região está localizado o Brejo de São José, assim chamado pela quantidade de fontes d’água na maior parte do tempo perenes; o Agreste, região mais seca, com maior altitude e predomínio de solo pedregoso, onde em 1669 foi fundado por missionários o Aldeamento de Cimbres para catequização dos índios; a Ribeira, região extensa, enfrentando longas estiagens e secas periódicas, cortada pelo rio Ipojuca e se estende até próxima à fronteira com a Paraíba. Essa região é também chamada a “Ribeira do Ipojuca” e as aldeias estão localizadas próximas ao longo do percurso do rio (SILVA, 2017). (SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021, p. 16)

O que se pode ser constatado no mapa a seguir (Figura 32), com destaque para os corpos hídricos (rios e açudes) cortando o território indígena.

Figura 32 – Mapa com o percurso do rio Ipojuca no Território Indígena dos Xukuru do Ororubá.



Fonte – SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021.

Os açudes Santana, (Aldeia Santana – região Serra); Açude Afetos (Aldeia Afetos) e as Barragens de Pão de Açúcar (Aldeia Pão de Açúcar) e Ipanema (Aldeia Sucupira), são importantes reservas de água para os indígenas e para a própria cidade de Pesqueira. No entanto, com o período de estiagem prolongada que atingiu a região Nordeste entre 2012-2017, os volumes diminuíram em grandes proporções. Para efeito de ilustração, a seguir imagens do Açude Santana em vários períodos a partir de 2011:

Figura 33 – Açude Santana, Aldeia Santana, sub-região Serra, em fevereiro de 2011, quando conheci o território Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora, 2011.

Figura 34 – Açude Santana, na margem ao lado da Aldeia São José, sub-região Serra, em maio de 2017, quase ao final do período de estiagem.



Fonte – Acervo da autora, maio/2017.

Figura 35 - Açude Santana, com o nível um pouco mais alto, em outubro de 2017, visto a partir da Aldeia São José. Observar que em maio, normalmente mês de chuvas na região, o Açude estava totalmente seco. Era o final do período de estiagem na Região Nordeste.



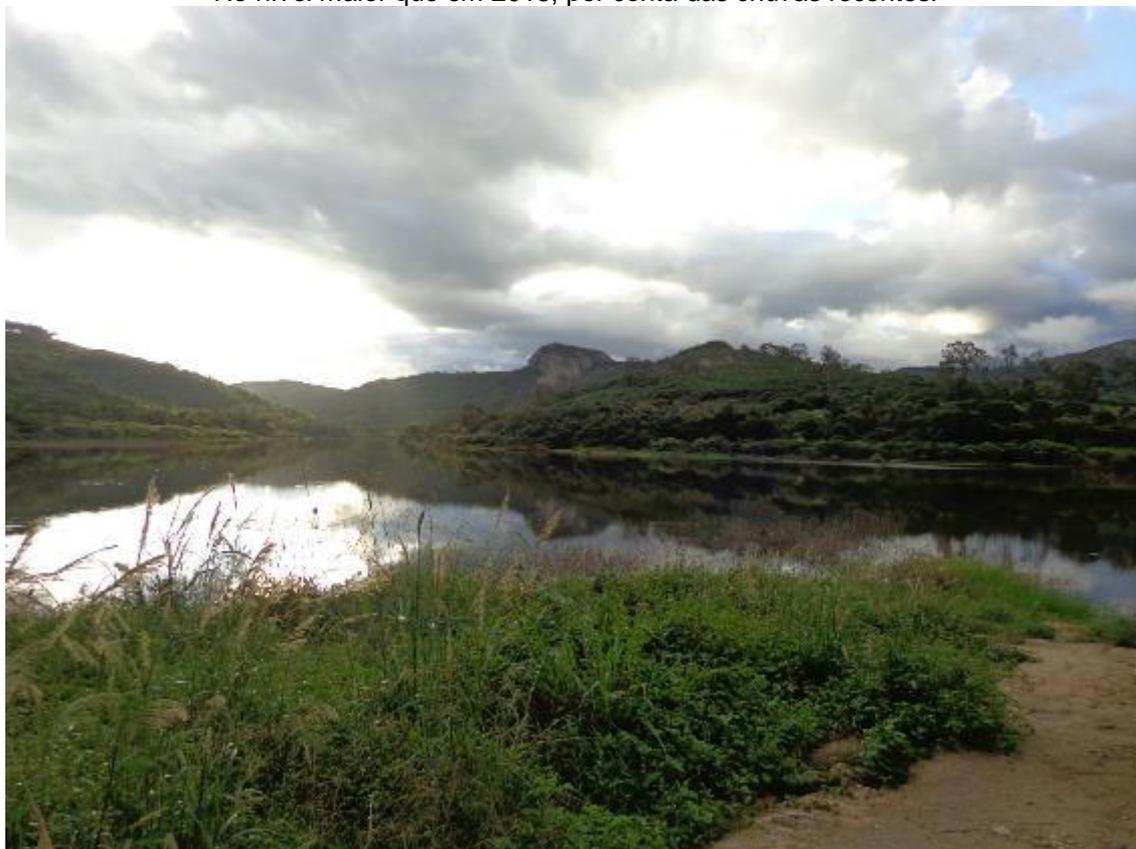
Fonte – Acervo da autora, outubro/2017

Figura 36 – Açude Santana visto a partir da Aldeia São José em maio de 2018. Manteve o nível de outubro de 2017, porém não estava no volume máximo como em 2011. (Figura 33)



Fonte - Acervo da autora, maio/2018.

Figura 37 – Açude Santana, visto da Aldeia São José, maio de 2021.
No nível maior que em 2018, por conta das chuvas recentes.



Fonte – Acervo da autora, maio/2021.

É importante destacar que o Açude Santana, além de abastecer as aldeias próximas no território indígena, ainda abastecia a cidade de Pesqueira, como também acumula a Barragem de Pão de Açúcar, construída em 1986/1987, que além de abastecer a cidade de Pesqueira, também tinha como objetivos, a pesca, a irrigação, o abastecimento local e das agroindústrias. (SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021)

O acesso à água o ano todo proveniente da represa, também possibilitou ao longo das margens do rio Ipojuca o cultivo de verduras, legumes e hortaliças em geral e em grandes plantios como o de tomates, com intenso uso de agrotóxicos contaminando o rio, o ambiente e as pessoas. (SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021, p. 17)

Ou seja, as várias reservas hídricas no território Xukuru do Ororubá, além do abastecimento local que, ao longo dos anos supriu as necessidades das unidades de agroindústria quando estas funcionavam na cidade, também abastecia a população pesqueiraense como ainda ocorria, quando os reservatórios contêm águas suficientes.

**4 “NA MATA TEM CIÊNCIA, EU VOU
MANDAR CHAMAR. MESTRE REI
DO ORORUBÁ E O CACIQUE DE
ALENCAR”**



4.1 A sagrada e afetuosa relação dos indígenas com a Natureza

Os indígenas mantêm uma relação específica, orgânica, pode-se dizer afetuosa com a Natureza, como comprova a vasta literatura disponível (RIBEIRO, 1987; RIBEIRO, 2017; DIEGUES *et al*, 2000; KOPENAWA & ALBERT, 2015; KRENAK, 2019; CASTRO, 2019). Irei me reportar a uma citação feita pela liderança indígena Ailton Krenak em obra recente, coletânea de duas palestras proferidas em Portugal entre 2017-2019, “Ideias para adiar o fim do mundo”, (2019):

No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas, que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. (KRENAK, 2019, p. 18-19)

A citação de Krenak ao mesmo tempo em que inspira, é bastante oportuna nesse contexto de pandemia, provocada pela incidência biológica do Coronavírus, em que a humanidade está imersa, e é chamada, mais do que nunca, a pensar, entre outras coisas, na “pegada” na Natureza e as consequências inevitáveis do estabelecimento de uma relação de exploração, onde não há retorno para um dos lados – no caso, a Natureza.

É notável, no entanto, que as trocas estabelecidas pelos indígenas com os ecossistemas naturais estão eivadas de rituais, símbolos, mitos, lendas, e muitos encantamentos, nos convidando a afirmar que esta relação é sagrada. Mais: a Natureza e o território indígenas são sagrados. São sagradas as matas, as lajes, as pedras, os rios e todos os seres que habitam esses lugares. Essa afirmação parece se aproximar ao que o antropólogo e etnólogo Eduardo Viveiros de Castro definiu em entrevista concedida a Juvenal Savian Filho e Wilker Souza na Revista Cult, como “perspectivismo ameríndio” ou multinaturalismo, uma teoria cosmológica da humanidade:

Tomamos emprestado do vocabulário filosófico esse termo de perspectivismo para qualificar um aspecto marcante de várias, senão de todas, as culturas nativas do Novo Mundo. Trata-se da noção de que o mundo é povoado por um número indefinidamente indeterminado de espécies de seres dotadas de consciência e cultura. Isso está associado à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é uma “roupa” que oculta uma forma interna humanoide, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Até aqui, nada de muito característico: a ideia de que a espécie humana não é um caso à parte dentro da criação, e de que **há mais gente, mais pessoas no céu e na terra do que sonham**

nossas antropologias, é muito difundida entre as culturas tradicionais de todo o planeta. (VIVEIROS DE CASTRO; SAVIAN FILHO; SOUZA, 2010, grifos meus)

Essa definição pode se coadunar com a narrativa do Cacique “Xikão” ao comparar os corpos indígenas com aspectos da Natureza, descrito mais adiante. Semelhante ideia pode ser vista nesse trecho do estudo de Joana Cabral de Oliveira (2016):

Tem-se, pois, uma diversidade de naturezas (dada pela diferença de corpos), percebidas pela unicidade da cultura que está alicerçada em um passado inescapável - quando homens, animais, astros e plantas falavam uma mesma língua e viviam em estado social de troca plena (casavam-se entre si, aprendiam uns com os outros etc.). Passando ao ponto que pretendo tratar – como se desenrola a relação entre roça (koo) e floresta (ka’a) no universo wajãpi – note-se que em uma ontologia onde todos os seres compartilham uma humanidade de fundo, não é de surpreender que todos tenham suas plantações e roçados, afinal a agricultura é um dos emblemas da humanidade. As plantas cultivadas são um atributo de todas as gentes, espalhando-se por esses mundos a fora (Oliveira, 2016, p. 120).⁵⁵

A autora citou ainda as relações estabelecidas entre a floresta e a roça no universo do povo Wajãpi, cujo significado original remete à importância da agricultura para a humanidade.

Mas o que essas reflexões têm a ver com os Xukuru do Ororubá? Ora, ao se comparar com a Natureza, não estão os Xukuru do Ororubá também dizendo que são, eles próprios, a Natureza?

Os inúmeros trabalhos acadêmicos sobre os Xukuru do Ororubá, textos, livros que tive acesso não oferecem essa abordagem ou referências sobre o tema ou alguma correlação entre a Natureza e corpos indígenas, porém a literatura sobre indígenas amazônicos tem inúmeros estudos que abordam esse diálogo, como a obra de Joana Cabral de Oliveira, citado acima.

Um outro pesquisador sobre indígenas na Amazônia, Gilton Mendes dos Santos, no texto “O corpo, o fogo e a roça” (2019), a partir de referências de vários etnógrafos, afirmou, especificamente sobre as plantas e como os indígenas as veem: “As etnografias já chamaram atenção para a importância dos vegetais nos contextos

⁵⁵Para maior aprofundamento dessa abordagem, sugiro leitura sobre o perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo por Eduardo Viveiros de Castro na obra “A inconstância da alma selvagem” (2002)

indígenas, práticos e discursivos: as plantas têm dono, têm chefe, têm duplo, têm alma, intencionalidades, audição e voz”. (SANTOS, 2019, p. 1)

Segundo os estudos do autor, as teorias nativas desvelaram à Etnologia que as noções e práticas sobre corpo, dizem muito sobre os sistemas de relações estabelecidas entre humanos e não humanos. Para alguns povos indígenas amazônicos, a gênese da roça está associada à morte de xamãs, heróis, mulheres mortas por seus maridos, configurando: “[...]extensão da noção de corpo, conforme apresentada [...], como um marcador do discurso nativo”. (SANTOS, 2019, p. 7)

A percepção dos povos originários sobre a Natureza está indissociavelmente vinculada à espiritualidade, por mediações entre um ente e outro, por vezes pouco compreendidas. Mas, para entender como os indígenas expressam essa relação, como tecem esse liame, basta escutá-los, olhos e ouvidos abertos para perceber as sutilezas. Os Xukuru do Ororubá se referem à Natureza, fazendo quase sempre uma relação com a espiritualidade de forma direta e estabelecendo uma relação com o cosmo:

Aqui a gente vem aprendendo que agricultura é sagrada, que agricultura é dos Encantados e que ela é promotora da cultura do encantamento. Ao plantar dentro dessa filosofia, você materializa, você traz o encantamento. A gente tem dois mundos. O mundo físico, material, biológico, e temos o mundo espiritual, que a gente chama de Natureza Espiritual, e o que segura esse mundo é justamente a Natureza viva, verde, em pé. Então é a árvore que segura esse mundo. O mundo espiritual tá aqui e ele fica aqui, mas ao cair uma árvore, ele vai embora atrás de onde tem. É a mesma coisa da gente tá navegando nesse grande oceano e a âncora, que é a árvore, tá segurando o reino. Então, se a gente quer os encantos, se a gente quer o encantamento (não é à toa que a gente tá num Terreiro embaixo de árvore), então a gente tem que preservar a Natureza, cuidar das árvores, porque além de ser morada, é base de sustentação, é a âncora, é o pilar que sustenta os reinados. (Entrevista com Iran Xukuru, outubro/2019)

Esta percepção da Natureza sagrada e da necessidade de preservação, do não derrubar as árvores, âncora dos *jet*⁵⁶ está fortemente eivada pelas relações que os indígenas mantêm com os Encantados, sobretudo através de algumas mulheres e homens, que têm o dom de incorporarem esses espíritos. Iran, junto com mais duas mulheres “descobriu” a localização de um terreiro, o atual denominado Terreiro Sagrado da Mata Boa Vista, na Aldeia Couro d’Antas, presenciou a força dos Encantados que pediram pela preservação das árvores, por agricultura que conserve

⁵⁶Os espíritos dos Encantados de Luz, na língua Xukuru do Ororubá.

a sua morada. Se não, como relatou acima, irão para alhures, onde possam ser ancorados por outras árvores, pela Natureza sagrada. E assim foi realizado. Os pedidos dos Encantados foram atendidos pelos moradores na comunidade da Boa Vista.

Figura 38 – Toré no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, protegido pelas árvores e pelos Encantados, durante o Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá na Aldeia Couro d’Antas



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2020.

Em entrevista, jovem agrônomo e que agora tem se dedicado à chamada agricultura tradicional Xukuru do Ororubá, formou, junto com a companheira e outras famílias, um coletivo denominado Kringó do Ororubá.⁵⁷ Eduardo é morador na Aldeia Caetano e assim me respondeu sobre o que entende por território ancestral, a partir de crenças e experiências:

São as matas, rios e tudo que existe sobre a terra, que para os nossos ancestrais são sagrados, **a terra abençoada para plantar e colher os**

⁵⁷Para o entrevistado, Kringó do Ororubá tem o seguinte significado: “O kringó que na língua indígena significa alimento, surgiu com esse objetivo de possibilitar às pessoas um alimento natural... [...]. O **alimento não só para o corpo, mas também para o espírito.**” (Entrevista por meio eletrônico com Eduardo Gonçalves. Maio/2020, grifos meus)

frutos, para viver, cuidar das famílias. (Entrevista por meio eletrônico com Eduardo Gonçalves, Aldeia Caetano, maio/2020, grifos meus)

Observar que, ao se referir à terra/território sagrado, Eduardo enfatizou que a terra é também para plantar, para o sustento. É uma terra abençoada. Em vários momentos da entrevista, o entrevistado reforça a ideia de que as relações dos indígenas com a terra está fortemente embricada à espiritualidade. Outro entrevistado adentrou mais nessa relação tão peculiar entre os seres humanos e a Natureza e seus entes:

Tem um tempo que é assim: as fruteira que aqueles antigo planta ela vai, vai, vai. Quando eles faz a viagem deles, elas também começa... parece que elas sente, né? começa também a morrer. E cada um... Eu perguntei a uns parente mais antigo aí, eles disseram “é, meu filho, assim ói, tudo que era dos antigo vai de água abaixo. Porque, eles cuidava e a partir que eles faz a viagem eterna deles, essas fruteira também vão, não têm muita resistência pra frente, não.” (Entrevista com Cecílio Feitosa, Aldeia Cana Brava, novembro/2019)

Em princípio, histórias como essas relatadas por Cecílio, uma das referências mais fortes em termos de agricultura ancestral entre os Xukuru do Ororubá, parecem “histórias fantásticas” ou “superstições”, mas é importante lembrar que essa é a cosmogonia dos indígenas. Quase todas os relatos dos Xukuru do Ororubá trazem vinculações com o espiritual, com o místico, com os Encantados, que quase sempre, nos lembram as narrativas, os contos, relatos pelos pais e avós, em rodas de conversa, à noite antes de dormir, o que deixava com medo, mas com muito respeito pelo que se contava. As “histórias fantásticas” muitas vezes envolviam alguém da família, um ancestral, uma vizinha, um conhecido próximo ou distante.

Na narrativa feita por Cecílio, há uma espécie de “relação” entre as fruteiras plantadas e os “antigos”, aqueles mais velhos, ancestrais que, quando fazem a “viagem”, ou seja, se despedem desse plano físico, levam junto um pouco da “vida” das árvores plantadas. São percepções bem distintas das que a denominada ciência ocidental ou os conhecimentos científicos defendem como sendo únicos e referentes a guiar as estratégias de produção e de relações com a Natureza. Os conhecimentos indígenas não estão guiados pela lógica do capital, pela compreensão prevalecendo desde o século XVII com Descartes, separando a mente e a matéria, essencializando esta última, em que:

Otras propiedades, como el color, el sonido, el sabor u olor se consideraron como proyecciones mentales subjetivas y fueron descartadas o excluidas del dominio científico. Los aspectos relacionados a la mente, como los mundos espirituales, los dioses, el alma y las emociones humanas ya no se

consideraron como una parte de la ciencia y fueron dejadas para los sacerdotes. (COMPAS/AGRUCO, 2001, p. 9)⁵⁸

Ou seja, tudo o que era do espectro intangível, seria do domínio das religiões e teriam um *status* diferenciado, obviamente considerado não científico e menos importante do que aqueles mensuráveis e quantificáveis. Somente no século XX, com uma emergência de teorias da Física Quântica, Biologia, Psicologia, Química e mesmo a própria física de Einstein, realizaram essa aproximação da mente e da matéria.

Los nuevos conceptos incluyen las leyes de la termodinámica, la teoría del caos, el mundo como una entidad viviente (Gaia), la sincronicidad (evento A y B ocurren cuando "el tiempo está listo para que ocurra y no necesariamente como una consecuencia de una causa particular"). Estos conceptos nuevos, de hecho, han reunido la "mente" y la "materia" como parte y parcela de una entidad. Estas percepciones científicas hacen, o más bien, restauran el vacío entre el mundo material y el espiritual. (COMPAS/AGRUCO, 2001, p. 9)⁵⁹

A despeito desses conceitos e teorias, que aos poucos passaram a ser estudados, testados em campo, discutidos na academia, as tecnologias e conceitos basilares do pensamento cartesiano continuam sendo disseminados em todos os espaços e validados como os únicos e aceitáveis. Os conhecimentos campesinos, ou conhecimentos tradicionais são vistos e considerados como menores ou nem considerados. Somente têm validade se se enquadram no paradigma dominante cartesiano. Pois que os conhecimentos e percepções sobre a Natureza e dos manejos tradicionais, pelos povos originários, normalmente não estabelecem a separação entre material e imaterial. As visões do mundo espiritual e físico, são percebidas de maneira inseparável; em sua cosmovisão, a Natureza mantém uma relação de reciprocidade com os indígenas. E de afeto. Os ancestrais dos Xukuru do Ororubá são considerados protetores das matas, das águas, das pedras:

[...] porque todos nossos ancestrais ama a floresta, tudo. E não é só as mata, é tudo. São, eram e são até hoje grandes admiradores das pedra, das planta, das nascente, do poder que envolve, da grandeza que existe em nosso meio. Todos eles são muito admiradores dessa fortaleza. (Entrevista com Dona Socorro, Aldeia Lagoa, agosto/ 2019)

⁵⁸ Outras propriedades, como a cor, o som, o sabor ou o odor, foram consideradas como projeções mentais subjetivas ou excluídas do domínio científico. Os aspectos relacionados à mente, como os mundos espirituais, os deuses, a alma e as emoções humanas já não se consideram como parte da ciência e foram deixadas para os sacerdotes. (Tradução livre)

⁵⁹ Os novos conceitos incluem as leis da termodinâmica, a teoria do caos, o mundo como uma entidade viva (Gaia), a sincronicidade (Evento A e B ocorrem quando "o tempo está pronto para que ocorra e não necessariamente como uma consequência de uma causa particular"). Estes novos conceitos de fato reuniram a "mente" e a "matéria" como parte e parcela de uma entidade. Estas percepções científicas fazem, ou melhor, restauram o vazio entre o mundo material e o espiritual. (Tradução livre)

A indígena Dona Socorro na sua narrativa, remeteu ao poder que os indígenas percebem na Natureza, fonte de renovação das energias e fortaleza a quem recorrem em todos os momentos da vida. Seja em momentos de dificuldades, de agradecimentos, de lazer, de oração.

4.2A prática milenar da agricultura, as origens

As relações de harmonia e de respeito ao ambiente natural, a rica diversidade e composição geográfica, que os indígenas cultivam, possibilita afirmar que se estende também para as relações que estes povos originários mantêm com a agricultura, desde que surgiu essa prática milenar de manejo dos ecossistemas naturais. As interações dos humanos com a Natureza na perspectiva de manejo para a produção de alimentos ocorreram há menos de 10.000 anos atrás, com a transição das práticas de coleta, pesca e caça à agricultura, provavelmente no coração da Papuásia-Nova Guiné. No Centro Sul-americano, as origens da agricultura ocorreram nos Andes peruanos ou equatorianos, há mais de 6.000 anos da presente era. Esse fenômeno foi denominado revolução agrícola neolítica (MAZOYER; ROUDART, 2010).

Segundo pesquisas dos autores acima em uma vasta bibliografia, a passagem das práticas de coleta, pesca e caça à agricultura, pelos humanos há cerca de 10.000 anos ocorreu considerando vários fatores, entre os quais a domesticação das plantas tendo como centro de origens, seis grandes regiões no planeta, com a seguinte caracterização sobre os ecossistemas originais:

Tanto nos centros de origem como nas áreas de extensão, as primeiras sociedades de agricultores se encontraram principalmente confrontadas a dois grandes tipos de *ecossistemas originais*: os ecossistemas arborizados mais ou menos fechados, nos quais elas puderam praticar diversas formas de cultivos de derrubada-queimada e acessoriamente a criação de animais. E os ecossistemas herbáceos e abertos, onde, ao contrário, elas desenvolveram amplamente criações pastoris variadas, associadas ou não a alguns cultivos. Essas sociedades também encontraram diversos meios inexploráveis pelos cultivos ou criações, que continuaram virgens ou ocupados pelos caçadores-coletores. (MAZOYER; ROUDART, 2010, p. 100).

Importante perceber a diversidade dos manejos realizados, a partir dos diferentes ambientes naturais, pelas sociedades originárias, utilizando instrumentos em pau e pedra, eram os menos danosos aos ecossistemas, como podemos supor. A relação com a Natureza – tudo ao redor – ocorria a partir das necessidades básicas de alimentação e abrigo, considerando que a pressão exercida sobre a Natureza era

mínima devido à frequência com que ocorria e a quantidade de coletores que a praticavam em uma mesma área. Vejamos o que escreveram Mazoyer & Roudart:

Trata-se de uma explorabilidade que condiciona a densidade máxima da população de caçadores-predadores que esse território pode suportar. Nessas condições, quando a população de um vilarejo de caçadores-predadores sedentários aumenta, a quantidade de recursos disponíveis para cada indivíduo, caçador ou coletor, diminui. (MAZOYER; ROUDART, 2010, p. 107).

Condição para que, forçosamente, haja uma diminuição dos recursos disponíveis para os outros componentes da comunidade. Se a população se expande ao máximo, isto é, no limite máximo de explorabilidade por apenas caça, pesca e coleta do território considerado, significa que o tempo necessário para cada caçador-coletor atuar crescerá vertiginosamente. A estas condicionantes, somam-se as possibilidades de deslocamentos para outros locais de coleta, pesca e caça, a conquista de outros territórios.

Concernente com esse recorrido histórico, os autores registram que por muito tempo defendeu-se a ideia que as primeiras práticas de cultura e de criação, que denominam de *protocultura e protocriação*, identificadas como agricultura neolítica ou revolução neolítica, surgiu a partir de uma “insuficiência dos recursos selvagens”, resultante de um ressecamento do clima, a “teoria do oásis” ou da diminuição da grande caça superexplorada por uma população que era numerosa para a época. Porém estudos mais recentes indicaram uma conjugação de fatores complexos, envolvendo mudanças materiais, socioculturais, combinadas e que se condicionaram ao longo de centenas de anos.

Na região do Oriente Próximo, onde atualmente localizam-se a Síria e a Palestina, os habitantes das vilas praticavam a protocultura e a protocriação, com os utensílios necessários a essas atividades, ao longo do décimo milênio antes de nossa era. E essas práticas eram mais vantajosas que a caça-coleta-pesca.

Desse modo, reunidas há tempos as condições técnicas (utensílios, *savoir-faire*), bem como as condições demográficas (densidade da população) e econômicas (tempo de trabalho), a passagem da predação à agricultura pôde ser operada rapidamente. (MAZOYER; ROUDART, 2010, p. 108).

Os processos de domesticação das plantas e animais, foram ocorrendo aliados às condições socioculturais (organização e regras para cultivos e criações a serem

selecionadas; mudanças na forma das moradias), além da elaboração de estruturas de armazenamento, a introdução da divisão do trabalho e das responsabilidades nas famílias foram fundamentais e possibilitaram aos grupos de habitantes a reprodução e renovação suficientes para garantir os meios necessários à existência. Some-se a isso as línguas maternas neolíticas que exerceram um papel fundamental na socialização dos conhecimentos entre os indivíduos, além de outros aspectos relevantes:

O desenvolvimento da experiência produtiva iria logo refletir-se na linguagem e no pensamento; ajudou a aumentar o vocabulário, aperfeiçoou a estrutura gramatical e estimulou a formação de termos abstratos em extensão cada vez maior. A experiência deu ao homem a capacidade de movimentar-se no meio ambiente, conhecer os hábitos dos animais e as propriedades das plantas, prever com mais segurança a sucessão das estações do ano e efetuar em tempo apropriado as sementeiras, locomover-se orientado pelas estrelas, reter na memória a disposição dos astros no firmamento, traçar roteiros e cartas geográficas elementares, etc. Tudo isso exerceu uma enorme influência na acumulação dos conhecimentos positivos do homem a respeito da natureza e de si próprio. (OHLWEILER, 1987, p. 107)

Dessa forma, as práticas agrícolas e de criação, contribuíram não somente para a reprodução social da humanidade, como também para a experiência evolutiva na história. Quanto aos indígenas ameríndios, herdeiros dessa longa história humana, foram sucessores e deram continuidade às várias práticas e manejos agrícolas e de relação com a Natureza.

Os registros sobre os indígenas na atual Região Nordeste no período colonial são escassos. Por isso me reportarei à literatura produzida por estudiosos, pesquisadores e acadêmicos mais contemporâneos, além de algumas citações de autores do século XX, sobre a agricultura realizada pelos povos originários. Importante lembrar do citado por Sabourin (2009) sobre este tema, considerando a contribuição dos indígenas à agricultura camponesa:

A agricultura indígena se desenvolveu no litoral ou nos vales, ao longo dos rios perenes ou intermitentes. Ela associava as culturas da vazante às margens dos grandes rios, tais como o São Francisco, com a agricultura itinerante de roça e queima; práticas que ainda podemos encontrar quer seja para a cultura da mandioca e do milho (toco) ou do feijão (semeio). A agricultura indígena transmitiu as práticas de consórcio de culturas entre tubérculos (mandioca), cereais (milho) e leguminosas (feijão, favas, etc.)” (SABOURIN, 2009, p.6).

Embora haja controvérsias entre a versão de que houve uma contribuição originalmente indígena, se fora aprendida com os colonizadores ou mesmo se a

agricultura indígena predominou face à caça e a coleta⁶⁰, como veremos mais adiante, as práticas de roça, queima e consorciamento de culturas, como vimos na experiência mesoamericana, com a milpa citada nesse trabalho, foram realizadas efetivamente pelos indígenas e, como afirmou Sabourin acima, a agricultura indígena socializou esses conhecimentos, ao longo de muitos séculos, para os agricultores e agricultoras familiares na atualidade. Podemos inferir, que há uma herança histórica e sociocultural herdada e socializada ao longo dos séculos, a despeito de rupturas provocadas pela colonização e outros eventos ditos “civilizatórios”, ou até mesmo ressignificada, com uma mistura, mas que guardam aspectos de uma ancestralidade centenária.

Autor muito referenciado pelos historiados dos indígenas no Nordeste, o antropólogo norte-americano Willian Hohenthal publicou em 1954, um artigo com algumas notas sobre os Xukuru do Ororubá, destacando as atividades de coleta:

Gathering was important in aboriginal times, but the consumption of wild vegetable produced plays a relatively minor role in present-day Shucurú economy. Wild foodstuffs utilized included fruits of various cacti such a xique-xique (*Pilocereus setosus*), which resembles the Ritahaya of the American Southwest, palma (*Opuntia* sp.), and mandacarú (*Oereus jamaracu* DC.). Other fruits were mangaba (*Hancornia speciosa* Gom.), mocugê (*Couma rigida* M.), araçá (*Psidium variable*), araticúm (*Rollinia exalbida*, or *Anona* sp.), umbú (*Spondias tuberosa*), acajã (*Spondias lutea* L. var. *purpurea*), quixaba (*Pisonia aculeata* L.), tapiá (*Crataeva tapia* L.), and cajú (*Anacardium occidentale* L.). The fruits of certain palms were also consumed, particularly the ouricurí (*Cocos coronata* M.) and catolé (*Attalea oleifera* BR.). The Shucurú ate the small bitter fruits of the jurubeba (*Solanum paniculatum* L.) for stomach disorders, and liked the fruits of a mountain myrtle, the jaboticaba (*Myrciaria jaboticaba* Berg.). Other fruits utilized were sapotí (*Achras sapota* L.), sapucaia (*Lecythis pisonis* Camb.), and a fruit called cabaçu which appears to be genipapo (*Genipa americana*). (HOHENTHAL, 1954, p. 114)⁶¹

⁶⁰ Para SANTOS e SOARES, (2021), em pesquisas com os indígenas na Amazônia e a partir de várias fontes de estudiosos sobre a domesticação de plantas naquela Região e a prática de cultivo (agricultura): “A domesticação é um conceito excludente, por um lado, e hierárquico, por outro. Ela advoga, inexoravelmente, o domínio humano sobre as plantas e a dependência destas daquele. Ela pressupõe, como condição *sine qua non*, a seleção e a propagação de plantas, isto é, a prática de cultivo, como valor, em detrimento das formas de não cultivo. A narrativa sobre a domesticação – e a agricultura como seu apanágio – construiu e ao mesmo tempo relegou a prática da coleta como uma atividade menor, anterior e incompleta.” (SANTOS e SOARES, 2021, p.185)

⁶¹ A coleta era importante nos “tempos aborígenes”, mas o consumo de produtos vegetais silvestres desempenha um papel relativamente secundário na economia atual de Shucurú. Alimentos silvestres utilizados incluem frutas de vários cactos como xique-xique (*Pilocereus setosus*), que se assemelha ao Ritahaya do Sudoeste americano, palma (*Opuntia* sp.) e mandacarú (*Oereus jamaracu* DC.). Outras frutas foram mangaba (*Hancornia speciosa* Gom.), mocugê (*Couma rigida* M.), araçá (*Psidium variable*), araticúm (*Rollinia exalbida*, ou *Anona* sp.), umbú (*Spondias tuberosa*), cajá (*Spondias lutea* L. var. *purpurea*), quixaba (*Pisonia aculeata* L.), tapiá (*Crataeva tapia* L.) e caju (*Anacardium occidentale* L.). As frutas de certas palmeiras também eram consumidas, principalmente o ouricurí (*Cocos coronata* M.) e catolé (*Attalea oleifera* BR.). Os Shucurú comiam os pequenos frutos amargos

A descrição acima considerou um número significativo de frutas, plantas medicinais (jurubeba) e cactáceas, coletadas pelos indígenas e se referiu à atividade de coleta e cultivo, realizadas na década de 1950. Muitas das espécies listadas acima, ainda são encontradas atualmente no território, mesmo que não estejam sob manejo com vistas à alimentação ou comercialização. No texto, o autor não mencionou as origens das espécies, se foram trazidas pelos indígenas nos deslocamentos realizados em pequenas e médias distâncias, mas também para outras regiões geográficas no Brasil, ou se foram introduzidas pelos fazendeiros ou latifundiários invasores terras dos Xukuru do Ororubá. Em meados da década de 1950, havia uma diversidade de plantas relativamente grande, com atividade de coleta para alimentação, ou seja, não eram parte secundária da “economia Xukuru.” Situação que me faz necessariamente destacar os conceitos de memória e patrimônio biocultural. Vejamos, a memória biocultural é:

(...) um conceito embarador no que diz respeito a populações tradicionais, que nos é oferecido por Toledo e Barrera-Bassols, (2008) e que pode ser muito útil para entender os aspectos históricos dessas populações, no que diz respeito inclusive aos modos de produção. Compreender os fundamentos deste conceito nos ajuda a compreender também a importância da memória coletiva das populações tradicionais, (...). Apoiado no fenômeno da diversidade, o autor defende que sua existência só foi possível devido à “permanência de uma memória, individual e coletiva, que conseguiu estender-se pelas diferentes configurações societárias que formaram a espécie humana.” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008, p.15, *apud* ARAÚJO, 2011, p. 65)

Recorro a esse conceito por entender que a citação se coaduna com essa diversidade contida no texto, pois as citadas frutas, hortaliças, as plantas “silvestres” e medicinais, pois são parte de uma diversidade biológica e agrícola que ainda se mantém no povo Xukuru do Ororubá. Mesmo que muitas novas tecnologias e práticas exógenas tenham sido incorporadas ao longo desse século XX e início do século XXI à agricultura indígena Xukuru do Ororubá, muitas práticas se mantiveram ao longo dos anos. Além do que, o Brasil é considerado um dos países megadiversos, juntamente com a Indonésia, Colômbia, Austrália, México, Madagascar, Peru, China Filipinas, Índia, Equador e Venezuela. Uma avaliação baseada na análise comparativa de oito

da jurubeba (*Solanum paniculatum* L.) para distúrbios estomacais e gostavam dos frutos de uma murta da montanha, a jabuticaba (*Myrciaria jabuticaba* Berg.). Outras frutas utilizadas foram sapoti (*Achras sapota* L.), sapucaia (*Lecythis pisonis* Camb.), e uma fruta chamada cabaçú que parece ser genipapo (*Genipa americana*). (Tradução livre, grifos meus; grafia Xukuru mantida conforme original)

grupos biológicos principais: mamíferos, aves, répteis, anfíbios, peixes de água doce, besouros e plantas com flores. Toledo e Barrera-Bassols, acrescentaram que:

[...] la evolución cósmica postula que la variedad aumenta a medida que aumenta el orden. La historia de la Tierra ha sido, en general, una muy larga historia de diversificación, y este proceso se ha producido a diferentes escalas, ritmos y períodos de tiempo. Por ello, desde una perspectiva de largo plazo (escala geológica de tiempo), la diversificación es sinónimo de evolución. a (TOLEDO, BARRERA-BASSOLS, 2008, p. 16)⁶²

Os autores defenderam que, comunidades e grupos socioculturalmente articulados conseguem manter os conhecimentos tradicionais para as gerações seguintes:

[...] se trata de aquellas comunidades que, [...] han sido capaces de mantener una tradición mediante la continua agregación de elementos novedosos, por médio de la cual ha logrado existir en un solo sitio durante períodos muy largos de tempo (cientos y incluso miles de años). (BARRERA-BASSOLS Y TOLEDO, 2008, p. 26)⁶³

Aproximo esse conceito aos Xukuru do Ororubá, por compreender que não foram poucos os processos de exclusão e consequentes processos de “apagamento” dos vários traços socioculturais dos indígenas, inclusive a agricultura. A permanência de atividades agrícolas realizadas pelos indígenas, foram somente garantidas pelas retomadas das terras originárias dos Xukuru do Ororubá, o que ocorreu em fins do século vinte, sendo a homologação em 2001, ou seja, no primeiro ano do século XXI.

Os autores descreveram ainda que agricultores realizaram processos de apropriação da Natureza seguindo uma determinada estratégia, ou seja, as famílias reconhecendo, atribuindo e organizando os recursos produtivos, o trabalho e o gasto monetário com o objetivo de manter e reproduzir-se socialmente, isto é, manter as condições materiais e imateriais de existência. Para os indígenas, as relações com a Natureza incluem um manejo dos recursos biológicos os mais diversos possíveis da área de plantio e criação. Dessa forma, os povos indígenas tendem a realizar mais intercâmbios ecológicos (com a Natureza), que econômicos (com os mercados). (BARRERA-BASSOLS Y TOLEDO, 2008, p. 55)

⁶² [...] a evolução cósmica postula que a variedade aumenta a medida que aumenta a ordem. A história da terra tem sido, em geral uma longa história de diversificação e este processo se produziu em diferentes escalas, ritmos e períodos de tempo. Por isso, a partir de uma perspectiva de longo prazo (escala geológica de tempo), a diversificação é sinônimo de evolução. (Tradução livre)

⁶³ [...] trata-se daquelas comunidades que foram capazes de manter uma tradição mediante a contínua agregação de elementos novos, por meio da qual conseguiram existir em um só local durante períodos muito longos de tempo (centenas e inclusive milhares de anos). (Tradução livre)

Para Edson Silva, em extensa e profunda pesquisa, baseada em várias fontes secundárias, incluindo jornais locais e muitas entrevistas com os indígenas sobre a história dos Xukuru do Ororubá, foram encontrados registros da Lista de Translado do caderno de avaliações dos dízimos da Vila de Cimbres, do ano de 1777, na qual está citada a existência, em vários sítios nessa localidade, com nomes de indígenas – homens, possivelmente os chefes de família – que se dedicavam ao cultivo de milho, processamento de mandioca para obtenção da farinha e criação de gado. Com a invasão das terras indígenas por fazendeiros criadores de gado, que destruíam as lavouras indígenas, o Maioral de Cimbres reclamou ao Diretor-parcial do aldeamento, providências para impedir a destruição:

Diante das reclamações, a Presidência da Província, reconheceu os direitos e acentuou a importância da **grande produção indígena** para o abastecimento daquela região, e ordenou ao Delegado de Polícia de Cimbres que obrigasse os criadores a cercar ou retirar o gado dos lugares cultiváveis. (SILVA, 2020, p. 100, grifos meus)

Essa citação evidencia duas questões relevantes para este tema da agricultura e para essa pesquisa: a presença do gado na sistemática destruição da lavoura dos indígenas e as práticas da agricultura indígena tradicional no século XVIII. Porém, outras atividades agrícolas, não tradicionais, foram realizadas ao longo do século XX sendo necessário mencioná-las.

4.3 A agroindústria em Pesqueira e a Serra do Ororubá, como “periferia” fornecedora de matérias primas

No município de Pesqueira, as fábricas de processamento foram instaladas no início do século XX. A agroindústria de processamento de tomate e frutas se apropriou das terras, da madeira para alimentar as caldeiras, da mão de obra dos indígenas por quase um século, introduzindo e promovendo mudanças sociais, ambientais, econômicas e culturais na vida dos indígenas e na feição da Serra do Ororubá. A localidade que funcionou como uma verdadeira “periferia” em relação à sede (centro) das atividades agroindustriais, no centro da cidade de Pesqueira.

A agroindústria também ressaltou um traço talvez invisibilizado, que precisa ser explicitado, a partir da divisão socio-territorial do trabalho. A Serra do Ororubá e os indígenas, tornaram-se provedores da matéria prima, que alimentou durante décadas as fábricas de doces e de processados do tomate em Pesqueira, numa espécie de

“periferia” da central Pesqueira. Um traço, importante ressaltar, que tem origens e ancoramento nos pressupostos do colonialismo, o qual, está descrito com mais detalhes na segunda parte desse texto.

Os relatos recolhidos em pesquisas de campo de Silva (2008, 2020), Gomes (2019) evidenciaram que com as terras na Serra do Ororubá invadidas pelos fazendeiros, os indígenas tinham duas opções: trabalhavam para os fazendeiros ou se deslocavam para a cidade de Pesqueira para ter mais possibilidades de arranjar uma ocupação. A possibilidade que surgiu foi o emprego nas agroindústrias, nos períodos da noites e madrugada. Sem transporte para voltar para casa depois de passar a noite trabalhando nas fábricas, faziam o percurso a pé para as aldeias, no escuro, a exemplo do Pajé Zequinha que em entrevista a Ivone Gomes (2019), relatou que voltava a pé para a Aldeia Canabrava, se não conseguisse uma carona num caminhão de tomate, pois a fábrica não garantia o transporte para casa após o expediente de trabalho.

Aspecto importante na mobilidade e situação de trabalho dos indígenas, é que muitos deles se mudaram para Pesqueira, ocupando o bairro “Xucurus” e no bairro conhecido atualmente como Caixa D’água. (GOMES, 2019). Sobre o período de trabalho nas fábricas, os relatos dos indígenas são que ocorria um regime de exploração com relações extremamente precárias devido ao trabalho noturno, sem qualquer regulamentação, inclusive usando mão-de-obra infantil, como evidenciado pelos dados obtidos por Ivone Gomes (2019), ao entrevistar o senhor Jorge, com mais de 90 anos e que trabalhou na Fábrica Peixe nos anos 1930.

Apesar de em 1930 A Organização Internacional do Trabalho (OIT) proteger as crianças do trabalho forçado ou obrigatório, o senhor Jorge aos oito anos de idade tinha que se desdobrar entre o cotidiano de trabalho na fazenda e na área urbana na fábrica Peixe. E não podia estudar, acompanhando os pais que trabalhavam sem nenhum direito ao registro na Carteira de Trabalho. A família sem propriedade na Serra do Ororubá para plantar tinha que se submeter ao trabalho na fazenda e na fábrica Peixe, onde o único direito era receber pelos dias de trabalho. A mão-de-obra do Seu Jorge e dos seus pais eram alvo de exploração dos industriais da fábrica Peixe de forma desmedida. (GOMES, 2019, p.36)

A Fábrica Peixe, de propriedade da família Brito, foi instalada na cidade de Pesqueira em 1898, sendo a primeira unidade industrial do Nordeste, conforme catálogo do IBGE de 1955. Segundo Edson Silva:

As frutas destinadas à indústria de doces provinham principalmente das terras férteis da Serra do Ororubá. Multiplicou-se por toda a Serra os plantios de goiabas e bananas. As fazendas de gado estimularam o surgimento de fábricas de laticínios. Por volta de 1914, foi iniciado o beneficiamento do tomate, pela fábrica “Peixe”, necessitando de áreas para o plantio do produto. (SILVA, 2014, p. 209)

Figura 39 – Fachada da Fábrica Peixe em 1955.



Fonte: Acervo IBGE, 1955.

Ainda segundo o citado autor, no início da primeira década de 1900, a cidade de Pesqueira, assumiu uma feição industrial, com cerca de 23 casas comerciais dedicadas à venda de secos e molhados em grosso e a varejo. A estrada de ferro chegou em 1907 e com ela uma intensificação do lugar de entreposto comercial e crescimento urbano. O início do processamento de tomate, aproximadamente em 1914, demandou áreas para o plantio na Serra do Ororubá e seguidamente foram instaladas novas unidades da Peixe e surgiram outras fábricas, como a Tigre, a Paula de Brito, a Peixinho e a Recreio, como informou em estudo o geógrafo Hilton Sette (*apud* SILVA, 2015, p.209)

Muitos indígenas, à procura de emprego e uma ocupação para conseguir alguma renda, foram trabalhar nas fábricas instaladas em Pesqueira, o que possibilitou o surgimento de um aglomerado urbano de casas muito simples, denominado Mandioca

e que depois se consolidou como o atual bairro “Xucurus”. Edson Silva entrevistou vários indígenas que trabalharam nas fábricas Peixe, Cica, Peixinho, entre outras.

Rastros da colonização em pleno século XX, as agroindústrias instaladas no centro da cidade de Pesqueira, tinham nas terras férteis da Serra do Ororubá o lugar de produção da matéria prima de processamento (frutas, tomate e outros) e da matéria prima de alimento dos fornos, a lenha obtida a partir de árvores plantadas com esse fim, sobretudo o eucalipto. Este ainda sobrevive, tendo área com algumas árvores no território indígena, atualmente utilizadas para a construção de espaços coletivos, a exemplo do local onde é realizada anualmente a Assembleia Xukuru do Ororubá, na Aldeia Pedra d’Água.

Mas, as agroindústrias deixaram um rastro ainda mais perverso para a agricultura na Serra do Ororubá: o uso dos agrotóxicos na lavoura das hortaliças e frutas plantadas pelos próprios indígenas. O uso dos agrotóxicos, prática que ainda se mantém por parte de alguns indígenas agricultores na atualidade, está ancorada no lastro do processo de colonialidade vivido desde os primeiros contatos estabelecidos com as expedições coloniais no século XVI e que perduram até a atualidade. A modernidade que se pretende com o uso dos agrotóxicos carrega em si a colonialidade do saber e do ser. Pensar sobre os indígenas na atualidade utilizando agrotóxicos em plantios, num movimento contrário aos que constroem a retomada da agricultura ancestral, com respeito à Natureza, à Mãe Terra, sem o uso de agrotóxicos ou fertilizantes químicos, tendo a agricultura como “modo de vida”, a agricultura-espiritualidade, como veremos com detalhes mais adiante, parece, revelador de grande contradição. No dizer de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2017, p. 42): “[...] iniciou-se a descolonização ainda que permanecendo prisioneiro do pensamento colonial.”

Estaria o pensamento colonial ainda fortemente arraigado nas mentes e nas práticas agrícolas dos indígenas, herdadas dos fazendeiros invasores nas terras por séculos na Serra do Ororubá? A mesma questão está posta para pensar a criação do gado no território indígena, discutida anteriormente nesse trabalho.

Pesquisa realizada com os Xukuru do Ororubá, no ano de 2007, Gonçalves *et al* (2012), utilizando a técnica de grupos focais e entrevistas, como também uma análise documental, teve o seguinte objetivo: “[...] compreender o processo de utilização de

agrotóxicos no cultivo agrícola e a relação com a saúde indígena a partir de um estudo de caso entre os índios Xukuru do Ororubá[...]” (Gonçalves et al, 2012, p. 1001). A referida pesquisa, denominada, “Uso de agrotóxicos e a Relação com a Saúde na Etnia Xukuru do Ororubá, Pernambuco, Brasil”, se concentrou em cinco aldeias localizadas na sub-região da Ribeira, por ser onde, segundo os autores, havia uma concentração maior de agricultores utilizando agrotóxicos. Entrevistados afirmaram que a presença de atravessadores contribuiu para o uso de agrotóxicos:

Os atravessadores são responsáveis pela compra de 70,7% das culturas produzidas nessa área, principalmente da cenoura que predomina entre as outras culturas, com 73,6%. Esse tipo de estímulo tende a agravar a situação de vulnerabilidade na medida em que gera dependência tecnológica e financeira, além de manter o modelo químico-dependente hegemônico na agricultura como um todo, nessa região. (Gonçalves *et al*, 2012, p. 1006)

Os atravessadores, além de fornecerem os agrotóxicos, compravam toda a produção e afirmavam que com o uso dessas substâncias químicas, os indígenas não perderiam a produção. Alguns indígenas entrevistados, afirmaram também a vontade de trabalhar com agricultura orgânica, mas que não dispunham de recursos para isso. Os pesquisadores perceberam, de outro lado, que a percepção das relações com a Natureza dos indígenas na sub-região da Ribeira era diferente dos indígenas na sub-região Serra. Os indígenas na Serra, diziam: “A natureza é a fonte de vida”. Os na Ribeira assim expressavam: “Se bem soubesse o que é a Natureza, nós zelava por ela”. Para os pesquisadores,

Percebe-se, nesta fala, um conteúdo de ressignificação da relação indígena/natureza assim como parece requerer uma reflexão no sentido do resgate das práticas agrícolas antigas. Os elementos da geografia local são considerados desfavoráveis, segundo os indígenas, para o desenvolvimento de uma agricultura orgânica na Ribeira. Possivelmente a relevância da natureza na cosmologia dos indígenas, dessa região, é menor que os moradores da Serra. (ibidem, p. 1006)

Dessa maneira, corroborando com o que perceberam os autores na pesquisa realizada em 2007, ainda encontramos ecos na atualidade, tendo a sub-região da Serra ocupado um lugar diferenciado quanto à adoção de práticas de preservação e de conservação da Natureza, aliadas a um movimento de retomada de uma agricultura ancestral, mais identificada com a agricultura de base ecológica.

Sobre este tema, tratarei na parte cinco, a partir das várias entrevistas, participação nos encontros da agricultura Xukuru do Ororubá, conversas e observação sistemática das ações práticas e áreas de plantio.

Ao fim e ao cabo, as agroindústrias em Pesqueira configuraram mais um aspecto de exclusão dos indígenas de suas terras e uma forte contribuição nas mudanças promovidas pelo processo de colonização dos indígenas na Serra do Ororubá.

Vamos retomar as práticas ancestrais dos indígenas a partir da configuração denominada de roça indígena, na tentativa de traçar uma linha do tempo entre a agricultura ancestral e as atuais práticas realizadas como processo de retomada da agricultura ancestral Xukuru do Ororubá.

4.4 A mandioca, “o roçado indígena”, os feijões e as palmas, como “patrimônio biocultural” Xukuru do Ororubá

Sendo a agricultura uma prática milenar, que promoveu uma série de mudanças nos hábitos dos povos originários, ao longo desse extenso período, esta foi incorporando também outros hábitos e práticas, assim como necessitou conservar um conjunto de práticas e de aspectos que foram considerados fundamentais para a sua permanência ao longo dos séculos. Os processos de colonização foram eventos sobremaneira promovedores de mudanças nas práticas de plantio, colheita e produção de alimentos⁶⁴.

A abordagem histórica sobre a agricultura realizada pelos povos originários, mantém uma relação estreita, e não poderia deixar de ser, com o evento da colonização europeia no continente americano ocorrida nos séculos XVI e XVII, como discutiram vários autores (QUIJANO, 2007, 2009; RIBEIRO, 1987; PEDROZA, 2014; CASTRO, 2012, OLIVEIRA, 1998, entre outros). Esse evento trouxe consequências drásticas

⁶⁴Como lembraram Mazoyer e Roudart (2010, p.46), milênios de evoluções isoladas e eventualmente entrecruzadas resultaram em “toda uma gama de sistemas agrários fundamentalmente distintos e com desempenho muito desigual, que ocupam os diversos meios exploráveis do planeta”. O encontro – muitas vezes traumático – das agriculturas indígenas originárias com as tradições dos conquistadores e povos transladados, como os africanos, reverbera até na atualidade nas práticas agrícolas da população brasileira.

para a população originária que habitava desde a Terra do Fogo na Argentina até a região onde localiza-se o estado do Alaska (EUA).

Desde a redução da população ameríndia, com feições de dizimação, a partir do contato desses povos com as doenças trazidas pelos europeus, até a perversa catequização, que lhes roubou e ceifou uma parte significativa da religião, da vestimenta, dos corpos das mulheres e todo um modo de vida original e natural, até a apropriação das riquezas naturais e dos seus territórios – uma volumosa parte dos minérios, madeira, espécies nativas de animais e vegetais, foram trasladados peço Oceano Atlântico em direção às terras europeias. O choque da colonização e seus ecos reverberam até a atualidade. E a agricultura é também parte desse acervo de impactos: quer seja na apropriação de manejos agrícolas milenares dos indígenas, quer seja na destruição das matas, local onde efetivamente nos séculos XVI e XVII os indígenas caçavam e coletavam.

Para os indígenas no Nordeste e especificamente os Xukuru do Ororubá, cujo território localiza-se no Agreste pernambucano, é necessário compreender as relações construídas entre este povo e as outras categorias de campesinato localizadas, ou contactadas pelos indígenas: camponeses, quilombolas, assalariados da cana, produtores de tomate, goiaba, manga e outras frutas para a agroindústria local, criadores de gado, entre outros e as práticas agrícolas desenvolvidas no período da colonização, com o fim de desvelar a linha do tempo percorrida pelos povos indígenas e qual a importância para as atuais práticas de agricultura tradicional que os Xukuru do Ororubá estão retomando. Destaco que, ao longo do tempo muitos conhecimentos foram construídos e muitos aprendizados foram intercambiados, além, seguramente, dos conhecimentos impostos pela colonização. A roça assume um lugar de destaque nesse recorrido histórico, pela importância para o Agreste e para os indígenas habitantes nessa região.

A pesquisadora Manoela Pedroza, (2014), em seus estudos sobre a cultura da mandioca consubstanciados em fontes documentais a exemplo de Câmara Cascudo e Gilberto Freyre, assim como em pesquisas realizadas por João Naves em Minas Gerais e EMBRAPA Sergipe, evidenciaram que os conhecimentos dos indígenas quanto ao cultivo e processamento, foram apropriados pelos colonos – e mais adiante pelos fazendeiros e latifundiários – no que se refere às técnicas e à organização do

trabalho, o que se pode comprovar a partir da nomeação de diversos instrumentos (urupema ou urupemba, caititu) e produtos (beiju, tiquira, cauim, maniçoba, carimã, manipueira), na produção da farinha, habitualmente produzida pelos indígenas na moradia familiar. Vejamos o que escreveu a autora:

Mesmo dispondo de fontes díspares e assistemáticas, ficam patentes em todos os relatos sobre as técnicas de cultivo da mandioca e seu beneficiamento, de 1587 a 2004, **a forte influência indígena – no nome dos instrumentos e produtos, nas técnicas e na organização do trabalho –**; a centralidade do trabalho e da casa familiar como *modus* e *locus* da produção; o grande consumo per capita de farinha, alimento base e quase único da população pobre (PEDROZA, 2014, p.11, grifo meu).

A autora relatou que no estado de Sergipe, os colonos aprenderam as técnicas com os indígenas Tupinambás, que cultivavam a mandioca antes da invasão europeia ao continente americano.

A mandioca desempenhou um papel central no sistema de cultivo dos indígenas e posteriormente nos cultivos dos colonos, mantendo uma estreita relação com as outras culturas nativas (milho, feijão, jerimum etc.). A forma de cultivo dos indígenas, foi caracterizada por vários estudiosos como bastante rudimentar e denominada pela autora de “sistema de roça”:

O sistema de roça é caracterizado pelo uso itinerante da terra precedido por queimadas. Este seria, segundo Pierre Villar e Emilio Sereni, um sistema baseado na 'reprodução extensiva', onde se verifica a incorporação de mais terras e mais força-de-trabalho, sem desenvolvimento técnico. Leo Waibel chamou-o de 'rotação de terras primitivas', enquanto Ester Boserup definiu-o como '**pousio prolongado** com revestimento florestal'. Em linhas gerais, esse sistema se caracterizava pela rotação entre floresta e cultivo de tubérculos (no caso, a mandioca) com longo pousio (perceptível nas capoeiras). Para efetivar-se, a organização interna da unidade produtora devia permitir a rotação contínua entre matas, capoeiras e lavouras (PEDROZA, 2014, p.15, grifo meu).

É perceptível, ao caminhar pelas estradas em vários trechos do território Xukuru do Ororubá, as manchas de queima e as capoeiras em diversos estágios. São marcas que sugerem práticas constantes ou esporádicas de queimas do roçados, praticadas por agricultores, possivelmente, vinculados a uma tradição antiga, mas sem, no entanto, praticar o pousio.

Corroborando os estudos realizados por Manoela Pedroza, (2014), reporto-me a um estudo anterior de Alexandre Siminski e Alfredo Celso Fantini, (2007) os quais

reafirmam que o sistema de roça é oriundo de uma tradição milenar das populações indígenas:

O sistema de cultivo utilizado por pequenos agricultores, chamado de pousio, roça-de-toco ou coivara, constitui **uma tradição milenar da maioria das populações indígenas, sendo assimilada pelas populações remanescentes de processos de colonização** (ADAMS, 2000; OLIVEIRA, 2002). Esse modelo é descrito por diversos autores e ocorre de modo semelhante em diferentes partes do mundo, sendo particularmente comum na zona das florestas tropicais e subtropicais. Exemplos de estudos de caso sobre os sistemas utilizados e suas implicações podem ser encontrados em ULH (1987), SALDARRIAGA et al. (1998), ADAMS (2000); COOMER et al. (2000), PERONI & MARTINS (2000), MARTINS (2001) e OLIVEIRA (2002). O sistema é baseado na derrubada e queima da vegetação, seguindo-se um período de cultivo e, após o declínio da fertilidade do solo, um período de pousio para restauração da fertilidade. (SIMINSKI; FANTINI, 2007, p.690-691, grifo meu)

Dialogando com as técnicas realizadas pelos indígenas – assimiladas pelos colonizadores – e atualmente bastante questionadas pelos impactos causados à Natureza, é importante destacar algumas características daquele momento histórico. Havia, durante os cultivos realizados no processo de colonização, uma forte tendência de redução ao mínimo indispensável os investimentos em tecnologias, justificando o uso da coivara, por exemplo, que para alguns autores (CARDOSO e LINHARES, apud PEDROZA, 2014), representou um retrocesso comparado ao manejo do solo realizado na Europa. Porém, Ester Boserup, (apud PEDROZA, 2014), fez outra interpretação e argumentou:

[...] as queimadas podem ser encaradas como uma atitude racional de uso da fertilidade natural dos solos virgens, numa situação de fraca densidade demográfica que permitia o pousio da terra até sua recuperação (PEDROZA, 2014, p.15).

As técnicas e os instrumentos usados eram adequados à realidade tropical, diferente da europeia que dispunha de fronteiras fechadas, de esterco para adubação, a partir da criação de animais, a ocorrência de neve e degelo anual. E mais, o desmatamento realizado de maneira grosseira gerava uma grande quantidade de raízes, tocos e galhos, não possibilitando dessa forma a utilização de arados ou outros instrumentos que requerem campo limpo e plano, como é o caso de muitas das terras na Europa. O instrumento utilizado em terras brasileiras era a enxada, numa região com enorme disponibilidade de matas, onde a obtenção de fertilidade era facilitada pela incorporação das cinzas resultantes da queima dos restolhos, galhos e troncos,

propiciando uma semeadura eliminando várias etapas e custos despendidos no sistema europeu.

Porém, a despeito dos aspectos enumerados acima, Pedroza (2014), sublinhou que essa dinâmica das roças que produziam alimentos, revela uma fragilidade técnica e ecológica, que caracterizou este sistema e teve como consequências: a) *Um manejo inadequado das técnicas agrícolas herdadas dos indígenas*; b) a eliminação da biodiversidade, com a implantação de um sistema monocultor agroexportador com alta produtividade; c) proliferação de inúmeras pragas; d) não preocupação com a recomposição dos solos, através de pousio ou adubação, tendo como consequência e) o esgotamento, a erosão e a desertificação de grandes áreas que antes ofereciam possibilidades de cultivo (PEDROZA, 2014, p.16). Acrescento a esses fatores listados que com a sedentarização, o aumento da densidade demográfica e o cercamento das terras, a rotação de áreas plantadas ficou cada vez mais curta (no tempo e no espaço) e paulatinamente dificultada enquanto prática ecologicamente apropriada, apesar de ainda ser possível a utilização controlada.

Importante destacar que possivelmente, muitos desses fatores elencados acima, ocorreram sobremaneira em função do que a autora ressaltou como consequência o que na verdade é uma causa: o manejo inadequado das técnicas herdadas dos povos originários, praticado pelos colonizadores. Este é um dos aspectos que pode comprometer os sistemas produtivos e o ambiente circundante, parte fundamental do próprio sistema produtivo, numa visão integradora.

De outro lado, os indígenas ao realizarem o pousio, que variava entre povos e regiões, deixavam a terra “descansar” por um período suficientemente adequado para a plena recuperação. Em estudo realizado em Santa Catarina, região Sul do Brasil, os autores Siminski e Fantini (2007), evidenciam que as populações remanescentes de processos de colonização, assimilaram o sistema de cultivo milenar da coivara, ou roça-de-toco, ou pousio:

Todos os agricultores entrevistados praticavam a agricultura de pousio (roça-de-toco), seguindo o sistema onde a área de cultivo (roça) era utilizada por 6 a 8 anos com culturas anuais ou bianuais (milho, feijão, cana e mandioca) e depois era deixada para “descansar” por 15 a 20 anos, e se procurava outra área para fazer o cultivo. (SIMINSKI; FANTINI, 2007, p. 692)

É, portanto, necessário e exige cautela, realizar análises sobre o manejo dos cultivos e da Natureza realizado pelos indígenas nos séculos XVI e XVII, (roça, coivara, roca-de-toco, pousio) como também os realizados na atualidade com essas técnicas milenares. Os autores Siminski e Fantini, avançaram nas pesquisas, quanto aos resultados do que denominaram de “agricultura itinerante praticada de forma tradicional”. No estudo realizado, o modelo mental dos agricultores entrevistados, avaliaram que esse processo de sucessão natural e de recuperação do solo é muito rápido. Que o sistema de agricultura de pousio gera sustentabilidade, pois nunca haveria a necessidade de supressão de toda a mata, já que as áreas de alta declividade e os vales seriam mantidas permanentemente vegetados. Ressalte-se que as técnicas e resultados obtidos são diferentes de lugar a lugar e de categoria de agricultores/as manejando a Natureza: pequenos, familiares, médios e grandes seguramente obterão diferentes resultados.

A avaliação realizada por Adams, (apud Siminsk e Fantini, 2007), é que há sustentabilidade nesse tipo de manejo, enumerando as razões para isso: a) Promoção da rotação de terras; b) Baixa incidência de pragas, doenças e ocorrência de plantas invasoras; c) Baixo uso de insumos; d) Na perspectiva ecológica, esse tipo de agricultura promove a ciclagem dos nutrientes que se encontram na biomassa. Leve-se em consideração que, para estas atividades cuja forma de ação baseia-se na intensividade de trabalho manual, a mão de obra é a demanda mais intensa, se comparada com manejos agrícolas que utilizam muitos insumos químicos (fertilizantes e agrotóxicos) e equipamentos manuais ou mecânicos.

Importante também ressaltar que as análises apresentadas pelos autores acima citados, são minimamente exemplares de um caso estudado no Sul do país, concernente àquela realidade histórica, climática e fisiográfica, ou seja, as semelhanças com a roça da região do Agreste estão restritas às práticas socioculturais herdadas dos antepassados – os povos originários.

A roça ou sistema de roça se apresenta, ao que esse recorrido histórico evidencia, como o modo de produção ancestral dos indígenas que, no caso dos Xukuru do Ororubá guarda muitas semelhanças com os cultivos de algumas famílias atualmente. Não só quanto à combinação e consórcio de plantas, mas também quanto à estratégia de reprodução social, que não necessariamente inclui a comercialização nos

mercados tradicionais, utilizados pelos próprios indígenas atualmente. Lembrando a importância de cotejar esse recorte histórico, com o item descrito no início desse texto: **A agricultura ancestral do Sul do México e as descobertas do estágio**. Os indígenas mesoamericanos também elaboraram historicamente o sistema *roza-quema-tumba*, que guarda muitas semelhanças com a agricultura de roça brasileira. Mas, há que se lembrar que outras experiências de agricultura no mundo recorrem a essas técnicas, a exemplo do *shifting cultivation*, (que pode ser traduzida como agricultura itinerante de derrubada e queimada), inclusive na África⁶⁵. O texto a seguir, relatou essa situação a partir de pesquisa em países na África:

Shifting cultivation systems are ecologically viable as long as there is enough land for long (10–20 years) restorative fallow, and expectations of crop yield and the attendant standards of living are not too high. These systems are naturally suited for harsh environments and fragile ecosystems of the tropics. That is why attempts at finding viable alternatives to shifting cultivation have met with only limited success. There are several soil-related and climate-related constraints [...] that must be alleviated. These constraints lead to severe problems of soil degradation upon conversion from shifting cultivation to mechanized intensive agriculture. Consequently, many large-scale mechanized farming schemes introduced in the humid tropics have been a failure (LAL, 2005)⁶⁶

Corroborando a ideia de que o sucesso da agricultura itinerante está estreitamente vinculado ao tempo de pousio, o texto acima sugere 10-20 anos sem cultivo. Cabe também ressaltar que a agricultura itinerante é também conhecida como coivara, no Brasil, assim brevemente definida: “O termo ‘coivara’, de origem indígena, significa empilhar e tornar a queimar troncos e galhos não consumidos em uma primeira queima”. (CIÊNCIA HOJE, 2012, p. 26). Ou ainda:

A coivara como um sistema lógico de organização e uso dos recursos naturais, é fruto da evolução cultural e biológica humana nas florestas, e, sendo assim, representa as experiências acumuladas ao longo de séculos – e até milênios – de interação com as últimas. (MUNARI, 2009, p 16)

⁶⁵ Para ler sobre isso, ver: Ambayeba Muimba-Kankolongo, *Food Crop Production by Smallholder Farmers in Southern Africa*, 2018.

⁶⁶ Os sistemas de cultivo itinerante são ecologicamente viáveis, desde que haja terra suficiente para um pousio restaurador longo (10-20 anos), e as expectativas de rendimento da safra e os padrões de vida correspondentes não sejam muito altos. Esses sistemas são naturalmente adequados para ambientes hostis e ecossistemas frágeis dos trópicos. É por isso que as tentativas de encontrar alternativas viáveis para a agricultura itinerante tiveram sucesso apenas limitado. Existem várias restrições relacionadas ao solo e ao clima [...] que devem ser atenuadas. Essas restrições levam a graves problemas de degradação do solo após a conversão do cultivo itinerante para a agricultura mecanizada intensiva. Consequentemente, muitos esquemas de agricultura mecanizada em grande escala introduzidos nos trópicos úmidos foram um fracasso. (Tradução livre)

Mais adiante, veremos trechos de entrevistas dos indígenas Xukuru do Ororubá, citando a prática da coivara nos cultivos.

Uma herança que parece necessária apresentar, está vinculada à expressão “roça”, reportada neste trabalho como categoria fundamental para compreender a agricultura indígena Xukuru do Ororubá. Para os agricultores e agricultoras nordestinas, roça pode ser simplesmente o plantio de mandioca (ou de uma única cultura), mas é também o roçado, a plantação de modo geral. Quando um camponês/a, também os Xukuru do Ororubá, dizem que vão trabalhar na roça, estão se referindo ao trabalho na lida diária, quer seja numa horta, em um pomar, ou numa roça de macaxeira. Até mesmo o cuidado com os animais está incluído. É a forma como agricultores/as e povos do mundo rural, se referem ao trabalho. Roça, roçado, roçadinho é também identificado como plantios alimentícios e temporários (mandioca, macaxeira, milho, feijão, fava, batata, jerimum, maxixe, entre outros).

Uma das entrevistas que realizei com uma agricultora Xukuru do Ororubá, Rosemere é bem ilustrativa dessa dimensão de roça/roçado. A indígena, o marido e três filhas, trabalham numa área de aproximadamente dois hectares. Para a família, o mais importante não é o tamanho da área. O que determina a área não mensurada e a quantidade a ser manejada, são dois fatores: o que a força de trabalho da família consegue manejar e as necessidades de alimentação desse núcleo. Ao perguntar sobre o que estavam plantando, cultivando nesse momento, me respondeu estar esperando chover para plantar milho e feijão. A família possui um banco de sementes muito variado e, como o ano passado (2020), foi de muita chuva e fartura, a quantidade armazenada foi muita e a variedade de feijão e fava (Figuras 40 e 41), foi bem significativa: fava branca, fava toucinho, feijão carioca, feijão mulatinho e o milho: *“É feijão. É feijão. É feijão. Nós vai comer um ano, viu? O pai delas bate o feijão, a gente sacode, cata as garrafa por onde tem, aí junta os saco, chega aqui nós se senta e ensaca depois”*. (Rosemere, Aldeia Couro d’Antas, janeiro, 2021)

Figuras 40 e 41 – Rosemere e as sementes de milho, fava e feijão para plantar quando chover. “É feijão, é feijão, é feijão!”. Na foto à direita, a grande quantidade de feijão colhida



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021.

A estratégia de armazenamento tem por objetivo assegurar a alimentação, por um ano, talvez, como salientou Rosemere, mas também a guarda da semente ancestral para o plantio quando começar as chuvas.

“Esse é o **roçado** da gente. A gente tá esperando só chover para preparar para plantar”, disse Rosemere, ao mostrar a área a ser plantada, esperando a chuva. Observar que ela se referiu ao roçado como lugar de plantio e de trabalho. Plantio das sementes de feijão e de milho guardadas desde a última safra.

Também realizam a troca de sementes com outras famílias e fazem doação para quem está numa situação de necessidade. A família quase não realiza a comercialização. Produz para o consumo. Quando saímos da casa para o quintal e área de plantio, vimos o seu esposo, Marcelo, cortando palma para os animais. Poucas cabeças de gado pertencem à família. A estas juntam-se outras do vizinho, quando Marcelo vai tirar o leite. Algumas galinhas numa área cercada. Reproduzo a seguir o nosso diálogo:

- **E essas galinhazinhas?**
 - É. Pouquinho, mas é a minha sementinha.
- **É a sementinha. Tem o galo e a galinhazinha, não é?**
 - É.

- **Agora, Rosemere, essas galinhas são para comer também, não são?**
 - É pra casa.
- **Tu vendes, Rosemere?**
 - Não, é só mais pra casa.
- **Mas, tu vendes alguma coisa?**
 - Só o leite que meu marido tira e vende. Mas, assim, galinha mesmo, não, é só pra casa.
- **Mas, outras coisas? Você comercializa outras coisas?**
 - Os artesanato que a gente faz.

Além do manejo do roçado, Rosemere se dedicava ao artesanato, confeccionando colares de sementes, madeira, cipó e palha de palmeiras, vendendo as peças quando tem algum atividade, como é comum aos outros artesãos indígenas. A produção de milho e feijão e a criação de animais, como foi possível constatar no diálogo acima, não é planejada em termos de volume, prioritariamente para a comercialização. Quando sobra feijão e milho, do que é estimado para a alimentação da família, vende-se. O importante para a família é produzir o suficiente para o sustento, para as trocas na comunidade como também para a doação. Um outro motivo impedindo um planejamento para a comercialização, introduzindo hortaliças, por exemplo, não é possível devido à escassez de água. Na verdade, pode-se considerar que a agricultura praticada pela família é basicamente de sequeiro, o que é muito comum nessa região do agreste pernambucano e, mesmo na sub-região da Serra, que convive com períodos de escassez, mas beneficiada por algumas poucas fontes d'água típicas dos brejos de altitudes. No caso de Rosemere, a família tem planejado estrategicamente a guarda de sementes e estoque de alimentos para o plantio e a alimentação nas épocas sem a ocorrência das chuvas.

A propriedade de Rosemere, portanto muito se assemelha com as roças milenares indígenas, mencionadas no item 5, sobre o México e mais acima neste item, pensadas como ancestrais históricas da agricultura tradicional indígena.

Iniciamos uma caminhada pela área onde a família plantava basicamente, feijão e milho, mas chamou a atenção que Marcelo o esposo de Rosemere, mantivesse uma plantação relativamente grande e variada de palma forrageira, para uma quantidade pequena de cabeças de gado (Figura 42). O indígena mostrou, bem orgulhoso, uma variedade de 6 tipos de palma: palma baiana, palma mexicana, palma orelha de elefante, palma redonda, palma azul, palma língua de vaca. (Figuras 43 e 44) Importante lembrar que o centro de origens da palma forrageira (gênero *Opuntia*) é o

México. E provavelmente, chegou ao Brasil a partir da colonização no final do século XIX. (MARQUES, 2017; LEITE, 2006)

Figura 42 – Cercado com as cabeças de gado do casal indígena Rosemere e Marcelo.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro D'Antas, janeiro/2021.

Figuras 43 e 44. Algumas das variedades de palma forrageira que Marcelo cultiva na sua área. A figura da direita é da variedade redonda.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d'Antas, janeiro/2021.

O indígena Marcelo relatou gostar de plantar palma e da variedade de espécies que possui. Esse gostar parece ir além do plantio da forrageira, para suprir a necessidade de alimentação do gado. Marcelo tem sua “coleção” de variedades de palma

forageira, como um bem, um patrimônio do qual se orgulha e cuida com carinho. Essa prática pareceu costume dos indígenas, aproximando-se do que Boege, (2008) se referiu ao tratar sobre Patrimônio Biocultural para explicar o significado e a importância das inúmeras espécies de plantas, cultivadas ou não, manejadas pelos indígenas:

[...] el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traducirá en bancos genéticos, de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura desarrollaron su espiritualidad e interpretaron la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y la biodiversidad. (BOEGE, 2008, p. 23)⁶⁷

O casal Marcelo e Rosemere manejam o patrimônio biocultural de variedades de feijão e palma forrageira com uma habilidade herdada dos pais, avós, bisavós. Rosemere na entrevista, afirmou um respeito muito grande a ancestralidade e, ao seu modo, realiza rituais e celebra a memória dos que vieram antes dela e lhe repassaram os conhecimentos.

Perguntada sobre quando começou a trabalhar na agricultura e com quem aprendeu, a resposta foi repleta de referências ao que aprendeu e descreveu detalhes o que lhe era repassado pelo pai.

Olha, Marli, se eu for te contar, eu me criei com meu pai arrancando mato, plantando feijão. Nós pequeno, assim “Hoje é dia de plantar!”, painho dizia. “Tô apertado hoje, tem que encoivarar o roçado”. Eu e... somos 6 irmãos, dois homens e quatro mulher. E as mais velha era mulher. E quem ia ajudar painho? Nós duas, as mais velha. Agora isso era pra fazer... fazia carvão que a época era difícil. A gente ficava lá fazendo com ele. Era pra **encoivarar roçado**. Limpar mato, ele dizia “Ói, limpar mato é quando puder; quando cansar, pare”. A gente fazia até... E plantar, a gente ia, mas era ele plantando roçado e um foguinho de lenha lá e o feijãozinho cozinhando. Esperando pra hora do almoço. Desde pequena. (Entrevista com Rosemere, Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021)

Rosemere mencionou a prática de *coivara do roçado*, realizada sobretudo com a irmã, as mais velhas dos seis filhos. O pai plantava roçado, enquanto o fogo de lenha (proveniente da coivara, seguramente) cozinhava o feijão colhido.

⁶⁷ [...] o patrimônio biocultural dos povos indígenas se traduzirá em bancos genéticos de plantas e animais domesticados, semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinais, conhecimentos, rituais e formas simbólicas de apropriação dos territórios. No entorno da agricultura, desenvolveram sua espiritualidade e interpretaram a natureza. As culturas indígenas participam de saberes e experiências milenários no manejo da biomassa e da biodiversidade. (Tradução livre)

Sobre os aprendizados, a indígena Bella Xukuru do Ororubá, relatou essa herança e como foi socializada por sua mãe:

Eu aprendi a trabalhar na agricultura com a minha mãe. Desde quando eu me conheço por gente, eu acho 6, 7 ano, ela já levava a gente pra roça. E botava uns roçado tão grande, Marli, tão enorme, que a gente não sabia pra onde ia. Botava as cuia de feijão, que... ela cortava umas cabaça no meio, enchia de feijão, aí botava umas sementinha de girassol, outras de jerimum. Ela falava “Ói, quando chegar no começo do roçado plante o girassol; quando chegar lá no meio, plante outro; chegar no fim da carreira, plante outro”. Eu dizia: pronto! Agora deu! Dizendo ela que era pra enfeitar e ficar bonito. Ela fazia com girassol, com jerimum e com feijão guandu. (Entrevista com Bella Xukuru, Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021)

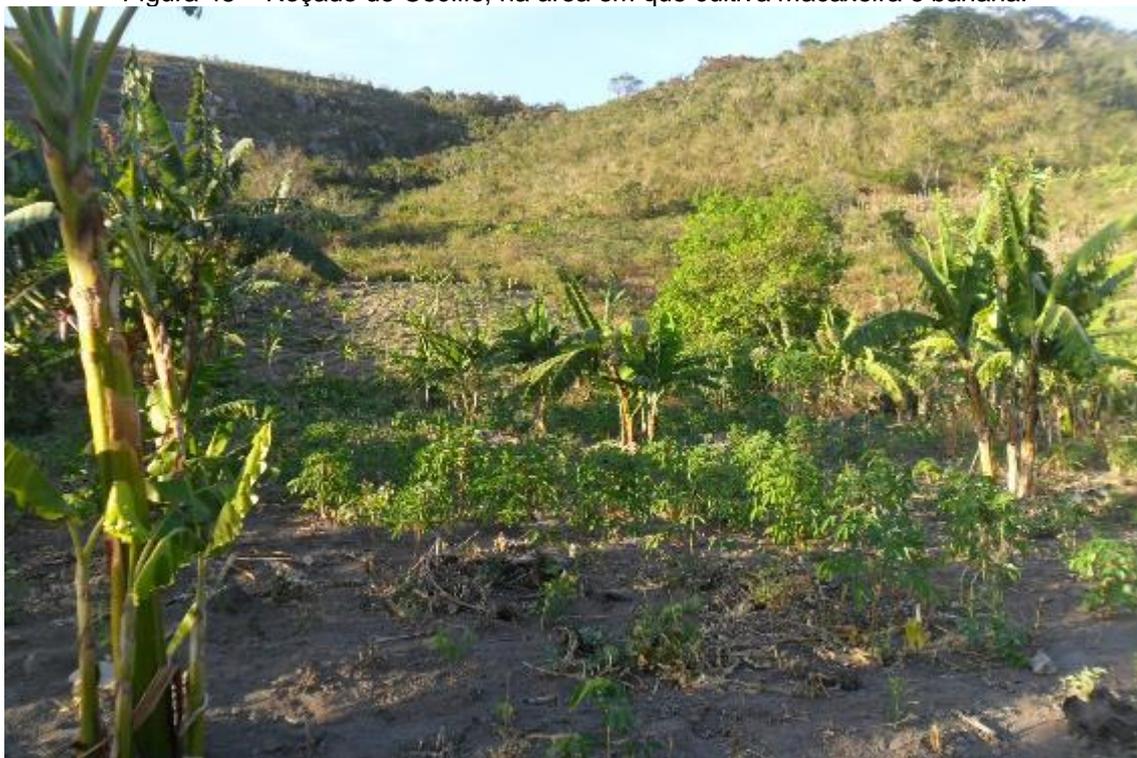
As afirmações de Bella, ao mesmo tempo evidenciam o seu aprendizado desde muito cedo, assim como Rosemere, expressaram também o já enunciado acima como patrimônio biocultural. O feijão guandu, muitas vezes identificado com o período da fome a que as famílias Xukuru do Ororubá foram submetidas ao longo das décadas, antes das retomadas das terras no território e da conquista do direito à agricultura, se constitui como um excelente exemplo do patrimônio genético ancestral dos indígenas.

Quando fui à casa de Cecílio Feitosa na Aldeia Cana Brava, me propus a passar o dia inteiro para fazer a entrevista e percorrer sua área de plantio. Cecílio logo anunciou: “nosso almoço será com feijão guandu que eu já preparei!”. Sobre a variedade de favas anunciou orgulhoso:

Olhe, aqui eu tenho, de fava, aqui eu tenho guardada, eu tenho a ‘toicim’, eu tenho a ‘orelha de velho’, eu tenho a ‘galo de campina’, a...tudo fava; a ‘ovo de rolinha’, aquela bem branquinha miudinha; eu tenho a ‘coquinha’, ‘manteiga’, ‘amarelinha’, a coquinha. Já tem 7 qualidade de fava, né? (Entrevista com Cecílio Feitosa, Aldeia Cana Brava, novembro/2019)

Cecílio, que habita uma das aldeias com forte herança das lutas dos indígenas pela retomada das terras, é um dos agricultores que guarda e pratica os conhecimentos herdados da denominada agricultura ancestral Xukuru do Ororubá, a agricultura modo de vida. A variedade de favas e de mandioca/macaxeira grande. Quando fomos a campo Cecílio disse, mostrando a variedade de mandiocas: “A purnunça é a mãe das mandiocas; o guandu é o pai dos feijões e a cabrunçu é a mãe das favas.”

Figura 45 – Roçado de Cecílio, na área em que cultiva macaxeira e banana.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Cana Brava, novembro/2019.

Figura 46 – Feijão guandu em fase de secagem, na calçada da casa de Cecílio.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Cana Brava, novembro/2019.

O entrevistado enumerou as espécies cultivadas, à medida que caminhávamos pelo roçado. Variedades de mandiocas cultivadas: Purnunça, Enrica Homem, Dona

Cosma, Cruvela, Lagoa, Casco Roxo, Sete Folhas, Pai Antônio, Pretona e Isabel de Souza; variedades de macaxeira: Boa Mesa, Manteiga, Rosinha, Rosinha Flor de Cacao, Parasita e Pão.

Esse conjunto de espécies nativas é, a meu ver, um dos patrimônios bioculturais do povo Xukuru do Ororubá, o que foi confirmado por Bella, quando perguntada sobre o que é agricultura ancestral:

É, agricultura ancestral pra mim, do sagrado Xukuru, é a agricultura do nosso antepassado. É a agricultura onde a gente planta o feijão guandu, o cabrunçu - a fava, a purnunça, faz o doce da cafofa. Cafofa é uma batata que ela coloca no pé da pedra na mata, é comida nativa mesmo do nosso antepassado. (Entrevista com Bella Xukuru, Aldeia Couro d'Antas, janeiro/2021)

É importante lembrar que ao longo do tempo e do processo de colonização e invasões das terras indígenas por fazendeiros, muitas espécies de plantas ancestrais se perderam, deixaram de ser cultivadas. Foi a partir da dinâmica da Rede de Sementes Crioulas do Agreste Meridional, fundada em 2014⁶⁸, da qual o Coletivo Jupago Kreká é parte integrante, por exemplo, que a fava cabrunçu foi identificada e reintroduzida no território indígena. Cabendo, no entanto, registrar que denominar de patrimônio biocultural dos Xukuru do Ororubá, não significa que as espécies foram e são unicamente cultivadas no território indígena. A mandioca purnunça, por exemplo, é cultivada em todo Agreste e Sertão no Estado. Identifiquei a fava pelos indígenas denominada cabrunçu, com um agricultor agroecológico, guardião de sementes crioulas no município do Sertânia, em Pernambuco, sob o nome de “cabrocurso”. O que evidencia que estas espécies tradicionais são patrimônio biocultural encontradas sob a guarda de camponeses/as ou agricultores/as tradicionais, guardiões de sementes em várias regiões do Nordeste.

⁶⁸ A Rede de Sementes Crioulas do Agreste Meridional Pernambucano foi lançada na 2ª Feira de Troca de Sementes Crioulas, que aconteceu em [...] Garanhuns (em 2014). A iniciativa, idealizada pelo Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA), em parceria com representantes da sociedade civil, ongs e instituições governamentais, visa propor alternativas para o fortalecimento da produção dessas sementes. Disponível em: <http://www.diadecampo.com.br/zpublisher/materias/Materia.asp?id=32458&secao=Nutri%E7%E3o%20Animal&c2=Tecnologia>. Acesso em: 04 mar.2021. (Ano em parênteses, meu)

Na entrevista com Iran Ordônio, um dos responsáveis pelo incentivo à partilha de sementes, cujo ponto alto ocorre nos Encontros Urubá Terra, ficou bastante evidente a importância desse patrimônio biocultural:

Antigamente quando a gente começou nessas rodas de... nessas redes de troca, quando a gente falava em purnunça, guandu e cabrunçu, tá adivinhando fome. E aí a gente começa a discutir, traz os mais velhos, faz a reflexão. Quando, hoje em dia eles mesmo fala “Ah, eu sou índio legítimo! Por quê? Porque eu planto guandu, purnunça e cabrunçu”. (Entrevista com Iran Neves Ordônio, Aldeia Couro d’Antas, agosto/2019)

A identificação dessas espécies com o período em que havia fome, foi possivelmente uma das causas, somadas às outras acima, do desaparecimento ou do não cultivo das espécies ancestrais Xukuru do Ororubá. Nesta entrevista com Iran, retomamos outra questão importante que estabelece uma vinculação entre o patrimônio representado pela mandioca purnunça, o feijão guandu e a fava cabrunçu (Figura 47) a identidade indígena que com a agricultura ancestral, é também fortalecida e em alguma medida, “retomada” a partir das práticas ancestrais e da partilha de sementes. A guarda, plantio e multiplicação das espécies de sementes sagradas é atualmente fator identitário para os Xukuru do Ororubá. Pelo menos para aqueles e aquelas agricultoras que estão no movimento de retomada da chamada agricultura ancestral.

Figura 47 – Fava Cabrunçu



Fonte: Acervo da autora, novembro, 2021

Na parte cinco, a seguir continuarei tratando da agricultura, na perspectiva do sagrado, a agricultura “modo de vida” e toda a dinâmica que vem sendo construída e mobilizada sistematicamente para o que tenho denominado de “retomada” da agricultura ancestral Xukuru do Ororubá.

5 Cosmogonia Xukuru do Ororubá: o encantamento materializado na retomada da agricultura ancestral



5.1 A Cosmologia Xukuru do Ororubá

[...]porque todos nossos ancestrais ama a floresta, tudo. E não é só as mata, é tudo. São, eram e são até hoje grandes admiradores das pedra, das planta, das nascente, do poder que envolve, da grandeza que existe em nosso meio. Todos eles são muito admiradores dessa fortaleza.

Dona Socorro (Aldeia Lagoa)

Como enunciado ao final da parte quatro desse texto, o conceito de patrimônio biocultural dos povos indígenas está embricado às relações que estes estabelecem com a Natureza e a espiritualidade. Como afirmou Iran Ordônio, não há agricultura indígena sem a vivência da espiritualidade. É a agricultura “modo de vida”, anunciada nesse texto e que tem uma centralidade na vida dos indígenas, que mesmo dedicados a outras atividades, têm na agricultura a centralidade da existência enquanto indígenas. Essa é uma explicitação mais comumente reportada pelos indígenas quando se menciona a agricultura.

A categoria biocultural, é reportada em termos da memória e do patrimônio e se constitui numa ferramenta que nos ajuda a compreender a relação complexa e interdependente (Boege, 2018) dos indígenas com a Natureza, pois:

El patrimonio biocultural se refiere tambien a los imaginarios socio ambientales que construyen eticas locales de aproximacion e integracion unitaria a la naturaleza, **cosmovision que con frecuencia se puede vincular a los mitos de origen y reelaboraciones constantes** en esa tension de colonialidad y resistencia. (BOEGE, 2018, p. 57, grifos meus)

Explicar como surgiu o mundo ou qual a compreensão dos Xukuru do Ororubá sobre a constituição e origens das divindades que cultuam na atualidade, como fazem alguns povos indígenas amazônicos e ameríndios, a exemplo dos Yanomami, seria forjar uma aproximação histórico-conceitual que não está explicitada, porém é importante considerar que a vivência desse povo habitante na região agrestina pernambucana encontra-se em um rico e dinâmico processo de reelaboração sociocultural, que denominamos de “retomada” como mencionado em várias partes desse estudo. Refiro-me amplamente ao processo de reelaboração da identidade étnica indígena.

A antropóloga Rita Neves (2005), na tese de doutoramento, intitulada, “Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica dos Xukuru nos rituais, festas e

conflitos”, discutiu bem esse tema. Edson Silva (2002) no texto, “Nossa mãe Tamain”. Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE)”, também o fez. Ambos defenderam a ideia, apoiados sobretudo do que escreveu o antropólogo João Pacheco de Oliveira, que os indígenas na Região Nordeste, nas demandas identitárias, encontram-se em processo de reelaboração num contexto histórico muito dinâmico. E é importante considerar que historicamente, os indígenas elaboraram estratégias de resistência à dominação colonial, aos trabalhos de catequese que supostamente mantinham os indígenas cativos. O culto à Mãe Tamain, Nossa Senhora das Montanhas para a Igreja Católica Romana, é parte de uma tradição que segundo o primeiro registro sobre as manifestações socioculturais e religiosas dos indígenas, foi datado em 1944:

Nesse Relatório, afirmava o sertanista que em razão dos “caboclos mais velhos” reunirem-se para realização dos seus rituais, eram denunciados como catimbozeiros pelos brancos à polícia. Líderes dos cultos indígenas foram intimados a comparecer à Delegacia, e os índios estavam proibidos de praticar “o segredo” do Ouricuri pela polícia. Outros indígenas foram denunciados, tendo as autoridades policiais “os proibido de curatórias”. O sertanista afirmava ainda que “alguns costumes Xukurus ainda vivem em seu coração”. O Toré era dançado quando fazem a Festa de Nossa Senhora das Montanhas, em Cimbres. (SILVA, 2002, p. 7)

Pois bem, uma das formas de se vivenciar a religiosidade, parte integrante do sistema de crenças e ritos dos Xukuru do Ororubá, enfrentou muita repressão por parte das autoridades locais, mas sobretudo, dos fazendeiros para quem muitos dos indígenas trabalhavam. Ressalto a importância dos ritos para os indígenas, para além da questão religiosa: “Os ritos se apresentam como símbolo de união e de legitimação social, o que torna a vida em sociedade mais importante que o indivíduo. Sem o rito não existe expressão.” (NEVES, 2007, p. 23)

E para os Xukuru do Ororubá, os ritos realizados estão fortemente vinculados à mobilização de energias dos Encantados, quer seja para realizar as retomadas do território, no sentido de proteção aos indígenas que estavam nessa luta, quer seja na manutenção da coesão social para a realização das lutas ou para celebrar as divindades e os Encantados. O Toré⁶⁹ é uma das manifestações dos indígenas mais

⁶⁹ O Toré concede distintividade e serve como sinal diacrítico, religando o caboclo à sua origem indígena. Dessa forma, o Toré se torna fator de coesão social e fortalecimento de identidade étnica. Há, contudo, outras dimensões que também conferem sentido e significado ao Toré. Estas possuem

representativas dessa mobilização de energia. Dona Socorro, assim se referiu ao Toré, envolvendo também sua concepção do terreiro:

O Toré, o terreiro pra mim é uma igreja, entendeu? Eu me sinto tanto que é uma igreja que eu não gosto de vender nada no terreiro. Se eu tiver que vender minhas coisa, se for no terreiro, eu não levo. Porque, é a igreja. Como é que eu vou negociar dentro da igreja? Então, pra começar, e o **Toré em si é muito consagrado**, porque ali nós não tamo só. Ali tem um dono. E esse dono é perfeito, está ali. Você ali não pode tá com maldade, você não pode tá com o pensamento de derrubar o outro, de ser mais do que o outro. Ali é um respeito total. Você ganha uma sabedoria linda, se você entender o que é um terreiro e o que é o Toré. (Entrevista com Dona Socorro, Aldeia Lagoa, agosto/2019)

Mãe Tamain, Pai Tupã, “Xikão” Xukuru e outras divindades e os Encantados que são chamados e incorporam nos rituais de pajelanças, são parte das divindades reverenciadas pelos Xukuru do Ororubá e da cosmologia indígena. Algumas das pedras, lajes e lajedos no território, lugares sagrados identificados no mapa na parte dois, (item 3.3), também são parte da cosmogonia. A categoria dos Encantados, é também parte do sistema cosmológico Xukuru do Ororubá, segundo Constantino Melo, em sua tese sobre a Religião Indígena do Povo Xukuru do Ororubá:

A categoria religiosa “Encantados” tem um leque de especificidades na **cosmologia** das religiões afro-brasileiras e indígenas. Os “Encantados” são cultuados na Umbanda, no Candomblé de Caboclo, no Tambor-de-Mina, na Encantaria Amazônica, no Jarê, no Catimbó-Jurema. Nessas religiões, o Catolicismo aparece na composição com muitos fragmentos litúrgicos da teologia cristã e um fluxo de trocas e imbricamentos. Assim, os “Encantados” migram de um sistema religioso simbólico para outro, sendo reelaborados e incorporados em uma nova **cosmologia**, surgindo novas configurações míticas e evidenciando a capacidade de resistência e sobrevivência de uma religião[...] (MELO, 2019, p. 137)

Em quase todas as reuniões, eventos dos indígenas realizadas no território, quer seja nos terreiros sagrados nas aldeias, ou em outros espaços “não religiosos”, nos momentos de pajelança e rituais, desde que seja conduzido por uma liderança religiosa, curandeira/o, pajé, há a incorporação de Encantados por parte dos médiuns presentes. Muitas vezes estes são consultados e passam informações e orientações para os presentes. Outras vezes estão para dançar, para se expressarem.

raízes nas emoções, sentimentos, proporcionando mudança no comportamento do indivíduo e delimitando *fronteiras intra-étnicas*. (NEVES, 2005, p. 130)

É, portanto, esse conjunto de práticas, ritos, entes espirituais que compõem a cosmovisão dos indígenas, que pode ser assim definida:

Cosmovisão se refere especificamente à maneira como os membros de uma cultura particular percebem seu mundo, cosmos ou universo. Representa uma visão do mundo como um ser vivo, sua totalidade incluindo não apenas elementos naturais, como plantas, animais e humanos, mas também elementos espirituais, como espíritos, ancestrais e gerações futuras. Nesta visão, a natureza não pertence aos humanos, mas os humanos à natureza. Como o conceito de cosmovisão inclui o de relações entre os humanos, a natureza e o mundo espiritual, descreve os princípios, as funções e os processos das forças da natureza, muitas vezes entrelaçadas com sistemas de crenças locais. (SLIKKERVEER, 1999, p. 171, tradução livre)

Um dos melhores exemplos de como os Xukuru do Ororubá veem e se veem em relação à Natureza, a meu ver, está expresso numa das frases mais simbólicas e divulgadas pelos indígenas: *“A água é o sangue da Terra, as matas são os cabelos da Terra, as pedras são os ossos da Terra”*. (CIMI, 2014). Essa comparação entre os corpos indígenas e os vários elementos da Natureza foi afirmada em 1992, em resposta a um advogado que perguntou a “Xikão” qual o sentido da terra para o indígena. Para o Cacique, agora um Encantado, é como se o indígena e a Natureza fossem partes indissociáveis e complementares uma da outra. E “Xikão”, que possuía um conhecimento construído a partir da sua história de vida junto aos Xukuru do Ororubá, mas também dos vários processos formativos das organizações de assessoria aos indígenas nas décadas de 1980 e 1990, construiu uma visão sobre a Natureza e a necessidade de preservação:

Pra nós, a gente tem a terra como a nossa mãe. Então, se ela é nossa mãe, ela que dá todo o fruto de sobrevivência pra nós, então ela deve ser zelada e preservada: a partir das pedras, das águas e das matas, porque nós não temos a terra como objeto de especulação; a terra como um objeto pra negócio. (TV Viva, Centro Luiz Freire e CIMI, 1999)

Foram várias frases, orientações, conselhos proferidos pela maior liderança desse povo, ao longo do cacicado, que se transformaram em palavras de ordem para os indígenas, inspiração e motivação para as lutas em várias dimensões. Mas, o que gostaria de enfatizar é que o Cacique “Xikão” se tornou o Encantado mais importante para os Xukuru do Ororubá, sendo uma referência espiritual para os indígenas, integrando o “panteão” das divindades e lideranças do “mundo velho”, fazendo parte, dessa forma, da cosmogonia do seu povo.

Figura 48 – Indígena rezando no túmulo de “Xikão”, “plantado” no cemitério da Aldeia Pedra d’Água, por ocasião da missa realizada no dia 20/05, data do assassinato do Cacique. O colar vermelho no túmulo foi colocado pelo Cacique Pataxó Hã-hã-hãe (BA).



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Pedra d’Água, maio/2016.

Para os Xukuru do Ororubá, Xikão foi “plantado” e não enterrado nas terras da Aldeia Pedra d’Água, localidade primeira a ser retomada nas mobilizações pela reconquista das terras pelos indígenas. No dia do sepultamento de “Xikão” sua esposa Dona Zenilda, fez muitas afirmações bastante emocionada. Segurando um quadro com a fotografia do companheiro de vida, disse:

Fica a esperança, que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os Xukuru continuam a luta de Xikão por nossas terras. Ele se foi, tragicamente, tiraram a vida dele, mas **ele continua no meio de nós**, dando força pra nós lutar. A luta não vai parar. (idem)

Diante do túmulo, disse o trecho abaixo que se tornou uma consigna e inspiração para os Xukuru do Ororubá:

Acolha teu filho, minha mãe natureza. Ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado e sim, ele vai ser **plantado para que dele nasça novos guerreiros**, minha mãe natureza! Ele vai ser plantado, minha mãe natureza, assim como ele pedia, debaixo de tuas sombras, minha mãe natureza, para que de vós, nasça novos guerreiros minha mãe natureza! Que a nossa luta não pare, minha mãe natureza! (idem)

As afirmações de Dona Zenilda são bastante representativas da compreensão do que representou “Xikão” por um lado, mas também do que o Cacique, na atualidade no “mundo dos velhos”, iria se constituir em força para a luta e nascimento de novos guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá.

Assassinaram-no por ser livre, não submetendo-se à condição de cativo. Acreditam interromper com a morte seus sonhos. Ele foi eleito pela natureza. Assumiu o compromisso de liberdade. Sua matéria encontra-se nutrida pela terra que o criou. Está cada vez mais forte, não temendo desafios. Hoje encontra-se com seus ancestrais que o esperam em festa no reino encantado da Pedra D’água, porque nunca os traiu, recebendo o direito de correr livre pela serra, com seus Cavaleiros de Aruanda, defendendo, recuperando “Terra e Liberdade”. Ângelo Bueno – CIMI/NE. (Idem)

O texto acima, que encerra o vídeo produzido pela TV Viva/Centro Luiz Freire e CIMI sobre “Xikão”, de autoria do Ângelo Bueno, agente do CIMI-NE, foi importante naquele momento de muita dor compartilhada, pela perda trágica do líder máximo, como uma epígrafe pós morte para “Xikão”. Também parece traduzir o que os indígenas sentiram, até pela necessidade de um certo consolo e proteção que às vezes as pessoas evocam aos que se encontram em outro plano espiritual e a liberdade para além das “amarras” da matéria física, no caso de Xikão, correndo junto com os seus Cavaleiros de Aruanda⁷⁰.

Essa cosmovisão Xukuru do Ororubá, descrita acima, em detalhes relativa ao Cacique “Xikão”, é também compartilhada e aproximada a outras atividades e setores para muitos dos indígenas, a exemplo da “agricultura modo de vida” defendida pela equipe do Coletivo Jupago Kreká e partilhado por um grupo significativo de agricultores e agricultoras moradores sobretudo da sub-região Serra.

Optei por situar, no próximo item, historicamente a agricultura tradicional e agroecologia, já que muitas das atividades práticas relatadas, sejam realizadas nas aldeias pelos agricultores e agricultoras entrevistados, sejam no âmbito do CAXO, podem ser identificadas como atividades agroecológicas.

⁷⁰ Aruanda, é referência a um reino espiritual místico para a Umbanda, religião de matriz africana.

5.2 A agroecologia e a agricultura tradicional Xukuru do Ororubá: aproximações históricas

“Tá no querer da Natureza.
A natureza quem disse
e ninguém pode negar.”
“Xikão” Xukuru

Sobre as relações da agricultura tradicional indígena e a Agroecologia, cabe aqui relatar que esta última nesse trabalho é entendida em sentido global, enquanto ciência, prática e movimento:

Este enfoque é aqui defendido, por se entender que a forma como tem se dado o debate e o desenvolvimento das diversas práticas agroecológicas no Brasil é resultado de um processo histórico, a partir de diversos enfoques que caracterizaram as denominadas escolas da agricultura ecológica, constituídas no século XX no mundo. A agroecologia enquanto ciência que ancora as práticas sustentáveis de manejo do agroecossistema vem sendo um dos eixos de suporte ao reconhecimento e resgate da agricultura desenvolvida pelas populações tradicionais[...] (ARAÚJO, M. 2011, p. 26)

Nessa perspectiva de retomada da chamada agricultura tradicional ou ancestral, é importante relatar que os Xukuru do Ororubá, através do Coletivo Jupago Kreká, e da Associação Comunitária Xukuru, constante vem sendo chamados a dialogar com as experiências realizadas pelos agricultores agroecológicos e pela academia. Muitas das vezes ao tratar sobre esse tema, é recorrente que os indígenas reajam dizendo que o realizado nas aldeias é uma agricultura tradicional, agricultura dos “velhos”, dos ancestrais. Se externamente há nexos com uma narrativa em que essa agricultura é agroecológica, isso não se constitui numa questão divergente, antes é importante discutir os pressupostos históricos indicando a contribuição dos denominados povos tradicionais, especificamente os indígenas, para o surgimento dessa ciência, a partir das concepções teóricas.

O arcabouço teórico-metodológico da Agroecologia é composto por uma heterogeneidade de concepções, todas elas antagônicas ao modelo capitalista globalizado de produção e consumo atualmente hegemônicos. A Agroecologia agrega várias áreas do conhecimento e de **saberes tradicionais**, constituindo-se em um campo interdisciplinar, que se propõe a buscar respostas à crise da modernidade. Nesse sentido, a Agroecologia é criada e recriada de forma a oferecer as bases necessárias para, a partir do potencial endógeno, viabilizar um processo de (re) construção social e ecológica da agricultura no sentido da sustentabilidade. (LIMA; DE BIASE; FAGUNDES, 2017, p. 31)

A despeito das variadas concepções sobre o acabou teórico da Agroecologia, já que alguns acadêmicos têm defendido unicamente a vertente científica, há um certo consenso quanto a contribuição dos povos tradicionais para suas origens:

El uso contemporáneo del término agroecología data de los años 70, pero la ciencia y la práctica de la agroecología son tan antiguos como los orígenes de la agricultura. A medida que los investigadores exploran las agriculturas indígenas, las que son reliquias modificadas de formas agronómicas más antiguas, se hace más notorio que muchos sistemas agrícolas desarrollados a nivel local, incorporan rutinariamente mecanismos para acomodar los cultivos a las variables del medio ambiente natural, y para protegerlos de la depredación y la competencia. Estos mecanismos utilizan insumos renovables existentes en las regiones, así como los rasgos ecológicos y estructurales propios de los campos, los barbechos y la vegetación circundante. (HECHT, 1999)⁷¹

Como constatado no texto acima, além de integrar a experiências e práticas das “agriculturas indígenas” a autora citou a utilização de “mecanismos” de adaptação dos cultivos ao ambiente natural, além da utilização de insumos locais, a técnica de pousio e a incorporação nos sistemas de produção de espécies locais.

Ressalte-se que as características elencadas acima, combinam com as práticas realizadas pelos agricultores e agricultoras tradicionais Xukuru do Ororubá, incentivadas em grande medida, como veremos mais adiante no item sobre os eventos sobre agricultura, pelas ações inseridas no escopo da retomada de uma chamada agricultura ancestral. As práticas ensejadas pela Rede de Troca de Sementes, criada em 2010 no território indígena, com apoio do Jupago Kreká, foi fundamental para o intercâmbio de experiências e a partilha de sementes e espécies tradicionais entre os Xukuru do Ororubá. O Encontro Urubá Terra formalizou essa dinâmica anual de partilha de sementes, junto com a realização de temas candentes para a perspectiva de retomada da agricultura ancestral. As agricultoras e agricultores entrevistados relataram a prática de troca e partilha de sementes.

⁷¹ O uso contemporâneo do termo Agroecologia, data dos anos 70, porém a ciência e a prática da agroecologia são tão antigas como as origens da agricultura. À medida que os pesquisadores exploram as **culturas indígenas**, as que são reliquias modificadas de formas agronômicas mais antigas, se faz mais notório que muitos sistemas agrícolas desenvolvidos a nível local, incorporam rotineiramente mecanismos para acomodar os cultivos às variáveis do meio ambiente natural e para protegê-los da depreciação e da competição. Estes mecanismos utilizam insumos renováveis existentes nas regiões, assim como as características ecológicas e estruturais, típicas das áreas de cultivos, os pousios e a vegetação circundante. (Tradução livre, grifos meus)

Perguntada, se realizava a guarda e troca de sementes no território, Dona Socorro da Aldeia Lagoa, respondeu:

A gente geralmente guarda. E agora que, depois das troca de sementes, muito rico isso. Que a gente tem essa troca. A gente guarda aqui, leva pra lá pra troca de semente lá que Iran organiza mais Bela e os demais. **Aí a gente trás de lá o que eu não tenho aqui e leva daqui o que eu tenho pra lá.** E aí a gente se espalha. Daquela bucha grande em Cana Brava já tem um menino que levou da troca de semente e me disse “dona Socorro, eu tenho umas bucha que é desse tamanho”. Eu disse: da onde tu arrumasse? Ele disse “da troca de semente”. Eu digo: fui eu que levei, viu? Que só tinha eu daquela bucha grande. (Entrevista com Dona Socorro, Aldeia Lagoa, agosto/2019)

Dona Socorro sabe da importância estratégica do intercâmbio das sementes ancestrais e que estas têm importância não só para a alimentação, mas outras utilidades, a exemplo da bucha grande que serve para lavar pratos, tomar banho, ou seja, substitui utensílios e objetos que, a maioria, são industrializados.

A dinâmica das trocas de sementes e mudas entre camponeses e agricultores/as é muito comum e não se restringe, por certo, aos indígenas, porém destaco que atualmente essa prática para os Xukuru do Ororubá tem se revestido de muita importância, não só para a circulação e disseminação de sementes e mudas de plantas, no território, nas 24 aldeias, mas também para os intercâmbios de saberes entre os indígenas.

Figura 49 – Roçado Xukuru do Ororubá, em pleno mês de junho na Aldeia Vila de Cimbres. Importante observar o consórcio entre milho e palma, numa junção da agricultura que “dá de comer” ao solo, às pessoas e aos animais (gado).



Fonte – Acervo da autora. Aldeia da Vila de Cimbres, junho/2017.

A fotografia acima, evidencia uma das combinações/consórcios praticados pelos Xukuru do Ororubá, o que nos remete aos centros de origens (o México), das duas espécies que aparecem na imagem retratada: o milho e a palma forrageira.

Um aspecto importante nessa retomada da chamada agricultura ancestral diz respeito à realização de práticas coletivas, a exemplo do mutirão, um esforço coletivo para realizar um trabalho que a família ou grupo não consegue. Trata-se, portanto, de uma ação coletiva e solidária. E dos antigos, como lembrou Cecílio:

Porque isso quem inventou a diária foi o branco. Aqui é que nem eu tava dizendo, né? eu me lembro aqui dos antigo da gente que eles **trabalhava no mutirão**. Aí que tinha os sítio, muita fartura, vendia uma produção grande e não trabalhava numa diária, não. Era só trabalhando. Chamava juntada. Eles chamavam 30 home, quando chegava 40, 50. Não trabalhava só se fosse por dinheiro, não. Eu me lembro disso, né? Trabalhava assim “Ói, tal dia, que na quinta-feira vai tantos home pra minha roça”. Aí eles combinava “Ói, cumpade, ajunte os seus home lá prá ir prá minha roça; quando for pra outra semana, nós vamo pra sua”. Aí a gente matava um porcão com 80, 90, 100 quilo, era pro café e pro almoço. (Entrevista com Cecílio Feitosa, Aldeia Cana Brava, novembro/2019)

Os mutirões como prática ancestral, mas que tinham uma outra denominação, a “juntada”. Diferente da diária, que se paga, como lembrou Cecílio, é uma prática de de “branco”. Quem recebe as pessoas para o mutirão, se responsabiliza pela alimentação.

Os agricultores indígenas entrevistados para essa pesquisa, são de várias aldeias localizadas na sub-região Serra e realizam atividades da chamada agricultura tradicional Xukuru do Ororubá. Entrevistei dois deles na ocasião de realização de um mutirão para iniciar à estruturação de uma mandala no CAXO, em agosto de 2019. Irei apresentar a seguir, um pouco os aspectos vinculados à socialização dos conhecimentos “tradicionais” nas famílias indígenas.

Perguntado sobre com quem aprendeu as atividades da agricultura, Marcos, morador na Aldeia Afetos, respondeu:

Com meus pais mesmo. Caba que já nasce na agricultura, quem nasce assim que nem a gente não carece aprender quase nada, não. Quem nasce na agricultura, quem trabalha na agricultura já, qualquer coisinha aprende esse tipo de trabalho, fazer plantação de milho, feijão, essas coisa assim, botava roça, banana, essas coisa assim. Trabalhar na agricultura, só era isso mesmo. (Entrevista com Marcos, agosto/2019)

Como veremos com outros agricultores e agricultoras, temos a noção de roça e as culturas tradicionais. Marcos, como muitos agricultores nordestinos, denomina de roça o plantio de mandioca e macaxeira, mas também é a denominação dos plantios alimentares, incluindo, geralmente, o milho e o feijão, além da macaxeira e da mandioca, que são culturas básicas da dieta nordestina. Lembremos a semelhança com a milpa mesoamericana reportada nesse texto no item sobre a minha experiência de estágio por seis meses no México, no início dessa pesquisa.

Um outro participante no mutirão, Edvaldo Olegário, é o indígena que eu chamo do arquiteto Xukuru do Ororubá. Foi a partir de seus conhecimentos tradicionais e memória que foi construída a Casa da Cura, no espaço do CAXO da Boa Vista. Edvaldo vem realizando várias atividades, mas gosta mesmo é de trabalhar na terra.

E desde novo eu fui muito curioso. Quando uma pessoa estava trabalhando, fazendo algum serviço, eu observava muito. Aí fui começando praticar e aprendi. Aí, hoje, eu trabalho como pedreiro. Quer dizer, pra mim, meu serviço mesmo de pedreiro sou eu que faço. Com carpintaria, também faço. Com eletricidade de instalar uma máquina, alguma coisa assim, não sendo trifásico, sendo monofásico, coisa pouca, eu mexo também. Não é uma coisa que eu gosto muito de mexer com energia, mas quando tem necessidade eu mexo. E a agricultura, ou seja, todas essas coisas que eu digo que eu sei

fazer, mas a **agricultura é a base de tudo**. Se tiver que trocar qualquer uma dessas profissão pela agricultura, eu gosto mesmo de plantar e colher. (Entrevista com Edvaldo Olegário, agosto/2019)

Essa afirmação do entrevistado se coaduna com a ideia defendida de que a agricultura Xukuru do Ororubá é “modo de vida”, reportada nesse texto. Mas, também é importante perceber que, talvez, assemelhada à agricultura campesina e familiar, poderemos encontrar uma multifuncionalidade⁷² realizada por alguns indígenas.

Dona Socorro, moradora na Aldeia Lagoa, assim se refere ao aprendizado na agricultura:

Porque, quando a gente, quando eu completei 13... 12-13 anos, aí a gente tinha escolinha aqui, eu já tava estudando essa coisa. Mas aí nas horas vaga a gente ia pra o roçado. Mais papai, mãe, que tudo já era de agricultura. Como aqui não tinha filho homem, eu era a mais velha, eu, depois de mim tinha mais duas irmã pra poder vim um menino homem. Aí, nós tinha que ajudar papai. Aí, eu já comecei com 12 anos na agricultura. De que forma? Plantando semente, milho, feijão, palma. (Entrevista com Dona Socorro, Aldeia Lagoa, agosto/2019)

A memória histórica de Dona Socorro nascida em 1950, remetendo-se aos 13 anos de idade, na década de 1960, a faz imediatamente lembrar das culturas alimentares para as famílias e para o gado, a exemplo da palma forrageira.

O indígena Cecílio, morador na Aldeia Cana Brava, ao ser perguntado sobre com quem aprendeu e quando começou a trabalhar na roça, fez um relato detalhado do plantio de fava:

Eu comecei a trabalhar na agricultura, eu via meu pai trabalhando, né? os meus avô trabalhando. 8 ano, 8 ano de idade a gente, eu já ia pra roça mais eles pra semear a fava nas cova, né? Que a gente que não podia fazer o serviço pesado. E aí a gente vai fazer a plantação, cavava o milho e “tome a fava pra você semear, eu vou lhe ensinar, viu, você semear. Olhe, bote 2 carocinho em cada cova, uma cova e outra não”. Ele me ensinando, né? “bote 2 carocinho, vá semear a fava, que depois eu continuo”. E aí pegava 2 carocinho de fava assim, aí botava uma covinha, deixava outra cova sem botar, botava e noutra, pra não plantar ela junta, né? E eu vendo. Eu vendo eles fazendo o plantio, né? desde de pequeno. (Entrevista com Cecílio Feitosa, Aldeia Cana Brava, novembro/2019)

⁷²Para entender melhor o significado de multifuncionalidade na agricultura familiar que aproximo a essa entrevista com Edvaldo, recorri a Bonnal; Casella e Maluf (2008), para quem: “Essa noção trouxe um novo e ampliado olhar sobre a agricultura de base familiar que permite analisar a interação entre as famílias rurais e os territórios na dinâmica de reprodução social, considerando os modos de vida das famílias na sua integridade e não apenas seus componentes econômicos. A noção incorpora a provisão, por parte desses agricultores, de bens públicos relacionados com o tecido social, meio ambiente, segurança alimentar e patrimônio cultural”. (BONNAL; CASELLA; MALUF, 2008, p. 186)

Ouvindo o relato de Cecílio e a descrição do plantio da fava, percebi que ele parece ter incorporado poucas mudanças no modo de plantar, colher e comer. As técnicas são simples, os instrumentos, como o uso da enxada é também rudimentar. O uso da enxada é também uma prática que se mantém. Em princípio, utilizando poucas vezes o trator para preparar a terra. Alimenta-se com o feijão guandu, quase como uma reverência aos antigos. E ainda para os visitantes: [...] aí eu fui, essa semana... anteontem, parece que foi anteontem que eu fui lá na roça aí apanhei. Eu digo, eu vou apanhar um guandu e botar uma panelada no fogo aí pra a professora ter uma conchinha pra sentir o sabor. (Idem)

O indígena Cecílio não comercializa a produção. Esta é praticamente para o consumo da família (com 8 filhos), que mesmo não morando com o pai, são beneficiados pela produção partilhada. Cecílio também realiza a troca e partilha de sementes no território e nos Encontros Urubá Terra.

Eu sempre, eu vendia umas coisa aí atrás em 90 por aí. Mas de lá pra cá, eu devido a minha correria aqui dentro da comunidade, vai não canto e vai noutro. Aí eu faço meus serviço de horinha. Eu digo: não! Eu não vou vender não! Vender mode eu comprar de novo? Eu bati o ano passado 23 saca de milho. E o caba disse que o milho não ia dar. Eu peguei 23 saca de milho. Só pras galinha comer. As galinhas é pra comer. Comer o ovo. E quando chega às vez uma pessoa, uma galinhazinha. (Idem)

A função de liderança na Aldeia Cana Brava, tem ocupado uma parte do tempo de Cecílio, mas as atividades de agricultor não ficam em segundo plano. É um dos agricultores mais fiéis à “tradição”:

Que o pessoal compra frango. Repare, eu vejo aqui, às vez tem gente que diz aqui “ói, eu não gosto da galinha de capoeira, não, que eu não gosto de galinha de capoeira, não”. Vende a galinha de capoeira pra comprar um frango de granja. Tem gente aqui que faz.... (Idem)

É bastante revelador do quão Cecílio é um agricultor tradicional o fato de entender como uma incoerência que alguns indígenas não consumam a galinha de capoeira, preferindo a galinha de granja. Este também ainda se constitui como um problema para alguns agricultores familiares na Zona da Mata. Tive a oportunidade de presenciar, quando trabalhei nesta região, situações em que, mesmo tendo plantios agroecológicos, criavam galinhas de capoeira e outros animais de pequeno porte, agricultores e agricultoras não consumiam a proteína mais sadia produzida, destinando-a para a venda e compravam as chamadas “galinhas de granja” e outras

carnes nos açougues da cidade. Cecílio, a meu ver, é agricultor dos mais representativos da “tradição indígena”.

O entrevistado lembrou da criação e aproveitamento da banha do porco pelos antigos, sendo o avô um dos exemplos:

Eu me lembro aí, o que eles fazia era criar porco. Não tendo muito lucro, né, o porco era criado com fruta, com tudo, jerimum, com tudo do roçado. E deixar o porco engordar e pegava a banha do porco, a banha do porco servia pra tudo, a banha do porco era pra torrar todo tipo de carne. Com a banha do porco torrava a carne do porco, maciça do colchão, com a banha do porco mesmo; torrava peixe, caça do mato, tudo com porco. O porco servia pra tudo. E ainda servia até de creme de cabelo. Eu me lembro do meu avô que ele tinha a banha de porco bem alvinha lá no bule. Ele passava o dedo dento do bule assim, botava na mão e Meu avô, no cabelão dele. Ele passava assim, chegava até com a testa alumiando. “Óia, meu fio, aqui é pra proteger o cabelo”. Cabelão. Banha de porco. (Idem)

No tempo do avô de Cecílio, não se comprava óleo, usava-se a banha de porco para fritar as carnes e até para passar no cabelo.

O indígena Marcos relatou que vive da agricultura, plantando feijão e milho, para comer e dar às galinhas que cria, mas a plantação para a comercialização é de banana. Vejamos o diálogo a seguir sobre as variedades de banana plantadas:

- **O senhor tem ideia da área total que o senhor planta?**
 - Da banana?
- **De tudo. Junto com a banana, a macaxeira, qual é a área? Dá um hectare, meio hectare?**
 - Não, mais. Dá uns.... A banana mesmo dá uns dois.... quase três hectares de banana.
- **Três hectares de banana. Quais são as variedades que o senhor tem, seu Marcos, de banana?**
 - Prata caiana e a prata comum.
- **Não sei qual é a diferença de uma pra outra.**
 - Da caiana pra comum, que aquela banana prata caiana ela fica banana grande.
- **Ela é maior. E a prata verdadeira é a menorzinha.**
 - Mas sempre no comércio o povo procura muito a pequena, daquele tipo assim pra criança, gente idoso. Porque, a banana comum é mais sadia ainda do que a caiana. Mas a prata também é alta. Mas que a banana anã;
- **A banana anã o senhor também tem?**
 - Tem anã, tem a baía. Tem a banana anã baía
- **Qual é a banana baía?**
 - Banana baía é aqueles pé tudo grande. Não fica como a Banana prata, alta. Fica alta da altura desse pau, mais alta que essa parede aqui. E tem anã baé, a anã baé fica pequena. Banana baiana chama banana rasteirinha, banana baé. Mas eu não gosto de plantar banana baé não, porque só tem duas touceira. Eu gosto de plantar banana baía e a prata mesmo. Tem umas touceira de Banana maçã, mas a banana maçã morreu.
- **A maçã parece que está se acabando, não é?**
 - Tá se acabando a maçã. Tem duas touceira, umas quatro touceira de banana pão.
- **Pão é aquela que tem uma casca meio avermelhada?**

- A banana pão é, grande.
- **Mas o senhor tem banana de cozinhar, aquelas grandonas?**
- Banana comprida? Lá não se dá, não. Na Serra não dá banana comprida. Eu já plantei. Quando bota o primeiro cacho, o segundo cacho, a touceira morre. A Banana comprida não dá, não. Somente a banana prata e a anã mesmo.

O entrevistado relatou que a banana caiana por ser maior, tem uma preferência na comercialização e que as pessoas “esqueceram” a banana comum, por conta dessa variedade de caiana. O patrimônio biocultural herdado dos antepassados de Marcos é a banana, o qual cultiva muitas variedades e tem um profundo conhecimento. E que lhe garante renda. Marcos comercializa as bananas através do irmão que leva para a feira nos sábados, dia em que os Xukuru do Ororubá comercializam os produtos agroecológicos ou tradicionais num espaço reservado, um galpão nas instalações da antiga Fábrica Peixe, no centro de Pesqueira, onde funciona simultaneamente, a feira convencional da cidade. Mais adiante tratarei sobre a comercialização.

Edvaldo, morador na Aldeia Cana Brava, localizada na sub-região Serra, assim como Marcos, se dedicava ao plantio de milho e feijão para alimentação, mas o forte era a produção da mandioca, da macaxeira e da banana. O diálogo a seguir é bastante ilustrativo dos subsistemas manejados pelos Xukuru do Ororubá na denominada agricultura tradicional:

- **E você faz agricultura desde então essa idadezinha que você falou que aprendeu com seus pais?**
- Desde essa idade (8 a 10 anos). Já plantei verdura, plantei tomate, milho, feijão, banana, mandioca. Hoje o meu forte, a principal é mandioca e plantações de banana. Milho e feijão eu planto, mas é uma quantidade pouca, só pra o consumo. Mas mandioca e bananeiras é o que eu planto mais.
- **Então, você tem algum bichinho, algum animal?**
- De animais só tenho a criação de porcos que é pra aproveitar algumas coisas que sobra lá da mandioca, resíduo, maniva, aquelas massas que não serve pra o comércio, aí é prá os animais. Já criei gado, mas hoje não crio mais.
- **O que é que tu achas do gado, Edvaldo? Conta aí essa história que tu estavas começando.**
- Veja bem, nessa... eu sempre digo: criar gado nessa região que a gente tem hoje, com essas mudanças climáticas que a gente teve. A algumas pessoas eu sempre digo: eu criava de enxerido, mas não era uma coisa que tinha esses lucros. Porque, a gente teve esse ano de 2019, tá um ano bom, chuva constante, muita lavoura, mas a gente não sabe o próximo ano. E pra criar gado é muita despesa. E em terreno pequeno, quantidade pequena, eu não acho que tenha futuro não.
- **Tem que ter o capim, não é?**
- Tem que ter o terreno muito grande, condições pra cuidar dos terrenos. Terreno pequeno, acho que gado hoje pra criar quantidade mínima pequena em quantidade de terra pequena, só dá prejuízo. (Entrevista com Edvaldo Olegário, agosto/2019)

Edvaldo também criava porcos, mas não era principal atividade. Tendo a ver com a estratégia de aproveitamento dos subprodutos da mandioca e a lógica de não

desperdiçar nada, mas também se constituindo numa fonte de proteína animal. Quanto ao gado, alinhado com a ideia discutida nesse texto sobre a inadequação técnica dessa criação no território. Mesmo porque o entrevistado vivenciou a experiência e percebeu os problemas. A inviabilidade enxergada por Edvaldo também está vinculada ao período longo de estiagens que na Região Nordeste ocorreu entre 2012-2017.

O processamento da mandioca foi aprendido com os pais, tradição antiga que Edvaldo mantém e quer que continue com os filhos.

Essa questão de mandioca, plantar, processar e comercializar é uma cultura que vem ficando de pai para filho. Passou de meus avós para meus pais, e de meus pais passou pra mim. E eu estou dando continuidade. Não sei se meus filhos vão continuar, mas dos dois que eu tenho, pelo menos um trabalha comigo nessa questão da agricultura. É uma tradição, uma cultura que já vem de longe. (Entrevista com Edvaldo Olegário, agosto/2019)

Uma cultura que vem de longe. A exemplo do foi descrito no item 4.4 na parte quatro dessa texto, sobre o cultivo da mandioca, estar associado às culturas ancestrais dos indígenas, esse parece ser um bom exemplo. A indígena Bella também lembrou dos conhecimentos socializados pela mãe, citando a mandioca, os subprodutos e a Casa de Farinha:

Ela plantava aqueles roçadão de macaxeira, fazia farinha, fazia o beiju. A goma, ela... tinha uma casa de farinha, que a gente morava no Caípe, que chamava Lagoa. A gente ia pra Lagoa. Ela chamava, juntava aquele monte de gente pra raspar mandioca, raspar macaxeira. (Entrevista com Bela Xukuru, janeiro/2021)

No território havia muitas casas de farinha. Não se tem registro da quantidade dessas unidades de processamento, mas a produção de farinha, mesmo quando as terras estavam nas mãos dos fazendeiros invasores, era bastante significativa. Na pesquisa documental de Edson Silva, foi citada seguidamente a menção à produção, venda e consumo, a exemplo dos registros a partir do Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instalado na localidade São José, onde atualmente é a Aldeia de mesmo nome, na década de 1950:

Muitos avisos mensais do “Posto Xucuru” listaram a produção agrícola em grandes quantidades de farinha de mandioca, feijão e frutas: caju, mangas, goiaba e bananas. Essas informações revelam a fertilidade e a diversidade de culturas, no espaço tão pequeno de 6ha de terras, correspondente ao patrimônio do Posto. Chama a atenção que, no início de 1959, apenas a farinha e o feijão foram integralmente destinados ao consumo. (SILVA, 2014, p. 293)

Ou seja, a produção de farinha através de unidades de processamento era uma prática que perdurou durante séculos. Citei informação do mesmo autor, no item 4.2, na parte quatro desse texto, sobre a produção de farinha na Serra do Ororubá pelos indígenas em 1777.

Sobre as práticas de comercialização dos produtos pelos indígenas dedicados à agricultura tradicional Xukuru do Ororubá, uma parte não a realiza em espaços de feiras; outros o fazem eventualmente, quando há uma sobra da produção e; outros realizam a comercialização em Pesqueira ou Arcoverde. Este era um antigo sonho de “Xikão”: viabilizar a um espaço de comercialização para os Xukuru do Ororubá em Pesqueira. (ARAÚJO, 2015)

Atualmente, os Xukuru do Ororubá comercializam nas feiras de Pesqueira, nas quartas e sábados e em Arcoverde, nas quartas feiras. A feira de Arcoverde contava com cerca de 4 barracas, como pode ser visto na figura 49 a seguir, onde, “Mané dez contos” comercializa o produzido.

Figura 50 – Barraca na feira de Arcoverde de Mané “dez contos”, com hortaliças, macaxeira e bananas.



Fonte – Acervo da autora. Arcoverde, agosto/2019.

“Mané” comercializa algumas hortaliças, banana e macaxeira. Parece pouco, mas é suficiente para o sustento. No tempo em que estive conversando com “Mané”, mesmo sob o frio, chuva fraca e constante, as freguesas apareceram para fazer a feira semanal. Os produtos comercializados pelo indígena eram uma combinação das culturas tradicionais com os produtos que, são necessários estar nas feiras agroecológicas – as hortaliças. Essa é uma compreensão que acompanha agricultores e agricultoras familiares agroecológicas e as organizações de assessoria no Brasil. Sem hortaliças não tem feira. Em artigo escrito em 2011, Iran Xukuru do Ororubá e André Araújo, relataram a constituição da feira em Pesqueira (Figura 49). Nela, os autores fizeram um recorrido histórico, lembrando que em 2011, este espaço fazia 6 anos e atualmente perfaz 10 anos de existência.

A experiência da Feira Xukuru do Ororubá de alimentos de base ecológica teve início em maio de 2006, no centro da cidade de Pesqueira-PE, funcionando as sextas-feiras com um número de 13 famílias. Teve como ponto de partida os debates da Assembleia Xukuru de 2005, realizada na aldeia Lagoa, quando se discutiu dentre outros assuntos, alternativas para a produção e comercialização de alimentos “limpos”, ou seja, sem agroquímicos. Chegamos em 2011 com um grupo de 20 famílias que comercializam sua produção em espaço diferenciado, dedicado somente à produção ecológica Xukuru, conquistado dentro da feira livre da cidade, duas vezes por semana. Localizada agora no pátio de uma antiga fábrica de doces e derivados de tomate, parece ser uma feliz e irônica resposta “geográfica” aos anos de difusão do modelo “moderno” de agricultura, no qual se inclui a difusão de técnicas convencionais, a dependência de insumos externos e a concentração de terra. [...] Na Feira Xukuru encontramos uma produção diversificada de hortaliças, especialmente folhosas, frutas de época e banana, mandioca e derivados como a farinha, massa, goma, tapioca, beiju e bolo, entre outros produtos que totalizam mais de 40 itens. (ARAÚJO; ORDÔNIO, 2011, p. 2-3)

Matéria divulgada em jornal local e no “Diário de Pernambuco” em 2014, relatava a experiência de família plantando grande variedade de hortaliças de forma orgânica na Aldeia Brejinho, além de tubérculos e criação de galinhas. A jornalista relatou o modo de produção dos indígenas:

O plantio com referência nas fases da lua, o uso dos alimentos e das ervas para a cura de vários males e a produção associada de vários alimentos numa mesma área [...] estão entre as práticas valorizadas no trabalho de pesquisa e resgate. (Diário de Minas; Diário de Pernambuco, 2014)

Figura 51 – Jovem Xukuru na feira em um galpão da antiga Fábrica Peixe reservado aos indígenas, no centro de Pesqueira, às quartas e sábados. Vê-se uma diversidade de produtos, com a macaxeira, (cultura ancestral Xukuru do Ororubá), frutas e hortaliças.



Fonte – Acervo da autora. Pesqueira, fevereiro/2011.

A matéria citou as referências ancestrais dos Xukuru do Ororubá, baseadas na leitura do tempo, das fases da lua e o processo de retomada de uma agricultura ancestral. Atualmente, com a pandemia, o número de barracas diminuiu, mas os dois espaços se mantêm em funcionamento.

Outras modalidades de comercialização aparecem, assim como novos agricultores/as. Marcinha e Eduardo, um jovem casal indígena, moradores da Aldeia Caetano iniciaram em 2019, com um grupo de famílias, um plantio de hortaliças, somadas às culturas tradicionais, aderiram a uma modalidade de comercialização que se tornou comum em tempos de pandemia: entrega dos produtos na casa dos consumidores e consumidoras. O coletivo, mencionado nesse trabalho, denomina-se Kringó do Ororubá.

Marcinha, além das atividades no Kringó, é também professora em escola na TI Xukuru do Ororubá. Eduardo formou-se em Agronomia e sobre os aprendizados iniciais na agricultura afirmou:

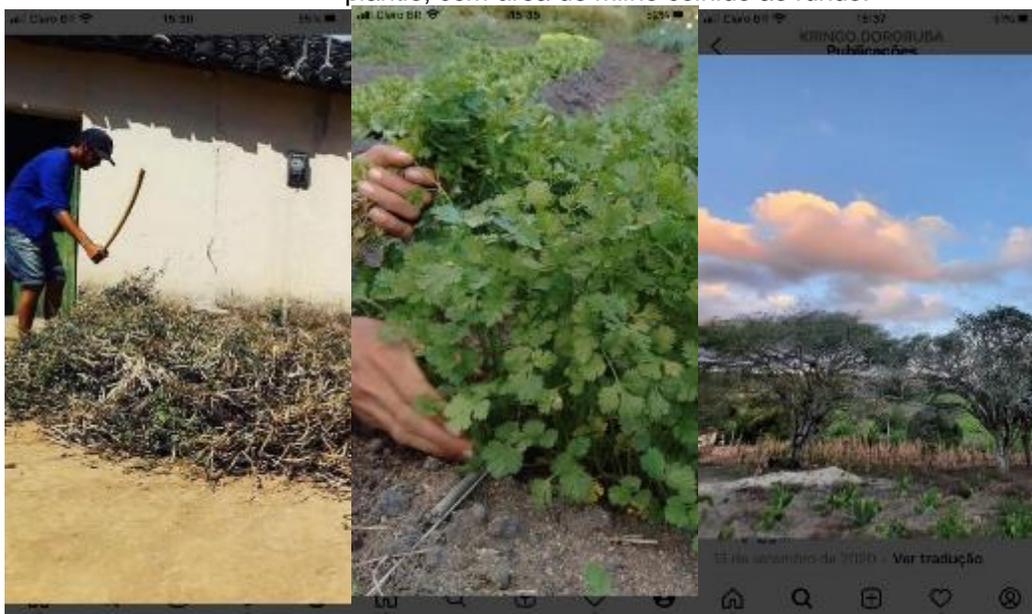
O aprendizado é um processo contínuo começando bem novo acompanhando meus avós e pais diariamente com os afazeres da roça e sempre observando o modo de fazer e atento aos ensinamentos dos mais velhos, que têm conhecimento de causa e são detentores dos saberes relacionados à produção de acordo com o tempo da Natureza. Após concluir curso técnico e graduação, o conhecimento técnico acadêmico veio para complementar, auxiliando e elucidar algumas curiosidades e dando mais segurança na tomada de decisão. (Entrevista de forma remota com Eduardo Gonçalves de Oliveira, 2020)

Como os outros agricultores e agricultoras entrevistados, Eduardo aprendeu a trabalhar acompanhando pais e avós. O curso de Agronomia veio complementar, quanto às decisões a serem tomadas. Porém a raiz, está nos mais velhos. Sobre a comercialização em tempos de pandemia Eduardo respondeu:

No período da pandemia mais crítico, quando as famílias estavam com medo de saírem de suas casas e irem até a feira, dificultando também a renda de vários agricultores e agricultoras do território, que comercializavam seus produtos para manterem suas famílias, o kringó foi pensado por alguns jovens da aldeia Caetano no intuito de facilitar tanto a vida das pessoas que estavam em casa, como as dos agricultores e agricultoras que continuavam produzindo alimentos naturais [...]. (Entrevista de forma remota com Eduardo Gonçalves de Oliveira, 2020)

Infelizmente, no período mais crítico da pandemia, devido à necessidade de distanciamento e preservação da saúde dos indígenas não foi possível fazer uma visita às áreas de plantio, porém o grupo mantém uma conta do Instagram, de onde copiei as fotos a seguir:

Figuras 52, 53 e 54 - Jovem batendo feijão; canteiro de coentro e vista de plantio, com área de milho colhido ao fundo.



Fonte: Conta de Instagram @kringo.dororuba, maio/2021.

Sobre a variedade de plantios, Eduardo explicou:

Trabalhamos com plantios de bananas, macaxeira, batata doce, hortaliças diversas e temos criação apenas de galinhas só para consumo familiar, ainda estamos nos estruturando e por isso outras famílias também fazem parte do kringó, vendendo alguns produtos diversos para as entregas, assim como plantas ornamentais e mudas de frutíferas. (Idem)

Novamente, os plantios tradicionais e as hortaliças necessárias à alimentação e à comercialização. Uma tabela inserida ao final foi preenchida por Eduardo, apresentando uma variedade maior do que o citado acima:

Tabela 1 – Lista das hortaliças, raízes, beneficiados, processados, plantas medicinais, flores, comercializadas pelo Kringó.

Produtos	
In natura	Processados
Alface	Goma
Coentro	Massa de bolo de mandioca
Cebolinha	Café torrado
Couve	Roletes de cana
Batata doce	Macaxeira descascada
Macaxeira	
Feijão de corda	
Feijão vagem	
Jerimum	
Capim santo	
Manjeriço	
Flores de cravo	
Flores de angélica	
Manga	
Milho verde	
Abacate	
Jaca	
Maracujá	

Fonte: Organizados da autora a partir da entrevista com Eduardo Gonçalves e Marciene Olegário. Maio/2020.

Com exceção da goma e da massa de mandioca que não são comercializados na feira agroecológica, todos os produtos são comercializados nesse espaço, como também a partir da entrega de casa em casa pelo Kringó do Ororubá. O Kringó não comercializa na feira convencional, como a maioria dos agricultores/as tradicionais Xukuru do Ororubá. Importante destacar a variedade e quantidade de produtos produzidos e comercializados pelo grupo.

Os relatos contidos nesse item buscaram, por um lado estabelecer uma relação de continuidade entre os conhecimentos ancestrais praticados pelos indígenas sobre a denominada agricultura tradicional e ancestral Xukuru do Ororubá, e de outro focar as práticas e tipos de cultura atualmente manejadas. Importante também

compreender a escala em que se encontram os cultivos, embora alguns não tenham relatado o tamanho da área manejada. Isso ocorre porque as terras para os cultivos não foram loteadas e sim, redistribuídas pelos indígenas após o processo de demarcação em 2001. A maioria ocupou a área onde morava e cultivava sob os domínios dos fazendeiros. Mas, essa não foi a questão principal da pesquisa junto aos entrevistados, embora saibamos que as terras indígenas são coletivas e não parceladas, a exemplo dos assentamentos de Reforma Agrária.

No próximo item detalharei as ações e relações estabelecidas pelos indígenas com a agricultura ancestral a partir do CAXO e da Casa de Sementes Mãe Zenilda, ambos localizados na Aldeia Couro d'Antas.

5.3 O Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO) e a Casa de Sementes Mãe Zenilda: espaços espirituais e interculturais

Na mata tem ciência, eu vou mandar chamar(bis)
 Mestre Rei do Ororubá e o Cacique de Alencar
 Não é pra todo mundo, eu vou mandar chamar(bis)
 Mestre Rei do Ororubá e o Cacique de Alencar
 Eu vou, eu vou, eu vou mandar chamar(bis)
 Mestre Rei do Ororubá e o Cacique de Alencar
Trecho de toante Xukuru do Ororubá

O CAXO está localizado na Aldeia Couro d'Antas e tem origens nos idos dos anos 2000, quando Iran Neves Ordônio, indígena Xukuru do Ororubá, ainda trabalhando como técnico na Prefeitura de Pesqueira, começou a se interessar pela reintrodução no território das sementes ancestrais dos indígenas, os alimentos dos “mais velhos”. São exemplos dessas espécies existentes no CAXO: chuchu vento, xixi, alho folha, cará do mato e melancia forrageira, algumas dessas trazidas da Aldeia Caípe. A melancia destinava-se a alimento para as galinhas. Iran, juntamente com o sogro começaram a plantar essas espécies na área próxima à casa.

Ao entrar no Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA), em 2006 esse interesse pelas sementes foi fortalecido a partir da realização, com assessoria do CIMI, em 2010, de seminários para discutir vários, temas, a exemplo do Bem Viver⁷³.

⁷³ Um dos estudiosos e referência na disseminação do conceito de Bem Viver, Alberto Acosta, assim se referiu a este pensamento, surgido a partir das mobilizações e rebeliões ocorridas na América Latina, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, a partir dos mundos indígenas boliviano e equatoriano: “O Bem Viver revela os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento. Critica a própria ideia de desenvolvimento, transformada em uma entelúquia que rege

Era uma relação de 3 seminários, um por região. O primeiro foi em Cana Brava, região de Serra; o segundo foi em Pé de Serra dos Nogueira, região Ribeira; e o terceiro foi na casa de João Jorge, na Sucupira. E a gente sempre discutia um tema. A ideia era ter o modelo de gestão, é o que o pessoal chamava da constituição Xukuru, era o modelo de gestão Xukuru com as regras, com os princípios, com os valores e tal. O último seminário foi...[...] o tema foi segurança. A gente tava discutindo na época o ministério da justiça Xukuru, mais ou menos isso. [...] Só que quando Saulo (assessor do CIMI, à época) começa a apresentar, aí ele vai falar o que é o bem viver, mas aquela velha história 90 e alguma coisa % foi agricultura. **Foi plantar, foi colher, foi festejar, foi comer, foi vender, foi partilhar, foi curar, foi ecologia, foi modelo de organização, tudo isso tendo como base a agricultura. Aí caiu a ficha: agricultura é isso! agricultura não é só o plantar pra vender;** agricultura é... aí os velhos começam a falar “não, mas a gente lutou pra produzir nosso alimento, pra botar alimento em casa e não depender dos supermercados. Pra gente ter a roça, a mata em pé, pra ter o remédio. Ou pra gente também plantar o remédio”. Enfim, começou aquela discussão. Aí a partir de 2010; isso foi em maio; a partir de 2010 aí a gente começou. Criamos a rede, uma rede de troca de sementes, porque já existia, mas... Isso, 2010. 2009 eu faço minha casa aqui, e aí a gente chama ela de Casa de Apoio Xukuru. Porque, eu vinha morar, só que meu sogro tava doente e minha sogra já tava doente. Então, a gente ficava mais em Pesqueira do que aqui. Aí o pessoal começou a ocupar a casa em 2009. Aí o pessoal começou a chamar Casa de Apoio Xukuru de Ororubá. (Entrevista com Iran Neves Ordônio, agosto de 2019, parênteses explicativos e grifos, meus)

Nessa entrevista, Iran explicitou que a compreensão sobre o significado ampliado da agricultura, praticada pelos próprios indígenas, para além da atividade produtiva, foi sendo aos poucos percebida a partir da assessoria do CIMI e de outras organizações, dos processos de reflexão, de sensibilização promovidos, inclusive o conceito de Bem Viver.

Continuando com o recorrido histórico, em seguida começou a se formar uma rede de apoio, de articulação, de realização de práticas coletivas da agricultura Xukuru do Ororubá: “[...] era ideia de mobilização, de articulação, de circulação de pessoas, de práticas de saberes, e se materializou nesse espaço. E aí a gente começa a trabalhar 2010, 2011”. (Idem)

a vida de grande parte da Humanidade – que perversamente, jamais conseguirá alcançá-lo. Por outro lado, os países que se assumem como desenvolvidos mostram cada vez mais os sinais do seu mau desenvolvimento. E isso em um mundo em que as brechas que separam ricos e pobres, inclusive em países industrializados, se alargam permanentemente. A visão do mundo dos marginalizados pela história, em especial, dos povos e nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem viver em comunidade e com a Natureza.” (ACOSTA, 2016, pp.32-33)

Nesse momento, provocado pelo técnico do MDA, André Araújo, sobre a existência de agricultores tradicionais, Iran, refutou, explicando:

Aí depois, “puxa, tem tantos! Tem Xavier, tem Dedé, tem isso, tem aquilo”. Eu digo: tá vendo que tem? Só que antes a gente também até duvidava. Não era só ele que duvidava, a gente duvidava. Que era tipo, existiu, mas hoje se existe tá invisível, se “envurtou”, como diz o pessoal, se “envurtou”. (Entrevista com Iran Ordônio, agosto de 2019)

Essa noção de agricultores e agricultura “envurtada”, invisível, a meu ver está vinculada à situação em que durante muitos anos as práticas agrícolas estavam restritas aos poucos e pequenos sítios sob o controle dos indígenas e a grande parte do território estar invadido pelas fazendas de gado e áreas de produção de tomate e frutas para a agroindústria em Pesqueira. A agricultura tradicional estava quase que sufocada. Lembrando que a demarcação definitiva e a homologação oficial das terras em favor dos Xukuru do Ororubá somente ocorreram no ano de 2001.

O ano de 2012 foi importante para a configuração e definição de propósitos para o CAXO. O ponto de mudança para o que atualmente é o CAXO, ocorreu com a “descoberta” de um antigo terreiro na área.

Aí 2012 acontece o que pra gente foi essencial, extraordinário e que é onde vem a estratégia montada de fato, onde a gente encontra o terreiro. Quando a gente encontra o terreiro. Foi em 20 de outubro de 2012, no sábado, 2h da tarde. Quando a gente encontra o terreiro, aí onde vem a orientação dos Encantados. Aí tudo aquilo que a gente tava pra descobrir, a gente descobre. Tipo, **que a agricultura é sagrada, que a gente deve fazer a agricultura com os Encantados, até porque antigamente era assim.** E aí a partir daí, cai a ficha: não! A gente vai trabalhar agora nesse. Qual é a estratégia? Em vez da gente tá procurando, a gente tá feito gavião peneira, tá lá só peneirando, a gente quer aterrissar. Tipo assim, até brinca, a gente tava voando lá na região da Ribeira, os caras tudo com veneno e a gente doido pra pousar. E quem é doido de pousar? Tá a gente com discurso de agroecologia, e os caba botando veneno, tendo a garantia da venda, o financiamento, né, porque o atravessador vem, financia e garante a compra. Aí o cara vem pra mudar tudo, né? Ou seja, era visto como o contrário, como o opositor. Se pousou ali, já era, no mínimo apanhava. Aí a gente disse: não, a gente vai pousar aqui. A gente já não tá aqui? O CAXO agora não vai ser só a casa, vai ser o centro, vai ser o espaço. Centro de Agricultura Xukuru de Ororubá. (Entrevista com Iran Ordônio, agosto de 2019)

A “descoberta” do Terreiro Sagrado da Boa Vista, significou um ponto de mutação, pois iniciou, a partir de uma confirmação, a um chamado dos Encantados para a “viagem da volta⁷⁴” à agricultura sagrada, do mundo velho dos Xukuru do Ororubá.

Em outra entrevista, Iran descreveu com detalhes este dia, enquanto caminhávamos⁷⁵, sob as árvores, atualmente de porte alto, e os arbustos no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista:

Um dos irmãos de Bela tinha dito que tinha passado por algo que era o Terreiro e que achava que poderia ser aqui. A gente disse que não poderia ser aqui porque aqui era onde gente iria plantar agricultura tradicional. Ia ser tradicional mesmo. A gente ia derrubar, queimar, encoivarar... era aquela coisa, né? A roça no toco, a roça queimada, roça de toco.⁷⁶ Então a gente ia fazer isso. Aí nesse dia 20 veio o chamado. A Natureza chamou pra gente vir para ver se, de fato, era um Terreiro. A gente veio. [...] Então a gente veio caminhando, rodou tudo isso aqui e nada de Terreiro. E veio aquele alívio: “ainda bem que aqui não tem Terreiro”. Só que antes disso, quando o pessoal de Canabrava tinha pedido, me chamado para organizar, para produzir roça tradicional aqui, um deles, Xavier, nunca esqueço, ele disse: “Iran, vocês pediram permissão ao dono?”. E o pessoal ficou meio que na brincadeira: “Eu já falei com o cacique e ele já deixou”; “eu já falei com o pajé e ele deixou”; “falei com a liderança e ele também deixou”. Aí, um meio gaiato lá disse: “É dos índios, tem que pedir permissão a ninguém. A terra é dos índios!”. Então, essa terra “dos índios” é dor de cabeça pra terra, não pros índios né? Porque a terra tem que ser para a terra, não para nós. Mas, enfim, voltando pra cá. Então, já que pediu permissão a todos os donos, vamos fazer. E aí a gente caminhando por aqui para ver se, de fato, tinha um Terreiro, nós chegamos exatamente aqui. A gente acompanhou o caminho, não entrou aqui⁷⁷. A gente passou pelo caminho, foi pela estrada. Na época, quem se lembra, 2012, era o auge da seca, tudo seco. **Essa manhã que tá aí, batia no Joelho.** A gente caminhava de um lado pro outro, e aí, de repente, Bela disse: ‘olha, tem um espaço ali meio que... uma manhã meio grande. Será que é lá? Vamos lá’. Então a gente chegou caminhando, né, veio pra cá. Quando a gente chegou nesse local, a gente viu essas duas árvores e já ficou aquela curiosidade: ‘eita, será que é ali?’. A gente vai caminhando. Aqui tinha cacos de cerâmica, pedaços de panela de jurema, tinha chanduré⁷⁸, chanduca⁷⁹, enfim, tinha alguns elementos que a gente disse: “puxa, é aqui!”. A gente se animou né? Achamos o Terreiro, não criamos o Terreiro, achamos o Terreiro. Então, vamos limpar. A gente começou a limpar. Tinha tanta folha seca aqui, tinha tanta raiz, tava entre o solo e a folha seca. A gente começou a limpar com medo, tinha criança, principalmente por causa de insetos. De repente, Bela cai. Aí vem logo na cabeça: “pronto, a cobra picou, um escorpião picou. O

⁷⁴ O Antropólogo João Pacheco de Oliveira, utilizou essa expressão, citada numa das músicas do compositor piauiense Torquato Neto, para se referir à autorreflexão da experiência de um migrante, no texto “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. (OLIVEIRA, 1998, p. 13)

⁷⁵ Esta visita e entrevista com Iran Ordônio foi realizada em outubro de 2019 por mim; João Luiz, indígena Xukuru do Ororubá também estudante na pós-graduação em Geografia/UFPE, cujo tema de estudo é o Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista; sendo o nosso orientador, Professor Caio Maciel.

⁷⁶ Uma explícita referência à roça indígena – sistema de roça descrito extensamente na parte quatro desse texto.

⁷⁷ O Terreiro está localizado após uma trilha na mata, à margem de uma estrada na Aldeia Couro d’Antas.

⁷⁸ Espécie de cachimbo feito geralmente com madeira de angico.

⁷⁹ Outro termo utilizado para se referir ao cachimbo.

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

Foi onde surgiu o termo pela primeira vez **“Agricultura do Sagrado”**. “Façam agricultura, que a agricultura é sagrada.” E aí, o encanto foi embora, a gente ajeitou Bela e começou a organizar. E ele também deixou uma missão, que nós seríamos os cuidadores desse espaço. Iríamos fazer ritual todo sábado. (Entrevista com Iran Neves Ordônio, Aldeia Couro d’Antas, outubro/2019)

Pensei ser importante reproduzir quase na íntegra o relato sobre a “descoberta” histórica do Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, pois nele estão aspectos fundantes da agricultura sagrada dos Xukuru do Ororubá: vestígios de objetos típicos, *chandurés*, cacos de panelas, entre outros. Porém, o aspecto que destaco e que merece mais a atenção, foi a incorporação de um Encantado alertando o grupo sobre os cuidados com a sua “morada”, as árvores e a “missão” delegada para cuidar do local e “refundar” o Terreiro, cuidando das três naturezas: a natureza biológica, a natureza humana e a natureza espiritual. Uma “classificação” que pode até ser encarada por nós como didática, para se fazer compreendido. Esse momento de encontro com o terreiro ancestral e com o Encantado, constitui-se num marco na história do CAXO e nos rumos para a serem realizadas pelas pessoas que estavam no local e que passaram a ter a responsabilidade de cuidar do Terreiro. E cuidando até a atualidade não somente na manutenção de rituais, do Toré, mas também quanto à manutenção e plantio de árvores. Atualmente o Terreiro está “amoitado”, numa clareira com algumas árvores e muitos arbustos, protegendo-o.

É importante destacar que em 2012 o Coletivo Jupago Kreká existia, conforme relatado na segunda parte desse texto. As discussões sobre assistência técnica iniciaram, de forma coletiva, em 2004, porém o Jupago somente se constituiu como um coletivo em 2009, com o objetivo de prestar assessoria técnica às lideranças Xukuru do Ororubá, na realização de atividades agrícolas, não agrícolas e sustentabilidade ambiental no território. As movimentações em torno dessa retomada

da agricultura do sagrado ocorreram a partir do Coletivo Jupago Kreká, formado por técnicos dos próprios Xukuru do Ororubá, cujo nome na língua indígena traz em si muito das motivações e objetivos do grupo.

Una de las personas que apoyó mucho la formación de la Jupago, Ângelo Bueno, recuerda que durante los debates buscaban dar una orientación más endógena a este equipo de técnicos y el nombre sugerido era *Jupago en el kréká* (cabeza en la lengua Xukuru). Una expresión que, hasta cierto punto, recuerda a otra utilizada en el territorio: *entrar en el jupago* recogida por Neves (2005), que significa apalear. Entre tanto, el *Jupago en el kréká* sería una paliza mucho más ideológica, que abordase la disputa de mentalidades sobre el modelo de desarrollo deseado por cada individuo y por el Pueblo Xukuru como un todo, proporcionando el regreso o la búsqueda de la tradición (también comprendida como aspectos de lo exótico) del pueblo. Esto significa que era necesario trabajar la raíz de las acciones de extensión. Una especie de ruptura con el desarrollo propagado por el modelo convencional y dejado de herencia por los invasores del territorio. Y que de cierto modo, aún seduce y encanta a muchos de los residentes y liderazgos del territorio. (ARAÚJO, 2011, p. 67)⁸⁰

A equipe do Jupago Kreká, entendendo que a agricultura estava no centro das disputas ideológicas no território e ancorado nas discussões realizadas na Assembleia Anual dos Xukuru do Ororubá em 2004, com um forte acento nas necessidades de mudanças de práticas, rompendo com modelos coloniais e de herança dos invasores, ousou ser disseminadora e prestar assessoria a essa “transição” de modelos.

Dessa forma surge a partir de 2004 um grupo de indígenas – posteriormente denominado de Coletivo Jupago Kreká, para se inserir no modelo sociopolítico Xukuru – com o fim apoiar as lideranças na gestão territorial e ambiental. O Jupago Kreká é reconhecido internamente como movimento da agricultura indígena Xukuru e defende a ideia de *agricultura modo de vida*, princípio da organização social, além de elemento de identidade étnica e expressão cultural. (ARAÚJO; ORDÔNIO, 2019, p. 2781)

Estamos situando a centralidade da Equipe do Jupago Kreká na perspectiva de compreender o que representa a existência do CAXO, para o processo de retomada da agricultura ancestral Xukuru do Ororubá e como afirmado no trecho acima, defender a ideia de agricultura modo de vida. O CAXO, atualmente pode ser definido

⁸⁰ Uma das pessoas que apoiou muito a formação do Jupago, Ângelo Bueno, recorda que durante os debates buscavam dar uma orientação mais endógena a esta equipe de técnicos e o nome sugerido era *Jupago no Kreká* (cabeça na língua Xukuru). Uma expressão que, até certo ponto, recorda outra utilizada no território: *entrar no Jupago* recolhida por Neves (2005), que significa bater. Entretanto o Jupago no Kreká, seria uma pancada muito mais ideológica, que abordasse a disputa de mentalidades sobre o modelo de desenvolvimento desejado por cada indivíduo e pelo Povo Xukuru como um todo, proporcionando o regresso ou a busca da tradição (também compreendida como aspectos do exótico) do povo. Isto significa que era necessário trabalhar a raiz das ações de extensão. Uma espécie de ruptura com o desenvolvimento propagado pelo modelo convencional deixado de herança pelos invasores do território. E que de certo modo ainda seduz e encanta muitos moradores e lideranças do território. (Tradução livre)

como um espaço de diálogo conjugando a interculturalidade e a espiritualidade. É um complexo sistema produtivo e religioso destinado a fortalecer e divulgar para os indígenas a agricultura do sagrado, além de também se constituir num espaço formativo:

A partir do Terreiro Sagrado da Boa Vista, centralidade do sistema, vem se constituindo um conjunto de equipamentos sociais e religiosos, a exemplo da Casa de Sementes Mãe Zenilda, da Barraca do Bom Comer, da Casa de Cura *Xeker Jetir*, além de outros espaços que são denominados de Locais de Poder, que apresentam vários pontos de força, vão consolidando uma topografia do sagrado que evidencia uma cartografia espiritual na qual se inscreve também a Agricultura do Encantamento. É a partir do terreiro que o *Jupago Kreká* assume a defesa da Agricultura do Sagrado para a promoção da Cultura do Encantamento. E assim passa a assumir os desafios de realizar uma agricultura que vai além do plantar, colher e comer. Para isso traz para suas ações e práticas a concepção filosófica do *Lymolaygo Toype*, Terra dos Ancestrais, que tem na agricultura do sagrado a base da Cosmologia do Ororubá, o princípio organizador da nação Xukuru. Os ensinamentos do mundo velho nos levam ao entendimento das naturezas. (Associação da Comunidade Indígena Xukuru, 2021, p. 3)

O trecho acima está no projeto de financiamento recentemente elaborado para o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento/Fundação Nacional do Índio (PNUD/FUNAI) pelo Coletivo Jupago Kreká, e pela Associação Comunitária Xukuru do Ororubá. Nele percebemos a defesa agricultura do sagrado ou do encantamento, em sintonia com a concepção filosófica da Terra dos Ancestrais (*Lymolaygo Toype*). Ou seja, a complexidade da filosofia no território dos ancestrais, do mundo velho, está fortemente ancorada na agricultura e na espiritualidade. O CAXO, composto pelos espaços acima descritos, é orientado pelo Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista. É no Terreiro onde os rituais e consultas aos Encantados fortalecem a busca pelas mudanças nas concepções e práticas que orientam a agricultura ancestral dos Xukuru do Ororubá e ao mesmo tempo os indígenas se fortalecem espiritualmente. O CAXO é assim, um exemplo da cosmovisão dos Xukuru do Ororubá.

Essa cosmovisão, perpassa as ações e vivências nas quais se mesclam, por exemplo, as práticas na agricultura com o canto dos toantes e “pontos” e dança do Toré⁸¹ no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista (Figura 60); a preparação da alimentação a partir das heranças socioculturais para o atualmente denominado Sistema de

⁸¹ O Toré concede distintividade e serve como sinal diacrítico, religando o caboclo as origens indígena. Dessa forma, o Toré se torna fator de coesão social e fortalecimento de identidade étnica. Há, contudo, outras dimensões que também conferem sentido e significado ao Toré. Estas possuem raízes nas emoções, sentimentos, proporcionando mudança no comportamento do indivíduo e delimitando *fronteiras intra-étnicas*. (NEVES, 2005, p. 130)

Alimentação Tradicional Xukuru, em que o alimento é sagrado, tem história, sabor e memória; a construção da Casa da Cura (Figura 54), inspirada nas ideias e práticas de um “arquiteto” Xukuru do Ororubá e na bioconstrução dos estudantes de arquitetura da Universidade Federal de Pernambuco; as práticas da agricultura tradicional orientadas pelas leituras do tempo e dos sinais da Natureza, realizadas no Encontro de Sábios e Sábias (Figura 56); as atividades de formação realizadas na Casa das Sementes Mãe Zenilda (figura 55); as hortas agroecológicas (Figura 57) junto ao Sistema Agroflorestal; a Laje do Caboclo, lugar sagrado e ponto alto do CAXO, local de onde se tem uma vista privilegiada do território Xukuru do Ororubá (Figura 59).

Figura 55 – Casa da Cura, Aldeia Couro d’Antas. A forma circular dessa construção em taipa, com cobertura de palha de palmeiras, constitui uma forte referência simbólica no movimento de retomada da cultura denominada “tradicional” Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Couro d’Antas, outubro/2017.

Figura 56 – Casa de Sementes Mãe Zenilda e Centro de Formação em Agricultura Tradicional Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas. Agosto de 2019.

Figura 57 – Sábio Xukuru compartilhando suas leituras do tempo e da Natureza durante o Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. Terreiro da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas, janeiro/2017.

Figura 58 – Horta em meio à diversidade da agrofloresta no espaço CAXO, Aldeia Couro d’Antas.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, novembro/2019.

Figura 59 – Mata onde localiza-se o Terreiro Sagrado da Mata Boa Vista, Aldeia Couro d’Antas, vista a partir da Laje do Caboclo. O terreiro, na parte superior dessa cabana, encontra-se “amoitado”, protegido pela mata e pelos Encantados.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, outubro/2017.

Figura 60 – Laje do Caboclo. De onde se tem uma vista privilegiada da região do entorno do Terreiro Sagrada da Mata da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas e de parte do território dos Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, outubro/2017.

Figura 61 – Terreiro Sagrado Mata da Boa Vista, na Aldeia Couro d'Antas. Encontro de Sábios e Sábias Xukuru. No centro, os sábios e sábias compartilham os conhecimentos e leituras do tempo e da Natureza, o que irá orientar o planejamento da agricultura.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, janeiro/2020.

Figura 62 – Peji, ancorado pelas duas árvores altas no centro do espaço, enfeitado para o dia do aniversário de 5 anos do Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, outubro/2017.

O peji é um altar, também existente nos espaços de celebração das religiões de matriz africana, construído normalmente no centro do Terreiro, feito de palhas de coqueiro ou outras palmeiras. É enfeitado e ornamentado com flores, velas, água, sementes, alimentos e outros objetos de cunho religioso, em devoção aos Encantados.

O CAXO tem oportunizado a vivência e a prática da chamada agricultura tradicional, que como mencionado ao longo desse texto, recebe várias denominações, como “agricultura do sagrado”, do “mundo velho”. A agricultura que é planejada a partir das orientações dos Encantados e da leitura dos sinais da Natureza, mas também se mistura e dialoga com a atualização contemporânea construída no seio dos movimentos sociais agroecológicos e dos debates realizados na academia com propostas de combinações sincrônicas de horta, mandala e agrofloresta (Figura 62).

Figura 63 – Mutirão para a construção da mandala do CAXO da Boa Vista.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, novembro de 2019.

Os mutirões no espaço do CAXO são dinâmicas coletivas realizadas sempre que necessário e contando normalmente com a presença de cerca de 10 agricultores tradicionais⁸², vindos normalmente das aldeias localizadas na Serra. É importante registrar que essa prática para os Xukuru do Ororubá é antiga, como referido no item anterior, e está sendo retomada para a realização de atividades agrícolas, onde se faz necessário uma quantidade maior de pessoas para a empreitada. Essa é uma prática comunitária também realizada pelos agricultores e agricultoras familiares e camponeses em todo o país. O mutirão é dessa forma uma estratégia comunitária que fortalece as famílias indígenas agricultoras e os laços de solidariedade e reciprocidade no território Xukuru do Ororubá.

⁸² Ao longo de todo texto da tese utilizo a denominação de agricultores/as para aqueles e aquelas indígenas dedicados/as quase que exclusivamente a essa atividade, devido aos/as próprios/as indígenas assim se autodenominarem. No entanto, compreendo que tais indígenas se aproximam mais da acepção de camponeses/as, pois praticam um modo de vida, cujas características, foram explicadas por Nazaré Wanderley, (1996, p.4-5): “A agricultura camponesa tradicional é profundamente inserida em um território, lugar de vida e de trabalho, onde o camponês convive com outras categorias sociais e onde se desenvolve uma forma de sociabilidade específica, que ultrapassa os laços familiares e de parentesco”. E é essa relação com o território e com o lugar de vida que se destaca nos indígenas Xukuru do Ororubá de forma muito peculiar e socioculturalmente assemelhada ao modo camponês.

Figura 64 – Mandala já instalada, em fase de conclusão, no CAXO, onde seriam plantadas hortaliças e outras espécies de plantas alimentícias.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, janeiro/2021.

Quando o Toré anuncia “na mata tem ciência” é porque os indígenas acreditam e comprovam que a mata, na Natureza sagrada são lugares de mistérios e encantos onde estão os conhecimentos mantendo e potencializando a produção da vida, mas também onde realizam vários de seus ritos.

A mata é também lugar de “morada” dos Encantados. É lugar onde se aprende e, ao mesmo tempo, se constrói aprendizados. Em vez da concepção de “extração”, “exploração” de produtos como é comum ouvirmos dos adeptos de uma relação unilateral dos seres humanos com a Natureza, os indígenas mantêm outro tipo de convivência, mediada por outros aspectos. Por isso o chamamento aos Encantados, ao Mestre Rei de Ororubá (divindade cultuada pelos indígenas), o Cacique de Alencar, Pai Tupã, Mãe Tamain, para ajudar nessa relação sagrada e de cooperação.

O Coletivo Jupago Kreká elaborou um croqui com alguns dos espaços compondo o CAXO, na oportunidade de elaboração do Projeto que detalharemos a seguir:

Figura 65 – Croqui onde se pode visualizar a Casa das Sementes Mãe Zenilda no “Domínio Silivestre”, as hortas e as áreas de agrofloresta.



Fonte: Coletivo Jupago Kreká. 2020.

Figura 66 – Vista aérea do CAXO da Boa Vista. Área de plantio de macaxeira e, ao fundo, a Casa de Sementes Mãe Zenilda.



Fonte: Lula Marcondes, 2018.

Como se pode visualizar no croquis e na fotografia acima, as áreas de plantio e os espaços delimitados são os lugares sagrados, denominados de Pontos de Força,

ancorando as energias e a força dos Encantados que protegem o espaço maior, porém destaca-se as áreas destinadas ao reflorestamento, pois as atividades de criação de animais, sobretudo o gado anteriormente à existência do CAXO, eram destinadas ao plantio de capim. Por isso, a necessidade de recuperação da vegetação natural. As espécies a serem plantadas no CAXO serão todas oriundas do próprio território indígena. Essas atividades descritas acima, são parte da articulação do Coletivo Jupago Kreká em função de acesso a Políticas Públicas de financiamento, as quais descrevo em detalhes a seguir

5.4 Projetos produtivos e a “Cosmonucleação”: devolver a Natureza à própria Natureza

Durante os últimos anos, o Jupago Kreká tem se mobilizado para realizar projetos produtivos no CAXO, buscando contribuir com o recuperação ambiental e proteção dos pontos de força anunciados anteriormente nesse texto, que são parte desse complexo reunindo ambientes produtivos e de vivência espiritual.

Importante reportar a denominação sistematizada por Iran Neves Ordônio recentemente, enunciada nesse texto na segunda parte, no 2.2, sobre as mobilizações para retomadas do território Xukuru do Ororubá, a Cosmonucleação. Segundo Iran, a Aldeia Pedra d'Água, *lócus* inicial de ocupação e retomada do território pelos indígenas, potencializou-se como um ponto de força cosmológica, se propagando para outros locais, assim também o CAXO, se encontra nessa perspectiva de nucleação cujo movente assenta-se nos princípios cosmológicos e ancestrais dos indígenas. “Devolver a Natureza à própria Natureza.” Na percepção de Iran, os projetos e ações realizadas no CAXO, se encontram numa perspectiva de restauração ambiental, mas fortemente eivada pelo componente espiritual, pela cosmovisão Xukuru do Ororubá:

A restauração comunitária, social, individual, social e comunitária. Isso é extremamente interessante, né? E aí a gente apresenta algo que tem uma potência enorme, talvez o termo seja novo, mas a gente não vai falar nenhuma novidade que é justamente a questão da nucleação. Então, quando a gente se colocar enquanto território, enquanto ponto de força, um local de poder e que exige respeito, certo? Nós partimos de um elemento importante para restabelecer ou ampliar esses núcleos. A partir de uma conexão com o mundo espiritual, com o sagrado, então, natureza, espiritualidade e preservação ambiental, a gente tá fazendo isso com a pegada do que nós denominamos de **cosmonucleação**, é estabelecer este equilíbrio, a partir do diálogo com os Encantados. Os Encantados que orientam, os Encantados é quem nos dão a luz e essa luz tá dentro de nós[...] (Iran Neves Ordônio, 2021)

Portanto, os projetos que irei descrever a seguir estão inseridos nessa perspectiva anunciada por Iran, de restauração comunitária, inseridos no complexo do CAXO, que numa aproximação com a retomada de Pedra d'Água, se constitui em um núcleo que pode se expandir por todo o território indígena: a cosmonucleação da agricultura modo de vida, no entender de Iran, poderá partir do CAXO para as outras aldeias e indígenas Xukuru do Ororubá.

Nesses projetos, as sementes ganham uma importância estratégica fundamental e simbólica, pois é a partir delas e dos próprios indígenas, (que também se sentem sementes) que será realizada a disseminação dos saberes, das lutas e dos processos de restauração ambiental no território.

As sementes estão aí e uma coisa que é interessante é que essas sementes tradicionais, essas sementes antigas, elas são os *rastros de nossos ancestrais*, porque conhecer a história de nossos ancestrais, pra chegar perto dos nossos ancestrais, procure as sementes, ache as sementes, se coloque enquanto semente! Semente que ao mesmo tempo é casa, como eu sempre falo, e que abriga espírito, é casa de espírito. (Iran Neves Ordônio, 2021)

Como mencionado acima por Iran, e em outros momentos de relatos públicos, os indígenas são sementes e devem se colocar com essa perspectiva, compreendendo a conexão com o espiritual. Os projetos em curso, são veículos que devem servir de suporte a esse princípio.

No Projeto descrito a seguir, há inclusive atividades previstas para coleta de sementes e mudas, práticas essas orientadas pelos mais velhos, conhecedores das árvores nativas ao território. Os espaços nominados no croquis da Figura 64, foram identificados a propósito da elaboração do “Projeto de Recuperação de Vegetação Nativa na T.I. Xukuru do Ororubá, município de Pesqueira/PE: promovendo as experiências da Agricultura do Sagrado para restauração de áreas degradadas e conservação da agrobiodiversidade Xukuru”, que a Associação Comunitária dos Xukuru do Ororubá e o Jupago Kreká submeteram e foi aprovado junto à FUNAI/PNUD, cujos objetivos são:

Objetivo geral: Contribuir com os processos e dinâmicas de recuperação de vegetação nativa em curso no interior da T.I. Xukuru do Ororubá, estrategicamente a partir do espaço CAXO da Boa Vista, promovendo para isso um conjunto de experiências da agricultura do sagrado como forma de restauração de áreas degradadas e conservação da agrobiodiversidade Xukuru.

Objetivos específicos

- 1) Recuperar vegetação nativa por meio de plantio de mudas, em sistema de nucleação, distribuídas entre Pontos de Força dos quatro Lugares de Poder

- que sustentam o encantamento **agroecológico-espiritual** no complexo CAXO da Boa Vista;
- 2) Instalar cercas para proteção em área de vegetação nativa onde se encontra o Terreiro de Ritual Sagrado da comunidade da Boa Vista, como forma de controle dos fatores de degradação ambiental;
 - 3) Revitalizar e ampliar o viveiro de mudas Uru Ubá para uma capacidade de produção anual até 10.000 mudas, a fim de garantir as mudas nativas e de espécies agrícolas para atender as atividades no interior da terra Xukuru relacionadas a recomposição de matas nativas, quintais produtivos biodiversos e sistemas agroalimentares e agroflorestais Xukuru;
 - 4) Fortalecer as atividades de coletas, beneficiamento e armazenamento de sementes de espécies nativas.
 - 5) Realizar a gestão do Projeto de forma coletiva a partir da Associação e do Coletivo Jupago Kreká. (ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA XUKURU/ COLETIVO JUPAGO KREKÁ, 2020, p.5)

O projeto surgiu de discussões entre os indígenas, o Jupago Kreká e a Associação Comunitária Xukuru do Ororubá buscando dar continuidade às ações de preservação e recuperação ambiental e, ao mesmo tempo, envolver mais indígenas em processos formativos relativos a ações de coleta, seleção de sementes de espécies nativas, ampliando o viveiro de mudas existente no espaço, além da proteção ao Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista.

Importante ressaltar que a metodologia para realização das ações do referido projeto está ancorada nos mutirões. Todas as atividades serão realizadas através dessa prática coletiva e colaborativa realizada no CAXO desde o início das atividades.

A Casa da Cura, a horta, a mata, a mandala, a Laje do Caboclo, o Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, são alguns dos espaços e aspectos do sistema religioso/ritualístico do CAXO, o qual apresenta de forma diversa elementos bastante representativos da simbologia e territorialidade dos Xukuru do Ororubá. O CAXO da Boa Vista assumindo um caráter multicultural-espiritual, funcionando como espaço de diálogo e formação para os indígenas, onde se conjugam lugares sagrados, de produção tradicional e também com a introdução de tecnologias utilizadas pelos agricultores familiares agroecológicos ou orgânicos, a exemplo da mandala, sistema agroflorestal, espaços com plantios de fruteiras, como bananas, ervas medicinais, mas com áreas maiores destinadas à recuperação da vegetação natural, impulsionadas pelo financiamento de projetos a diversas fontes, como é o caso do citado acima, para o PNUD/FUNAI.

Espaço estratégico do CAXO, a Casa de Sementes Mãe Zenilda e Centro de Formação em Agricultura Tradicional Xukuru (Figura 55 e 65), foi inaugurada em 2018,

porém a ideia, elaboração e negociação junto ao financiador, o ProRural, órgão vinculado à Secretaria da Agricultura, foi bem anterior.

O Projeto, por uma questão de adequação à dinâmica interna de financiamento do ProRural, recebeu o seguinte título: “Projeto de construção do Centro Multiuso da Associação Indígena Xukuru do Ororubá. Aldeia indígena Couro Dantas. Pesqueira – PE”. Foi idealizado no âmbito das discussões junto à Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e a participação de uma indígena Xukuru do Ororubá, representando a Rede de Mulheres Indígenas do Estado, na Comissão Permanente de Mulheres Rurais de Pernambuco⁸³, vinculada à Secretaria da Mulher do Estado. Com a Secretaria de Agricultura do Estado, o Projeto foi priorizado para financiamento por possuir uma proposta de gestão pelo Coletivo de Mulheres Xukuru do Ororubá e se enquadrar nos denominados Grupos Específicos do ProRural.

Os objetivos do projeto estão assim descritos:

Na construção do Centro Multiuso destaca-se um espaço central para discussões coletivas, encontros e realização de rituais; um escritório e biblioteca, que além de acomodar publicações, deverá servir para registro e sistematização das experiências vivenciadas; e salas temáticas que abordarão eixos norteadores da agricultura tradicional indígena Xukuru, quais sejam: sala de sementes, casa de cura, copa e cozinha tradicional.

- A Sala de Sementes – **Batesacar Xinumpre**, espaço que integra o Centro Multiuso, funcionará como local de acondicionamento e partilha das sementes tradicionais Xukuru, e para a socialização dos saberes e práticas associadas ao material genético. Todos os materiais serão identificados e caracterizados segundo parâmetros técnicos agrônômicos, considerando também as experiências acumuladas pelos agricultores/as experimentadores/as indígenas.
- A Casa da Cura – **Xeker Jeti**, outro espaço específico dentro do Centro Multiuso, servirá para integrar as pessoas sábias (mulheres e homens mais velhas/os), detentoras dos saberes tradicionais indígenas relativos ao sistema tradicional de cura Xukuru, relacionado ao uso de plantas. Através

⁸³ A Comissão Permanente de Mulheres de Pernambuco (CPMR-PE) foi criada em 2007, e é composta por 15 movimentos sociais do Estado, envolvendo um trabalho com as mulheres: Articulação das Pescadoras de Pernambuco; APOINME; CPT; FETAPE; FETRAF; MMTR-NE; MPA; MLST; MST; Convergir Mulher; Rede de Mulheres Produtoras do Pajeú; Rede de Mulheres da Fruticultura Irrigada; Rede de Mulheres Indígenas; Rede de Mulheres Mandiocultoras; Rede de Mulheres Quilombolas. A política de estado deveria estar articulada com os movimentos sociais do campo e que tem um vínculo com a agricultura familiar. Também participam dessa Comissão a Secretaria de Desenvolvimento Agrário (SDA), Instituto Agrônômico de Pernambuco (IPA), Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural (ProRural), Instituto de Terras e Reforma Agrária de Pernambuco (ITERPE), a Secretaria de Infraestrutura, a Secretaria de Meio Ambiente.

de metodologias específicas e processos de aprendizagem tradicionais, nesse espaço deverá haver um encontro de gerações, permitindo a produção e reprodução cultural.

- Outro espaço estratégico para a proposta do projeto será a Copa e Cozinha Tradicional que irá promover a culinária tradicional Xukuru – **Kringó Toype**. As tecnologias tradicionais de construção do povo Xukuru farão parte do cenário, onde serão feitos um fogão e forno ecológicos, estimulando a reativação da memória coletiva e, como consequência, o cultivar dos saberes e o exercício da cidadania indígena para fortalecer a identidade cultural. Essa estrutura irá proporcionar ainda o fortalecimento da prática tradicional das refeições coletivas em espaço denominado de “**Barraca do Bem Viver**”, ação que acontece três vezes ao ano, nas festividades do calendário social Xukuru e fortalece a cultura indígena, através de dinâmicas sociais baseadas na partilha, reciprocidade e solidariedade, e promove ainda a culinária indígena, uma vez que os alimentos servidos são tradicionais. Além de propiciar o repasse de conhecimentos, métodos e técnicas entre gerações através do preparo coletivo de alimentos, esse espaço também é pensado como forma de geração de renda, através da venda de refeições para o público externo (aliados, clientes e turistas) que participarem das festividades do calendário Xukuru ou que visitarem o território. (PROJETO DE CONSTRUÇÃO DO CENTRO MULTIUSO DA ASSOCIAÇÃO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ, 2016)

O Projeto foi enviado ao ProRural em 2016 e somente em 2017, após muitas negociações e ajustes, finalmente foram liberados os recursos e iniciou a construção (Figura 67), concluída plenamente em 2018.

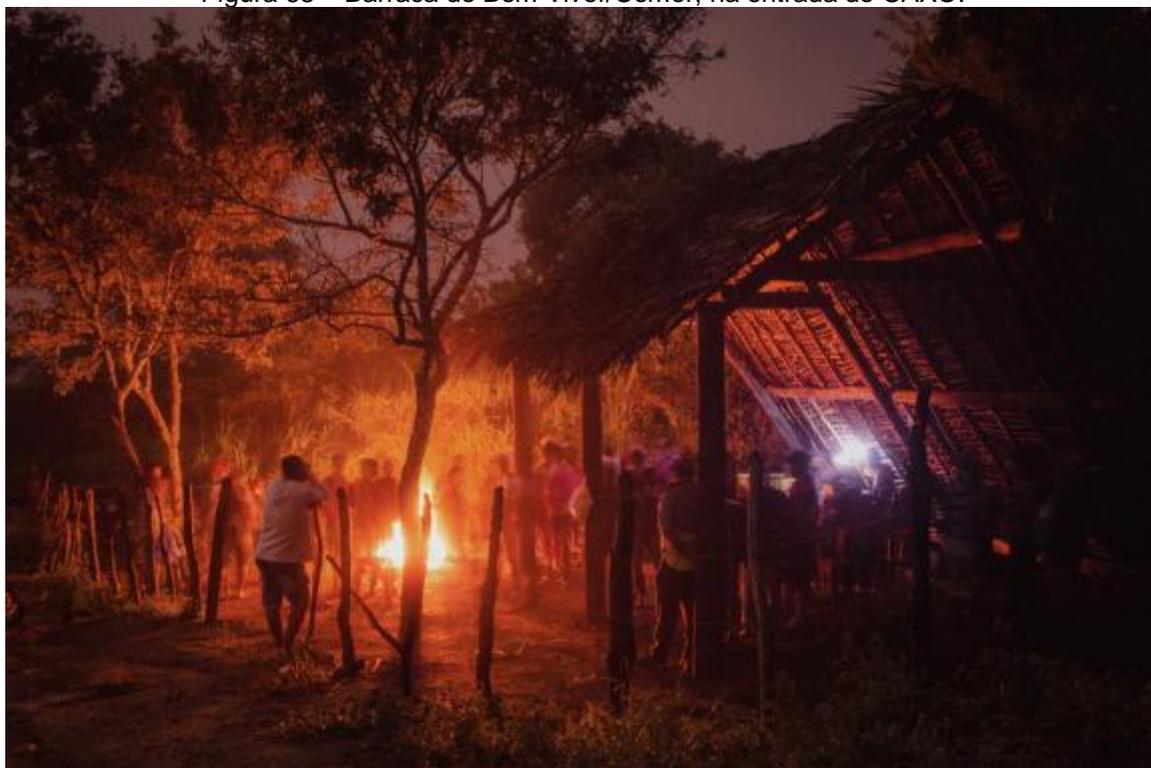
Figura 67 – Casa de Sementes Mãe Zenilda, em fase de obras. CAXO da Boa Vista, Aldeia Couro d'Antas.



Fonte – Acervo da autora, outubro/2017.

As atividades vinculadas aos espaços coletivos previstos no Projeto, no entanto estavam sendo realizadas em grande medida pelos indígenas no âmbito do CAXO: a Barraca do Bem Viver (também denominada Bom Comer, Figura 68) é um espaço construído em 2012 na entrada do Espaço CAXO, Comunidade da Boa Vista, na Aldeia Couro d'Antas, como local de alimentação desde os antigos, quando os indígenas, vindos a pé de outras aldeias, dirigiam-se à Aldeia Vila de Cimbres para o “Caô” – festa de Senhor São João, como nominam os festejos do dia 23 de junho, os Xukuru do Ororubá. Atualmente tem funcionado três vezes durante o ano, para os outros eventos promovidos pelos indígenas.

Figura 68 – Barraca do Bem Viver/Comer, na entrada do CAXO.



Fonte: Wanny Melo, 2021.

Várias reuniões e alguns eventos foram realizados na Casa de Sementes. Em 2019, ocorreu o I Seminário da Educação do Campo e II Seminário de Agroecologia do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE), com a participação de estudantes do Instituto, mas também de outras unidades de ensino. Durante o evento foram apresentados trabalhos científicos e ao final foi elaborada uma Carta da Casa de Sementes, defendendo as escolas do campo e a Agroecologia e com duras críticas ao agronegócio e hidronegócio.

Acreditamos que a agroecologia, a agricultura do encantamento que respeita a terra e fortalece a soberania alimentar da população com a valorização de sua diversidade, possibilita aos povos do campo dignidade e respeito, sendo o caminho que deve ser trilhado por nosso país na busca de uma verdadeira alimentação. Uma agroecologia que fortaleça a luta pelo uso e ocupação justa das terras na luta contra a especulação fundiária. (IFPE/POVO XUKURU DO ORORUBÁ, 2019)

Percebemos, como explicitado nesse documento acima, a defesa da Agroecologia, identificada com a agricultura do encantamento, o que é coerente com os projetos em curso elaborados e mencionados nesse texto. Os Xukuru do Ororubá, especificamente o Jupago Kreká, percebem a Agroecologia como a ciência e prática guardando identificação com o que defendem enquanto agricultura “modo de vida” ou agricultura tradicional e ancestral. Porém, também enfatizam que a agricultura que praticam os indígenas e, sobretudo a praticada pelos ancestrais, é anterior à denominação e “nascimento” da Agroecologia.

Na Casa de Sementes Mãe Zenilda, atualmente na sala reservada ao armazenamento, há uma variedade grande de sementes guardadas, com o fim de distribuir para os guardiões do território Xukuru do Ororubá, estratégia que tem funcionado com os agricultores e agricultoras das aldeias da sub-região Serra. O desafio ainda se mantém na perspectiva de envolver os agricultores “envurtados” na Ribeira e na sub-região do Agreste, nessa tarefa de multiplicar as sementes ancestrais e crioulas dos Xukuru do Ororubá.

Figura 69 – Sementes tradicionais armazenadas, cuja predominância é de feijões, favas e milho, para serem distribuídas aos guardiões e multiplicadores/as. Casa de Sementes - CAXO, Aldeia Couro d'Antas.



Fonte – Acervo da autora, janeiro/2021.

5.5 A agricultura do encantamento e o Sistema Tradicional de Cura Xukuru do Ororubá

Em 2017, a denominada culinária tradicional Xukuru do Ororubá produzida pelas mulheres, foi parte de um projeto de valorização das culinárias indígenas e quilombolas⁸⁴ e tem sido retomada a partir das atividades realizados no CAXO, onde as mulheres, junto sobretudo com Bela e Rosemere, cozinham alimentos da “antiga tradição”, como o xerém com galinha, o cará do mato, o feijão guandú e outras comidas, a partir das memórias e dos aprendizados com as mães e avós.

A seguir, reproduzo e comento longos trechos da entrevista realizadas com Bella Xukuru, em janeiro de 2021 (com todas as medidas de distanciamento e proteção, por

⁸⁴ O Projeto Xepa *Cult* iniciou em 2017 e propõe a reflexão sobre alimentação e consumo consciente a partir da valorização do patrimônio gastronômico compartilhado entre mulheres afrodescendentes e indígenas. (G1/Globo, 2017)

conta do Covid-19), no Espaço do CAXO, por entender que contém aspectos valiosos para compreender alguns fundamentos da agricultura sagrada e do encantamento, presentes no “sistema tradicional de cura” e reveladoras da relação estreita que ambas mantêm com a espiritualidade do povo Xukuru do Ororubá:

A prática do “Bem Comer”, pode ser vista em muitas das narrativas de Bella, quando esta mencionou algumas receitas da chamada culinária tradicional, incluindo também o reaproveitamento dos ingredientes, alimentos que cozinha quando ocorrem reuniões no CAXO:

Reaproveito tudo! Eu sempre gosto de mostrar, dá aula quando eles vêm. Iran: “Prepara alimento!”. Aí, eu vou corto o jerimum pra o feijão, pego a casca, ralo a casca ou corto bem pequenininha e faço uma farofa. Pego a macaxeira, faço um purê. A outra parte da macaxeira eu faço brigadeiro de macaxeira, tudo isso pra mostrar pra eles. Aí, uso também o chuchu vento, uso o cará moela, faço refogado de cará moela, purê, recheio o cará moela. O pessoal pega batatinha e faz o recheio no forno, né? eu faço com cará moela. Boto um pouquinho de queijo, faço um requeijão com leite. O pessoal fica louquinho, visse? Casca da banana. É. O pessoal sempre doa alimento. Aí, da casca da banana, aí eu já faço doce, se ela for doce, né, a casca da banana. Eu faço um refogado com verdura, eles nem vê. Quando eles come, aí é que eu falo. Faço o hambúrguer de caju, também, na safra de caju. (Entrevista com Bela Xukuru, Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021)

A nomeada medicina tradicional Xukuru do Ororubá é outro aspecto que tem sido discutido no âmbito da retomada da agricultura ancestral, embora, segundo relatos em conversas informais, ainda ocorra resistência do sistema de saúde indígena em incorporar os “conhecimentos tradicionais de cura”. Porém, na dissertação de mestrado, intitulada “‘Doença que rezador cura’ e ‘doença que médico cura’: método etiológico Xukuru e seus especialistas de cura”, a pesquisadora Liliane Cunha de Souza, (2004, p. 15), afirmou: “Os Xukuru reconhecem a eficácia da biomedicina e cotidianamente estabelecem uma complexa relação de complementaridade entre o seu sistema médico e a biomedicina a fim de sanarem suas enfermidades”. E as demandas são constantes: enquanto estive na Aldeia Couro d’Antas, duas mulheres foram à procura de Bela para consultas.

No território, existem vários indígenas denominados curandeiros/as e lideranças espirituais conhecedores/as e herdeiros/as da “tradição” que prestam serviços informais, realizando consultas para males de várias ordens, “doenças do corpo e da

alma”, embora seja comum as pessoas procurarem curandeira/o, a rezadeira segundo uma classificação etiológica. Conforme Souza, (2004).

A categoria etiológica nativa, “doença que médico cura”, refere-se aos mal estares sanados pelos profissionais e práticas de cura próprios da biomedicina. A categoria “doença que rezador cura” diz respeito àqueles distúrbios que são curados não exclusivamente pelos rezadores, mas também pelas outras classes de especialistas de cura nativa, tais como: o pajé, lideranças político-religiosas e aqueles que produzem garrafadas. Exemplos de doenças dessa categoria são: espinhela caída, mau-olhado, mal de ramo, doenças iniciativas e doenças causadas por “trabalhos” de catimbozeiro. (SOUZA, 2004, p. 15)

Além do Pajé Zequinha, muitas lideranças espirituais realizam pajelanças, desde que autorizadas por ele. Bella Xukuru do Ororubá é um exemplo de jovem liderança espiritual no território. Nascida na Aldeia Caípe em 1992, ano em que morreram 29 crianças de desnutrição, Bella foi “desenganada” pelos médicos, como relatado no Capítulo 1. Na entrevista, a indígena relatou sobre o ocorrido e sua missão junto aos Xukuru do Ororubá:

Sim, Marli, aí quando o pajé me batizou, foi me batizar, pegou no braço pra ver a menina tão feia que tanto o povo se admirava, né? Quando ele me botou no braço, ele falou “Não! Ela não é feia, não! Ela é bela! Ela vai se chamar Bela. E ela não vai morrer, não!”. Falou que eu não ia morrer, e eu tenho uma missão dentro do meu povo, do povo Xukuru. Eu ainda ia ter muita história pra contar, ia viver. E nisso me batizou. E disse “pronto, Nalva, sua filha vai se curar e vai viver”. Aí, passou, né? Como ele é o curandeiro, o nosso pajé, né, passou os remédio medicinais, banho de erva, tudo pra mim. Aí eu fui escapando e tô aqui. Amanhã faço aniversário. (Entrevista com Bela Xukuru, Aldeia Couro d’Antas, janeiro/2021)

A indígena Bella utiliza “remédio medicinal, banho de ervas”, desde criança. A mãe, Dona Dinalva, conhecida como Nalva, fazia rezas e defensivos naturais para as doenças e insetos nocivos às plantas:

Aí, quando ela via as borboletas se aproximando do roçado, ela já falava “Êita, esse ano vai ser de muita praga”. Aí pegava uma vassoura que chama vassoura de botão. Fazia um mói da vassoura, aí dizia “Hoje, eu vou rezar no roçado”. Aí, quando a praga tava demais, ela rezava três dia. E quando era pouca, no primeiro dia que ela rezava, com três dias já num tinha mais praga no roçado. Aí o roçado ela rezava numa ponta e outra e outra, em três ponta do roçado como se fosse um círculo quadrado. E deixava uma ponta aberta. Rezava em três. Aí, sumia as pragas. É. Sumia as praga. Mulher pra tu ter uma ideia, ela tirava mel, a gente comia mel com farinha. Mel de abelha italiana, aquela; sabe que elas ferroa, né? E ela, com as reza dela, botava umas fumacinha, fazia umas orações. Juro pra tu que as abelha ficava arrodando assim. Eu e minha irmã tremia com o caldeirão, assim, o caldeirão fazia isso ó, com medo da abelha. E ela assoviando. Ela gostava muito de assoviar. Aí ficava assoviando e as abelha ao redor dela e não picava nem ela, nem a gente. Era. (Idem)

E fazia combinações simples e preventivas para a saúde dos filhos:

E de manhã a gente tomava três colherzinha de mel com uma bandinha de limão. Era. E era pra não ter bronquite, que dava muita bronquite no pessoal. Pra não ter anemia. Aí tomava com fubá pra tratar de... ela dizia que tava com o sangue fraco. Quando a gente levava um machucão, um corte, ela dizia “Deixa eu ver o teu sangue, menino, tá fraco”. Era. “Vai comer fubá de milho!”. Que é aquela fubá que torra o milho e você passa no moinho. Ela fica bem escurinha como se fosse um chocolate em pó. “Vai comer com mel, de manhã”. Aí, a gente comia. Com mel, de manhã. E uma banana prata. Uma banana prata com um dente de alho assado no espeto que era pro verme, pra tudo. A pessoa se curava com remédio do mato. Marli, quando eu vim comer uma salsicha eu tinha uns 15 anos de idade, escondido dela. (idem)

Bella aprendeu muito sobre as plantas medicinais e tem cultivado todas que conhece e servem para os banhos de cura do corpo e da alma. No diálogo a seguir foi citada uma grande quantidade de plantas de uso medicinal e espiritual utilizadas e recomendadas em consultas:

- **Aí você começou a falar quais são as plantas, de produção e as medicinais.**
- Isso. A gente planta tanto a parte de hortaliça, como a parte que serve pra alimentação. Também as hortaliça, tem hortaliça que serve pra banho também. E tem, tipo a salsa, o coentro, a gente toma banho de limpeza com ela.
- **O coentro, não é?**
- É.
- **O manjeriço também, não é?**
- O manjeriço também, banho de limpeza, serve como banho de limpeza, banho de abre caminho. Aí;
- **Você falou da pitanga.**
- É. Tem a pitanga que é um banho muito forte de prosperar, de abre caminho pra prosperação. às vezes a gente tá com dificuldade de trabalho essas coisas, a gente toma muito banho de pitanga.
- **Pitanga. É bom tomar banho de pitanga.**
- Pitanga pra abrir os caminho. A gente bota 21 folha num litro de água e toma banho de cabeça e tudo. E aí vai pedindo, aos encanto de luz, prosperidade na vida.
- **Bota no fogo, é?**
- Não.
- **Não?**
- Bota num litro de água.
- **Bota 21 folhas num litro de água.**
- É, num litro de água, esfrega e vai pedindo o que você quer ali no banho, e toma banho. A gente tem também planta nativa. Tem o pau santo, tem a aroeira, tem o cedro, tem ibiratanha. Todas essas planta, o zabelê, tem canelinha de caboco, tem alfazema, todas essas...
- **Tem alfazema aqui?!**
- Tem.
- **Ah, que massa.**
- Mas é alfazema de caboclo, não é daquela outra alfazema, não.
- **Ah, sim.**
- Eu sou doidinha por um pé daquela alfazema, visse? Uma vez eu fui pra uma faculdade, pra um encontro, vi um pé de alfazema, faltou pouco carregar. Tinha um monte assim, ó. Mas, um dia eu consigo. Tenho velame branco, tem o eucalipto, o caju roxo, caju branco.

- **Sim. Caju roxo. Qual a diferença do caju? Quando tu dizes caju roxo, é a folha que é roxa ou é o caju?**
 - É o caju que é roxo. Aí, ele é medicinal pra inflamação. Ele é medicinal, a casca dele. E o caju frutinho também, né?
- **Sim.**
 - Temos o matruz, o hortelã miúdo, o menta, o vick. Deixa eu ver, tem a rúcula que é uma hortaliça, mas que também ela é medicinal, é anti-inflamatória.
- **A rúcula?!**
 - Sim. Temos o limão.
- **Não sabia, não.**
 - É.
- **Que rúcula era medicinal também. Que eu até gosto de comer rúcula, mesmo, sabe, ela crua.**
 - Temos o limão. Temos também nativa a jurema sagrada, a jurema branca e a jurema preta. A jurema preta ela serve mais, tem mais uma utilidade na parte de inflamações no corpo, de... aqueles cozimento que faz banho de assento.
- **A preta?**
 - Sim. A branca é mais pra banho espiritual.
- **Tem aqui, não é, Bella?**
 - A branca é pra parte espiritual, desenvolvimento de corrente. Sim. Tem a branca e tem a preta.
- **A branca é mais espiritual para banho, não é?**
 - É. Todas as duas. A preta a gente faz a água da jurema com ela.
- **Sim.**
 - A branca, a gente não faz a água, mas faz o banho. Cada uma tem a sua utilidade. E tem muitas diversa, se a gente for contar, a gente passa o dia só lembrando do nome das planta que tem aqui.
- **E vamos lembrando, depois.**
 - Tem o ninho (nim).
- **Sim.**
 - Tem o araçá, tem a goiaba.
- **E o nim serve também para espantar, combater essas doenças e pragas, não é?**
 - Isso. Tem o manjericão, tem o pião roxo, arruda, tem o tipim.
- **Vários tipos de manjericão, também, não é?**
 - É. Tem o manjericão roxo, tem o manjericão da folha pequena e tem o manjericão que chama manjerona, também é outro tipo de manjericão. A gente conhece três tipo.
- **E tem o outro, também, da folha grande; não é manjerona, mas é manjericão.**
 - É, manjericão da folha grande.
- **Manjericão italiano, também. Enfim, é isso que é diferente.**
 - Temos cúrcuma, açafraão, cavalinha.
- **Tudo vocês têm aqui? (na área de plantio de ervas do CAXO)**
 - Sim. Tem brejo que chama brejo Recife, tem o **brejo natural, ancestral daqui também**. Sim, tem o brejo Recife que ele é outro brejo mais suculento; e tem o mais sequinho que ele é mais tradicional pra um prato tradicional do nosso povo.
- **Ah, é? Qual é o prato?**
 - Chama bredada.
- **Bredada? Tem aqui?**
 - Tem.
- **Ah, eu quero ver, Bella. Bredada é? É prato tradicional Xukuru?**
 - A gente faz ele na semana santa, chama quaresma, né? a gente faz ele. [...] Minha fia, nós não podia fazer assim “atchim!” perto de mãe, não, que mãe já tava com raiz de espinho de cigano. Raiz de matrutz, raspa de juá.

Minha fia, era tanta raspa no meio do mundo de raiz. Fazia o chá, um tanto assim, ó! (Idem)

Muito importante a perspectiva preventiva de Dona Nalva com os filhos, relatada acima por Bella. Dona Nalva mantinha uma disciplina rígida com os filhos na prevenção das doenças, com chás, lambedores e banhos:

Aí pegava um mamão verde fazia um chá, pegava essas casca, pegava uma cenoura, uma beterraba que era pra ficar com a cor bonita. Bota dentro do mamão, botava o fogo de lenha. Quando o mamão tava bem murchinho, ela tirava, ficava um mel dentro, a coisa mais linda. [...] No fogo de lenha. [...] Ela abria em cima a copa do mamão, tirava a semente, bota dentro todas as raízes, botava um pouco de açúcar ou, o que chama, rapadura. Botava no fogo, ali. Aí, minha fia, era lambedor de tirar bronquite. [...] Aí ficava as... a gente chamava as rodela, né, da cenoura, da beterraba bem cozinhadinha. Ainda dizia “Chegue mastigar essa raiz, não pode estragar nada, não”. Nós não podia nem espirrar. E tinha outra coisa, outra **ciência** dela, um banho na água do açude que era a água corrente de 5h da manhã. Tu acredita? E dava uma neve assim, gelada, ó! Nós aprendia nadar, não sei como minha fia. Nós era viradinha, visse? [...] Tá com gripe? A gripe só passava. Minha fia, não passava mais de três dia no nosso corpo, não. Que ela tem três dia pra se manifestar, né? Pois, nesses três dia ela não se manifestava, não; porque, ela ia embora. Mãe dizia “Vai tomar banho, Bela e Almir, hoje, tá com gripe”; lá descia nós pro açude, água fria, chega fumaçava. Aí, dava um mergulho, subia. Aí dizia “Pronto! Não é farra, não, é remédio”. Dizia mesmo assim. (Idem)

Bela aprimorou os conhecimentos sobre as plantas medicinais a partir dos ensinamentos da mãe. Dona Nalva era uma “curandeira” repassou os conhecimentos para as filhas. Quando Bela percebeu que tinha o dom de incorporar, de entrar em contato com os Encantados, foi com a mãe que se aconselhou e fez a “formação”:

- [...] eu vou contar da minha experiência com a minha mãe e com a espiritualidade. Mae tinha essa história que eu chorei dentro da barriga dela. Era um tal de “chorou na barriga” e “nasceu emborcada”. Disse que eu nasci emborcada, não ia ter filho normal. Eu não tive filho normal; tive 4 cesária. 4 filho, 2 menino e 2 menina. Aí, ela dizia “E ela vai ser; ela é média (médiun), ela é uma “média” de nascença”. Ela sempre falava isso, né? Sim. “Ela é média de nascença”. E nascença é quando uma pessoa já nasce com o dom. Entendesse? Tem aquela que a pessoa já nasce com o dom; e tem aquele que vai procurar pra si. Entendesse? Procurar. “O dom não vem até eu; eu vou até o dom. vou procurar! Vou na mata procurar!”. É. Aí, ela disse que eu era média de nascença, sabe. A gente já morava em Cimbres isso quando... eu sempre aprendi muito ensinamento com ela, porque eu via ela fazendo. Quando, meu pai, ia sair com meu pai, era do tempo do finado Xikão que era perseguido, tudo mais. E ela preparava ele, tinha sua mesa de oração, e botava um prato debaixo da mesa, e acendia vela, e botava flor, botava mel, e rezava, botava oração dentro do bolso dele. Pronto! O pacote vai completo. E tudo aquilo eu ia vendo, né. Aí quando foi, eu, eu sentia muita dor de cabeça, menina, muita dor de cabeça. [...] Sim, lá em Cimbres, no terreiro do Jatobá, o terreiro de seu Chico. Aí, começou. Nunca tinha sentido aquilo. Começou

um negócio estranho. Eu dançando, sentindo minhas perna pesada, aquilo me tomando. E foi me tomando, que nem eu tava adormecendo, eu digo, meu Deus, o que é que tá acontecendo comigo? Eu vô correr desse mato já, já. Aí, minha fia, eu não fui me segurando e botei pra chorar. E veio seu Chico me orientou - Bom orientador, seu Chico, viu? - E começou a conversar comigo. Aí, quando eu cheguei em casa eu falei: ói mãe, eu comecei dançar e eu não vou mais não, porque minhas perna adormeceu que eu não sentia nada e tinha aquele peso me tomando e a minha mente, só dava vontade de eu dançar toré e chorar. Aí mãe dizia “Isso é sua espiritualidade, minha fia, se manifestando. Vá tomar os banho”. Eu dizia: pronto! Agora começou. Mais, minha fia... Mãe preparou um saco de erva que era esse isso Marli, óia. E nisso ela veio buscar no Caípe essas erva. Lá em Cimbres é mais escasso, né, mais capoeira. E no Caípe como tem mata, essas coisa, aí ela foi buscar lá. Aí era canelinha, zabelê, alecrim. Ela foi misturando as erva. Aí disse “Olhe, Bella, aqui tá sua preparação pra sua mediunidade”. Aí me disse os dia de tomar o banho. Aí eu: e pra quê esses banho, mãe? “É pra desenvolver suas corrente”. Você só ensine isso a uma pessoa... você não tem idade de ensinar nada a ninguém, não, agora, não; mas só ensine isso a uma pessoa quando você ver que a pessoa necessita desse banho. Que esse banho é desenvolvimento das corrente. E também vai tempo pra isso”. Ela fazia mesmo assim com os dedo (estalando os dedos). “Vai tempo pra isso”. Hoje eu tô com o que? Vou fazer 28 ano. Hoje é que eu passo meu ensinamento.

- **Agora, Bella, tua mãe incorporava, recebia?**
- Incorporava.
- **Ah, ela já estava, ela tinha essa ciência todinha. Sua mãe era muito especial.**
- Isso, aí ela; “O que é que você tem que fazer”. Aí botava eu pra tomar o banho, levava mel na mata. Sempre tinha uma pedra. Antes de eu trabalhar, sempre tinha uma pedra, que a gente, ela criava muita ovelha também. E eu e ela tinha que campinar as ovelha, tocaiar. Ela dizia “Deixe esse mel na boca da pedra”, que é uma pedra que tinha, que tinha oquinha (oca pequena). Chamava boca da pedra.

Pensei ser necessário o relato detalhado sobre o processo de formação de Bella, pois apresentou aspectos importantes da cosmologia e espiritualidade Xukuru do Ororubá, além da socialização dos conhecimentos entre duas mulheres, mãe e filha. Possivelmente Dona Nalva herdou os conhecimentos da mãe, numa linha de socialização sagrada entre as mulheres da família.

Eu comecei ir pra mata. Tomava meus banho e já quando começava. [...] Aí começava dançar, aí aquela energia vinha diferente. A mente da gente, Marli, fica outra. Você fica com um entendimento que eu acho que é tão ancestral, tão antigo, tão antigo, tão antigo. (idem)

A indígena Bella atualmente ocupa um lugar de relevância espiritual no Terreiro da Boa Vista, sendo inclusive, durante o ritual do Toré, quem “puxa a fila”, cantando, ao som dos maracás, os pontos, cantos ou toantes. Este lugar, denominado de Bacurau, é sempre ocupado por um homem, porém, Bela, foi “autorizada” por Dona Zenilda, pessoa que ocupa um lugar de liderança política e espiritual para os Xukuru do

Ororubá, legitimando-a a continuar a seguir à frente dos rituais. Internamente no CAXO, Bella é chamada de “Bacuroa”. Sobre a missão no Terreiro e no CAXO, explicou:

Eu acredito que o meu papel é não deixar a mata morrer. O que eu posso falar que é não deixar a mata morrer? É não deixar os encanto de luz sem alegria. Porque, a gente tem os nossos momento de lazer, tem nossos momento de festa, tudo mais a família, né? E eles espera por aquele momento. Eles espera chegar o sábado de tarde pra gente cantar pra eles. [...]E a minha atividade no terreiro é cantar, como Iran já falou pra você, né? e eu repito mais uma vez: **sou a primeira bacuroa do nosso povo Xukuru**. Que antes só tinha bacurau. E eu tive que enfrentar, não sei como, que os encanto me botaram nessa missão que, tinha hora, Marli, eu dizia: não vou aguentar, não. E a minha atividade é passar ensinamentos do que eu sei, do que eu vejo, do que eu sinto com as pessoas. É passar esses ensinamento de cura, de plantas medicinais, de banho de semente, de banho de fruta, oferta de fruta. É cuidar do espiritual com o pessoal da minha comunidade, e de fora também, que procura o terreiro. (idem)

Todos os sábados no período da tarde, ocorre Toré no Terreiro da Boa Vista. Neste momento, restrito a poucas pessoas, considerando a pandemia por Coronavírus, mas como afirmou Bella, é missão não deixar os Encantos de Luz sem alegria.

No próximo item, descreverei os objetivos e a importância dos eventos tratando sobre a chamada agricultura tradicional, num formato de Calendário, e as sementes sagradas dos Xukuru do Ororubá.

5.6 O Calendário Xukuru do Ororubá: a dinâmica religiosa e organizativa dos indígenas

Fortalecimento da nossa cultura,
fortalecimento dos nossos ancestrais, o
que é realmente os encantado, o que é
que nos segura nessa terra que é a
mata, que é a nascente, que é a água,
que é a semente mais antiga, que é a
florada da planta.

Bella Xukuru do Ororubá

O calendário anual de atividades dos Xukuru do Ororubá, tornou-se parte da dinâmica organizativa dos indígenas, além de serem momentos de intercâmbios com a população, pesquisadores e pesquisadoras, com os parceiros e aliados das causas desses indígenas. Em 2020 e 2021, por conta da pandemia por Coronavírus, a maioria das atividades não foi realizada ou quando ocorreram, se restringiram a poucas pessoas, como os Torés semanais no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista, na Aldeia Couro d’Antas.

Enumero todos as atividades, seguidas de um desenho, para em seguida, destacar as vinculadas à agricultura:

1. Dia 1 de janeiro, os indígenas sobem à Pedra do Rei, ou do Reino, na Aldeia Pedra d'Água, para fazerem a "leitura da barra do ano". Evento restrito aos indígenas e que objetiva ler a forma, cor e presença das nuvens, possibilitando prever as invernadas e, com isso subsidiar o planejamento da agricultura;

Figura 70 - Leitura da Barra do Ano.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

2. Dia 6 de janeiro. No Dia de Reis, os indígenas realizam rituais na mata e, semelhante ao dia 1º de janeiro, também fazem a leitura da barra;
3. Último domingo de janeiro. Encontro de Sábios e Sábias ou *Longy Abaré*. Encontro anual, aberto aos pesquisadores, apoiadores e estudantes não indígenas. Este evento ocorre anualmente no Terreiro Sagrado da Boa Vista e é a culminação de encontros semanais, aos sábados no mês de janeiro.

Figura 71 – Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

4. Dia 2 de fevereiro. Apresentação das sementes ao Mestre Rei de Ororubá. Dia de “plantar no seco”, em devoção à divindade do Ororubá, desejando que a agricultura seja bem-sucedida. É conhecimento e prática dos antigos:

Outra prática tradicional é plantar no dia 2 de fevereiro o que significa, sobretudo na Aldeia Cana Brava, na região da Serra, ofertar as sementes aos Encantados. Traz o sentido de oferta e ao mesmo tempo, pedido de proteção a esses Encantados, para uma boa safra. (ARAÚJO, M, 2017, p. 5)

Figura 72 – Apresentação das sementes ao Mestre Rei do Ororubá.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

5. Período de 17 a 20 de maio. Assembleia Anual Xukuru do Ororubá. Evento de grande porte para os indígenas. Para se compreender melhor, esse período pode ser dividido em quatro momentos: a) 17 a 19 – três dias dedicados aos debates sobre política indígena, organização e lutas dos Xukuru do Ororubá e outros povos no Brasil; Também são discutidos vários temas, tomadas decisões e realizados planejamentos em várias áreas de ação do povo Xukuru do Ororubá.

Figura 73 – Assembleia Anual Xukuru do Ororubá



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

b) Dia 20 – Missa pela morte do Cacique Xikão, no cemitério da Aldeia Pedra d'Água; c) Dia 20 – caminhada a partir da Aldeia São José, onde mora a viúva Dona Zenilda, até o centro de Pesqueira para o ato público. d) Os indígenas reúnem-se no bairro "Xucurus", local onde "Xikão" foi baleado, para a realização de um ato público. "O 20 de maio é uma junção de rituais fúnebres, religiosos e políticos. O evento começa na aldeia Pedra D'água e termina na cidade de Pesqueira, fora da terra indígena Xukuru". (NEVES, p. 15-16). Esse dia tem reunido cerca de 3.000 pessoas, entre indígenas Xukuru do Ororubá,

representantes de outros povos indígenas no Brasil, população de Pesqueira e de outras cidades, apoiadores, pesquisadores/as, estudantes, aliados da causa indígena.

Figura 74 – “Xikão” Xukuru, Cacique “Mandarú”.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

A Assembleia Xukuru do Ororubá reúne os indígenas para discutir questões importantes e estratégicas para a educação, saúde, agricultura e outros temas e para traçar planejamentos para o ano. Nos últimos anos, o evento foi transformado em “Assembleia Popular”, congregando um número crescente de participantes externos e discutindo temas gerais da conjuntura política brasileira, com foco nas lutas e questões que têm afetado diretamente os indígenas. É notável que, enquanto evento de maior visibilidade para os Xukuru do Ororubá, a Assembleia tem reunido representações de todas as aldeias e cada vez mais, um número maior de pessoas externas ao território, quer seja da academia, quer sejam admiradores, curiosos, juventude de movimentos de defesa da Natureza, parlamentares, pessoas vinculadas a diversas matrizes religiosas, em busca, a meu ver, de compartilharem um pouco, por alguns dias, da atmosfera em que está imerso esse grandioso evento. Uma atmosfera onde ao simples toque do *memby*, denominação da flauta Xukuru do Ororubá, pelo *Bacurau*, aquele que “puxa o Toré”, organiza uma fila caminhando entre os participantes, marcada pela forte batida do jupago sobre o solo, do balanço do maracás, fazendo movimentos em formato de “s”, que vai crescendo, crescendo, cada vez mais, acompanhada dos cantos ou toantes, as cantigas dos Xukuru do Ororubá,

também puxadas pelo Bacurau e que todas e todos cantam, repetindo os versos e se encantando com os movimentos e todo o clima propiciado por esse conjunto de acontecimentos simultâneos.

Figura 75 – XIX Assembleia Anual Xukuru do Ororubá, a última realizada de forma presencial. Em 2019. Ao fundo, cartazes com as fotografias dos caciques “Xikão” e Marcos.



Fonte - Acervo da autora. Aldeia Pedra d'água, maio/2019.

Figura 76 – Espaço Mandarú, local onde, desde 2017, são realizadas as Assembleias. Fotografia por ocasião da XVII Assembleia Xukuru do Ororubá



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Pedra D'água, maio 2017.

Figura 77 – Missa em memória do Cacique Xikão, o “Mandarú” do povo Xukuru do Ororubá, realizada no cemitério da Aldeia Pedra d'Água, onde o Cacique foi “plantado”.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia Pedra D'água, 20 de maio de 2017.

Figura 78 – Caminhada da Aldeia São José, acompanhada de cantos e dança do Toré até o bairro “Xucurus”, no centro da cidade, para a realização de Ato Público.



Fonte – Acervo da autora. Pesqueira, maio de 2017.

Figura 79 – Ato Público realizado no bairro “Xucurus” do dia 20 de maio em memória do Cacique “Xikão” Xukuru.



Fonte – Acervo da autora. Pesqueira, maio de 2017.

6. Dia 23 de São junho – celebração de Senhor São João, “Caô”, para os indígenas. Às 4 horas da madrugada, os indígenas, vindos de várias aldeias no território, reúnem-se na Barraca do Bem Viver ou Bem Comer, na Aldeia Couro d’Antas, tomam um café, tipicamente local ou “tradicional”, e seguem caminhado até a Igreja de Cimbres. Em seu interior, realizam um ato religioso de abertura do São João, “Caô”, dançando o Toré. Depois dirigem-se ao salão do Centro Social São Miguel para continuarem a dança do Toré em homenagem a Senhor São João.

Figura 80 – São João, “Caô”.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

Figura 81 – Cerimônia de abertura do São João, quando os indígenas dançam o Toré no interior da Igreja. Seu Medalha, um dos gaiteiros mais antigos Xukuru do Ororubá, ao centro, toca a gaita, marcando o ritmo do Toré.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia da Vila de Cimbres, junho/2017.

7. Dia 23 de junho – Busca da Lenha. Às 16 horas, o sino da Igreja toca e anuncia a Busca da Lenha. Grande número de indígenas, pesquisadores e população reúnem-se em frente à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas para buscarem a lenha, seguindo em procissão, tendo o Cacique à frente, segurando a Bandeira de São João, para, na volta, formarem a grande fogueira em homenagem ao santo. Alguns indígenas estão trajados de saiote (“tacós”), com colares, barretina, pulseiras, goleiras, braçadeiras, jupago, entre outros adornos. As toras, galhos e troncos estão previamente cortados em área próxima à Aldeia Vila de Cimbres e são trazidas pelas pessoas e colocadas em frente ao templo católico romano. A fogueira enorme depois de montada é acesa no início da noite em homenagem ao Senhor São João.

Figura 82 – Ritual da Busca da Lenha.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

Figura 83 – Indígena com traje que remete ao que era usado pelos antigos, conhecido como “Tacó” ou “fardamento”. Observar que a goleira, braçadeiras e saio são confeccionados em palha seca de milho.



Fonte – Acervo da autora. Aldeia de Cimbres, junho/2017.

8. Dia 2 de julho – Dia de Nossa Senhora das Montanhas. Festa de cunho religioso, reunindo um número maior de pessoas que no dia do Senhor São João, para novamente acender uma grande fogueira em devoção a Nossa Senhora das Montanhas, a Mãe Tamain para os Xukuru do Ororubá.

Figura 84 – Mãe Tamain, para a qual se ergue uma grande fogueira em 2 de julho.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

9. Outubro. No CAXO, o Terreiro da Mata Sagrada da Boa Vista comemora a existência no mês de outubro com a realização de uma festa conjunta com as comemorações do Dia da Criança. No Terreiro se faz a festa com os Encantados e as crianças.

Figura 85 – Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

10. Novembro. Encontro Urubá Terra, realizado durante dois dias dedicados às discussões sobre agricultura “tradicional” e à partilha de sementes entre os indígenas das 24 aldeias.

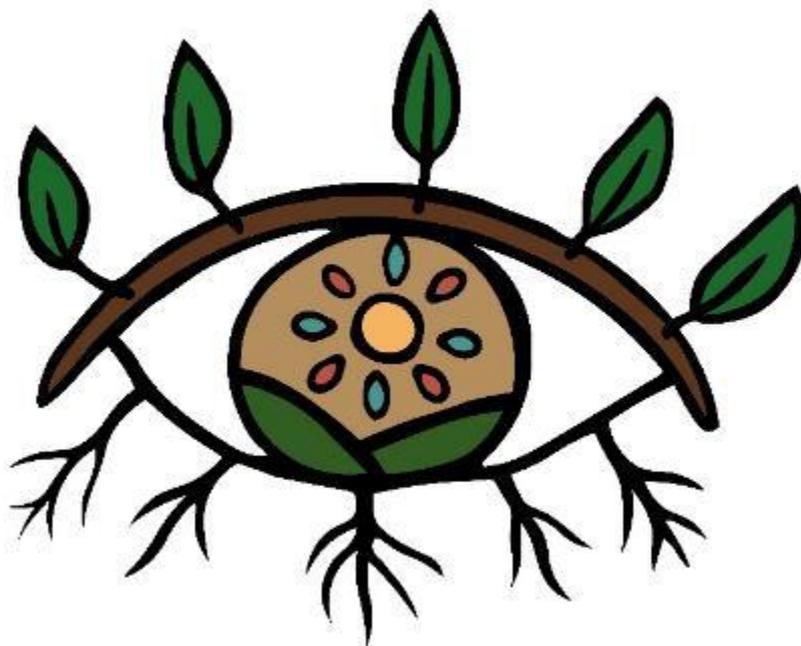
Figura 86 – Encontro Urubá Terra. A partilha de sementes é o ponto alto



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

11. Dia 13 de dezembro. No dia de Santa Luzia, do calendário da Igreja Católica Romana, alguns indígenas fazem leituras do tempo e dos sinais da Natureza.

Figura 87 – Dia de Santa Luzia. A leitura da Natureza é inspirada nos olhos de Luzia.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

Farei uma descrição mais detalhada dos dois encontros que destaquei destinados à discussão e planejamento da chamada agricultura tradicional Xukuru do Ororubá.

O Encontro de Sábios e Sábias, *Longy Abaré*, é realizado no último domingo do mês de janeiro, normalmente depois de uma sequência de encontros preparatórios realizados aos sábados no mesmo mês. No Terreiro Sagrado da Comunidade da Boa Vista na Aldeia Couro d'Antas, desde o ano de 2012, o encontro reúne os Xukuru do Ororubá mais velhos, sábios e sábias, mas também os que detêm os conhecimentos ancestrais indígenas de realizar a leitura dos sinais do tempo e da Natureza. Iran Ordônio, assim definiu esse evento:

[...] o *Lonjy Abaré*, que é o encontro de sábios da Natureza. O pessoal passa o ano fazendo a leitura do tempo, né? Interpretação e previsão do tempo, é algo sagrado né? Para a pessoa ler a Natureza tem que ter uma espiritualidade, uma conectividade muito grande, uma relação muito íntima com a Natureza. Então, chama esse pessoal, porque isso acontece na feira livre, acontece em casa, na roda de conversa, isso sempre acontece. Então porque não partilha isso num grande encontro no Terreiro Sagrado? Então, no último domingo de janeiro é o *Lonjy Abaré*, é o Encontro de Sábios e Sábias da Natureza, que não é só um encontro de agricultura 'plantar, colher e comer', é uma experiência de agricultura de preservar, agricultura de reza, agricultura de cura, agricultura da alimentação, da culinária tradicional. Pra gente tudo isso é agricultura.

O *Longy Abaré* é, portanto, a tentativa de reunir em um só momento e lugar, os detentores/as dos conhecimentos para socializarem as previsões e leituras da Natureza no início do ano, para outros indígenas, agricultores e agricultoras, se beneficiarem das informações e fazerem o planejamento anual da agricultura.

É também o momento quando os Encantados incorporam e trazem as orientações para a boa realização da agricultura. Em 2017, tive a oportunidade de presenciar vários indígenas, mulheres e homens, receberem por incorporação os Encantados que além das previsões do tempo, aproveitaram para fazer recomendações de cuidados com a saúde aos próprios médiuns incorporadores.

Figuras 88 e 89 – Cecílio Feitosa, à esquerda e Doca, à direita, compartilham as previsões do tempo e leitura da Natureza durante o Encontro de Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá, no Terreiro Sagrado da Mata da Boa Vista.



Fonte – Acervo da autora. CAXO da Boa Vista, janeiro/2020.

Ressalto que as previsões populares do tempo e da “invernada” são práticas comuns na Região Nordeste, fazendo parte da cultura camponesa. Nesse contexto, os indígenas apresentam uma série de observações e procedimentos peculiares. No V Seminário do LecGeo, realizado em 2017, o trabalho apresentado intitulado “Sinais da Natureza, profecias e previsões meteorológicas no Sertão do Pajeú”, os autores assim definiram a “leitura da barra”:

Os sinais de experiência de chuvas são a observação da ocorrência de chuvas em datas específicas durante o ano, e também preveem se haverá um bom inverno. Segundo os profetas, se o sol aparecer coberto por uma barra de nuvens no primeiro dia de janeiro, é sinal de bom inverno. Nos seis primeiros dias de janeiro é possível saber como vão se comportar os seis primeiros meses do ano em relação às chuvas. Cada dia corresponde a um mês: dia primeiro corresponde a janeiro, dia 2 a fevereiro, dia 3 a março, dia 4 a abril, dia 5 a maio e dia 6 a junho. (GONÇALVES; BERTINO, 2017, p. 6)

Os Xukuru do Ororubá fazem a leitura da barra no primeiro dia do ano e, semelhante ao descrito acima, a cada dia, corresponde um mês do ano.

Os indígenas que entrevistei, participando ou não do Encontro dos Sábios e Sábias, costumam fazer leitura dos sinais da Natureza e da barra do tempo. Cecílio é um dos

que se deslocam para a Pedra do Rei na Aldeia Pedra d'Água a fim fazer a leitura da barra do ano:

E eu sempre, a primeira coisa que a gente faz antes de ir pra lá, a gente faz, a gente passa lá na mata de Pedra D'água. Eu aprendi ver... eu já venho observando essas experiência. Agora pra ir lá pra mata, eu comecei a ir depois da retomada. Que romper do ano a gente amanhecia na mata de Pedra D'água. E desde da retomada em 90, de 90 pra cá eu nunca perdi um ano. [...] É no romper do ano, a gente vê a barra do ano. Mas antes de eu ver a barra do ano, eu aprendi com meus avô a fazer as experiência do tempo em relação a agricultura pra gente ver se o ano vai ser bom ou não. Aí a gente já vem observando. Antes da gente ir pra mata, a gente já vem observando os passarinho, as abelha, os serra pau, a formiga. [...] Vou ver a barra, mas a experiência que eu já tô vendo aí, eu já tenho por certo que o ano vai ser bom. “Porque tu diz?”. Eu digo, porque eu já vi a morada do João de Barro, que é um passarinho vermelhinho, ele fez a casa dele virada pra o sul, a portinha pra Alagoas; pra Alagoas, não, pra cá. Quando ele muda a posição, quando ele faz a casa virada pra cá pro poente, é pra cá que ele já fez a casa. É porque Alagoas vai trazer muitas chuva. Aí cai muita água dentro da porta da casinha dele. Agora, quando ele faz a casa virada pra cá, pra Alagoas que a chuva entra pra dentro, é que vai ser pouca não dá nem pra atingir a casa, o ano é fraco. O enxú verdadeiro que é uma abelha, uns enxú bem assim grande, quando ele faz bem baixinho do chão é porque a chuvinha é pouca naquele ano; quando ele faz mais alta é porque é muita chuva. Ele já faz alta que é pra água não atingir a morada dele. E quando ele faz nos córrego, dentro do rio, pronto, é chuva muito pouca, que a chuvinha num dá nem pra correr dentro do riacho. Quando ele faz fora do rio, nos alto, pegando ali nas lateral do rio. É uma abelha de ciência, viu? o enxu verdadeiro. E a gente andando pelo mato, quando encontra o enxu verdadeiro. Os agricultor já perguntando “rapaz, tu esse ano, tu viu já o enxu verdadeiro como ele trabalhou?”. Não, não vi não. “E o Joao de Barro?” também não. “E o Serra Pau?”. Ah, o serra pau quando ele tá cortando, é um besouro; quando o serra pau tá cortando a madeira baixa e os pauzinho grosso é porque a chuva vai vir mais tarde, a trovoada vai ser tarde. Dá tempo os agricultor cortar, fazer o roçado no mato grosso que dá tempo de preparar a madeira. Quando o serra pau corta lá em cima a ponta da galha ligeiro que ele tá cortando, ele tá dizendo pra nós agricultor que a gente tem que fazer o roçado na capoeira, no mato fino, senão não vai dá tempo queimar, não, que vem muita chuva. Então, essa é uma observação. (Entrevista com Cecílio Feitosa, Aldeia Cana Brava, novembro/2019)

A sabedoria de Cecílio, aprendida com os pais e avós, foi compartilhada no Encontro Urubá Terra, com os demais agricultores e agricultoras indígenas.

Eduardo, o jovem agricultor Xukuru do Ororubá e agrônomo, também faz leituras da Natureza, resumindo a seguir seus conhecimentos:

Observação das plantas: Cedro (quando fede a chuva está pra chegar), barriguda (quando a florada é por igual as trovoadas serão boas), fumo brabo (planta que para pendoar chove, chove pra abrir as flores e chove pra cair a flor) cipó de cesto (quando flora o verão começa) e outras. Observação dos animais: formiga (quando trabalha de dia é sinal de chuva), abelha (quando os enxames voam para o norte é sinal de chuva no sertão), aracuã (quando amanhece cantando nas matas, é sinal de chuva perto), rã (quando canta

chove logo). (Entrevista realizada de forma remota com Eduardo Gonçalves, Aldeia Caetano, maio/2020)

O indígena Eduardo afirmou que aprendeu a fazer a leitura dos sinais da Natureza, comportamento dos insetos e pássaros, com os mais velhos. Perguntado se aplicava as informações das previsões, respondeu que as comparava com as dos outros sábios para ver se convergiam.

Dona Socorro, também faz previsões a partir da leitura da barra e do comportamento dos insetos e pássaros:

Eu tenho essa leitura e aprendo até hoje ainda. Eu tenho essa leitura do dia primeiro do ano. Dos meu bisavós que já contava pra meu pai, pras minhas vizinha, contava pra minha mãe e acompanhava tudo isso. Agora, nesse encontro de sábios eu já participei de alguns, mas nunca falei nada. Nunca falei nada, porque é assim, se tem nós tudo aqui e você quer que eu fale alguma coisa, eu espero você dizer: você quer falar alguma coisa. E aí se tem alguns que são mais entendido do que eu, aí já tá na frente, aí a gente..... A barra do ano. É. Que a nossa previsão não é do dia um tanto quanto, como o primeiro do ano que vale pra o ano completo. Tem as adivinhação em dezembro. A gente faz as adivinhação dos mês janeiro, fevereiro, março, com o sal. [...] Então, como é isso? A gente faz essa previsão todinha do ano inteiro pras chuvas, pra o mês de chuva. Ai a gente sabe o mês que vai ser de chuva, quando vai começar o inverno, se o inverno vai ser bom, se o inverno vai ser escasso. A gente já vê isso de dezembro pra o dia primeiro de janeiro. Do dia da Conceição, Nossa Senhora da Conceição. Dia a gente faz essa experiência no dia 7 pra amanhecer no dia. (Entrevista com Dona Socorro, Aldeia Lagoa, agosto/2019)

A partir das entrevistas realizadas e das observações atentas dos citados Encontros, percebi que todos agricultores e agricultoras Xukuru do Ororubá, cada um ao seu modo e ao seu tempo, realizavam previsões a partir da leitura dos sinais do tempo (da barra do ano) e da Natureza, a partir do comportamento dos insetos, pássaros e outros animais. Por exemplo, Dona Socorro foi a única que mencionou fazer leituras no dia de Nossa Senhora da Conceição; outros fazem no dia de Santa Luzia. Ao que parece, tais leituras estão relacionadas aos santos/as católicos da devoção individual de cada um/a.

Quanto à relação que essas previsões guardam frente aos dados oficiais, é importante registrar que, conforme Gonçalves e Bertino (2017), para a região do Pajéu, onde existem muitos profetas do tempo:

Essas experiências têm um alto índice de aproximação dos dados oficiais analisados, de modo que esses conhecimentos precisam ser valorizados, disseminados e estudados, pela sua importância na agricultura camponesa e na cultura daquela região. (GONÇALVES; BERTINO, 2017, p. 10)

Essa é uma tarefa que se faz necessário para complementar as previsões compartilhadas no último encontro presencial de Sábios e Sábias realizado em janeiro de 2020, no Terreiro da Boa Vista, território Xukuru do Ororubá.

O Encontro Urubá Terra vem sendo realizado desde 2013. Em 2019, último realizado de forma presencial, na Aldeia Cana Brava, foi a sétima edição. O Encontro:

[...] é um momento em que agricultores/as, mulheres, jovens e estudantes se reúnem para discutir a agricultura e sua relação com os diversos setores estratégicos dos Xukuru, como a saúde e a educação. A ênfase aqui, no entanto, é na exposição e troca de sementes tradicionais ou crioulas, propiciando aos indígenas intercâmbios de conhecimentos e acesso a sementes de milho, feijão, mandioca, fruteiras, entre outras, das 24 aldeias do território. (ARAÚJO, 2020, p. 4)

Normalmente o Urubá Terra tem a participação de estudantes das escolas no território Xukuru do Ororubá, que preparam trabalhos incluídos na dinâmica de avaliação pelas professoras e professores, tornando o evento bastante dinâmico e com a partilha e o intercâmbio de conhecimentos entre os agricultores, agricultoras e os filhos. O encontro também inclui na programação oficinas de vários temas. Por exemplo, o V Encontro Urubá Terra, teve como tema: “Espiritualidade na Agricultura Indígena Xukuru: a ‘Ciência do Natura’” e a Cultura do Encantamento”, foi realizado na quadra esportiva da escola na Aldeia Vila de Cimbres, nos dias 16 e 17 de novembro de 2017.

Na pauta, do evento, havia as seguintes oficinas:

- Plantas de poder Xukuru: Ciências dos Invisíveis
- O alimento e a Cura Xukuru
- Samba de Coco Xukuru
- Literatura de Cordel
- Canteiro econômico/reuso d’água
- Geodésica

Os trabalhos expostos pelos estudantes, semelhantes a instalações pedagógicas, são coerentes com a perspectiva da educação indígena Xukuru do Ororubá e versam sobre temas vinculados à discussão da agricultura do sagrado, à espiritualidade, à geografia do território e outros temas discutidos nas escolas buscando fortalecer a identidade indígena.

Figura 90 – Peji montado por estudantes, um dos símbolos da Religião Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. VII Encontro Urubá Terra, Aldeia Vila de Cimbres, novembro/2017.

Figura 91 – Trabalho de estudantes sobre a confecção de xaropes, parte do Sistema Tradicional de Cura dos Xukuru do Ororubá.



Fonte – Acervo da autora. VII Encontro Urubá Terra. Aldeia Vila de Cimbres, novembro/2017.

As oficinas realizadas, dirigem-se sobretudo aos indígenas, mas também aos não índios: pesquisadores/as, parceiros e população em geral. Participei de duas oficinas: uma sobre o alimento e a cura Xukuru do Ororubá e outra sobre Literatura de Cordel. A oficina sobre alimentos na perspectiva da cura foi importante, pois as duas mulheres indígenas que estavam na condução foram bastante didáticas e utilizaram as plantas comumente não utilizadas como alimentos, a exemplo da palma e do mangará da bananeira, assim como ingredientes “tradicionais”, como fava orelha de velho, fubá e banana.

Figura 92 – Oficina sobre o alimento e cura. O mangará da bananeira é preparado num prato “tradicional” junto com cuscuz e fava.



Fonte – Acervo da autora. VII Encontro Urubá Terra, Aldeia da Vila de Cimbres, novembro/2017.

Na oficina sobre alimento e cura, havia poucos indígenas, sendo a maioria dos participantes, pesquisadores externos, quando pensei que talvez seja ainda pouco compreendida a importância como também a utilização prática, enfrentando ainda o preconceito com o uso de ingredientes pouco utilizados no cotidiano das famílias indígenas de modo geral, ficando restritas aos agricultores tradicionais; porém se constitui numa excelente oportunidade de oferecer outras possibilidades de alimentos e nutrientes para a dieta Xukuru do Ororubá.

Um dos pontos mais altos do evento foi o momento em que ocorreu a partilha e troca de sementes. As áreas de exposição foram identificadas por sub-região.

Figura 93 – Agricultor observa as sementes expostas para a partilha e troca.



Fonte – Acervo da autora. VII Encontro Urubá Terra, Aldeia da Vila de Cimbres, novembro/2017.

Figura 94 – As sementes são trazidas em garrafas de plástico devidamente identificadas com o nome das espécies, o nome do agricultor/a e da aldeia.



Fonte – Acervo da autora. VII Encontro Urubá Terra, Aldeia da Vila de Cimbres, novembro/2017.

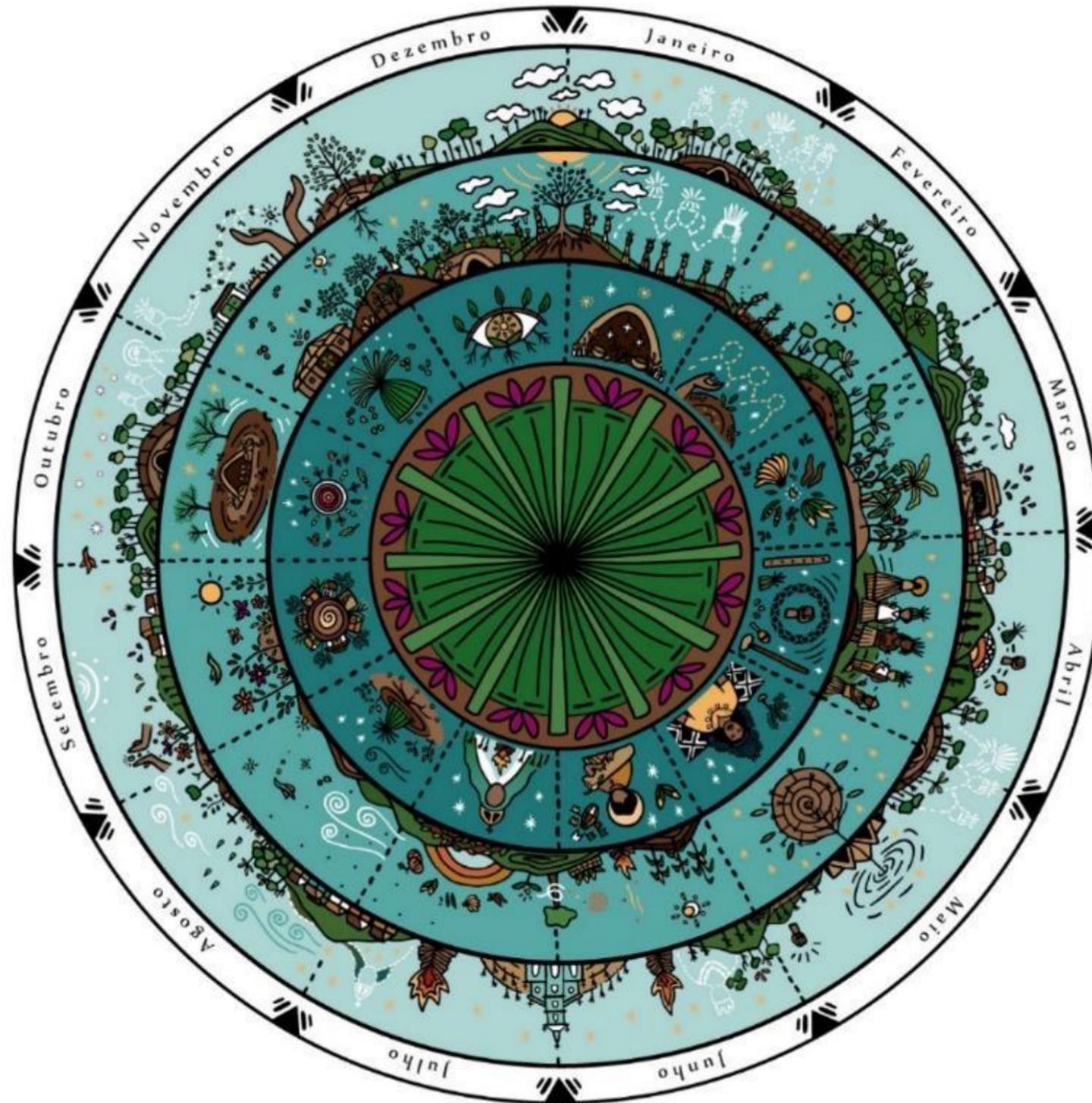
O Encontro Urubá Terra, dessa forma, cumprindo um papel fundamental no fortalecimento da chamada agricultura tradicional Xukuru, através de processos formativos com a realização de oficinas, por oportunizar às escolas e alunos e alunas a exposição criativa de trabalhos com temas também problematizando a importância da denominada agricultura tradicional para os Xukuru do Ororubá e na realização dos intercâmbios de conhecimentos a partir da troca e partilha de sementes entre agricultores e agricultoras das três citadas sub-regiões no território indígena.

O Calendário Anual dos Eventos dos indígenas Xukuru do Ororubá se constitui numa representação da organização interna e dos diálogos estabelecidos com a sociedade envolvente, pesquisadores/as poder público e aliados dos indígenas. É também uma expressão da construção da descolonialidade a que se propõe esse povo indígena habitante na Serra do Ororubá e bairros no município de Pesqueira, que tem demonstrado capacidade de reverberar a voz e as propostas para além dos territórios habitados, insistindo em uma forma própria de se relacionar com a Natureza, mesmo considerando as divergências internas, e produzindo novos e instigantes olhares

sobre a produção de alimentos e cuidados com a terra, a saúde, a comida e a educação.

Assim, os encontros e atividades anuais dos Xukuru do Ororubá, apresentados em desenhos individuais na descrição detalhada acima, foram representados em um desenho único, da artista Joanna Oj, o Calendário Xukuru do Ororubá, em seguida (Figura 94). Assemelhado a uma mandala, a inspiração inicial quanto à forma circular foi o calendário maia mesoamericano.

Figura 95 – Calendário Xukuru do Ororubá.



Fonte – Concepção e organização da autora; Desenho Joanna Oj, agosto/2021.

5.7 De volta ao começo: a ancestralidade inspiradora de novas sementes de guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá

Parece-me fundamental reportar novamente a importância da dinâmica organizativa expressa na realização dos encontros, rituais e diversas atividades anuais, descritas com detalhes no item anterior e sistematizadas no Calendário, para a visibilidade dos indígenas, assim como para o fortalecimento da identidade dos Xukuru do Ororubá. A presença constante nos encontros de pesquisadores/as, estudantes de universidades e de Institutos Federais, população, representantes do poder público e membros de organizações e instituições de apoio, atestam essa afirmativa. No entanto, se faz necessário explicitar, a meu ver, que os princípios de respeito à memória dos ancestrais, da “fidelidade ao mundo velho”, é a fonte primordial dos conhecimentos em vários campos, ao mesmo tempo em que ancora os princípios da espiritualidade e da cosmologia Xukuru do Ororubá. Ou seja, é no passado (história), e nos antepassados (Encantados), que está localizada a fonte de inspiração dos indígenas. Não por acaso o Cacique “Xikão” é uma das principais referências e fonte constante de inspiração, sendo o Encantado a quem muitos indígenas recorrem, em rezas e nas mobilizações políticas realizadas, 23 anos após sua morte.

A ancestralidade é referida nesse texto sobretudo no que denomino de retomada da agricultura ancestral, ou agricultura modo de vida. O acesso à memória dos antepassados está relacionado a uma forma de convivência com a natureza e com a produção de alimentos em que predomina um olhar e práticas de preservação, ao mesmo tempo em que se realizam cultos às divindades e aos “Encantados”, no que se denomina também de “fidelidade ao mundo velho”. Ao caracterizar essa relação como de fidelidade, as várias fontes consultadas, como os indígenas entrevistados, os documentos produzidos pelos indígenas, as Cartas das Assembleias defendem explicitamente a “Mãe Natureza”, isso significa, no caso da agricultura ancestral: a não utilização de veneno e fertilizantes químicos; a guarda de sementes ancestrais ou crioulas; a preservação das fontes de água; a manutenção dos espaços sagrados e dedicados aos cultos; a valorização do conhecimento e sua construção cotidiana. São princípios alinhados com uma agricultura de base ecológica ou Agroecologia, com referenciais epistêmicos e metodológicos forjados no âmbito das organizações, movimentos sociais e da academia, conforme já demonstrado nesse texto. Ou seja,

os Xukuru do Ororubá se posicionam, num claro movimento de contra colonialidade no sentido de romper com o modelo de relação exploratório com a natureza no que diz respeito à produção de alimentos, guarda de sementes e da reinvenção de sua reprodução social e cultural. Seria um movimento contínuo de descolonização do poder, do saber, do ser e da natureza, como o anunciado por Cruz (2017), contra o que os povos originários veem enfrentando desde a invasão do continente americano pelos europeus.

Porém é preciso localizar também essa referência ancestral com olhar estratégico: manter um liame com o cosmos, o transcendente, ao mesmo tempo em que é preciso ancorar firmemente os pés no chão. *Limolaygo Toype*, parece se colocar não só como o território indígena ancestral, em parte recuperado, mas também como o ideal de vida, o sonho e utopia Xukuru do Ororubá. A ancestralidade tão lembrada e acessada por todos e todas indígenas, inclusive pelos que partilham de ideais em conflito quanto ao modelo de gestão do território, é uma marca identitária dos povos indígenas e tradicionais, porém parece não estar sendo suficiente para pacificar os ânimos dos que, por exemplo, defendem a criação do gado solto pelas aldeias, plantios e até pelas estradas pavimentadas do território. A ancestralidade também denominada de “tronco velho”, no entanto, paira sobre todos/as. Numa metáfora com a natureza e as árvores, “tronco velho” Xukuru parece ancorar uma grande e frondosa árvore, cujos galhos estruturam e lhes dão forma. Como num dos desenhos que observei num dos encontros, a árvore é formada pelos galhos que são as formas organizativas internas dos indígenas. As “pontas de rama” são a juventude Xukuru do Ororubá, alguns deles e delas participam do grupo “Poyá Limolaygo”, coletivo dedicado à organização dos jovens Xukuru do Ororubá. As sementes seriam, como já expressei nesse texto anteriormente, os próprios indígenas, portadores da memória e da história dos seus ancestrais e responsáveis pela sua socialização. São os guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá que assim se denominam de forma mais contundente desde o assassinato do Cacique “Xikão” e que aparece de forma incisiva no Projeto Político Pedagógico das Escolas Xukuru do Ororubá (2021), assim como em outros textos acadêmicos (NEVES, 2005; OLIVEIRA, 2006; 2018; ARAÚJO A., 2019; MELO, 2019). A ideia de que indígena que morre na luta, dele/dela nascem novos guerreiros e guerreiras tem se tornado uma consigna para o povo Xukuru do

Ororubá ao mesmo tempo em que, a meu ver, anuncia e propugna o devir desse povo indígena.

É a busca pela preservação da memória dos ancestrais que se corporifica em um movimento de resistência contra o apagamento da história dos Xukuru do Ororubá. A história marcada pelas diversas retomadas reportadas nesse texto: da terra originária; dos terreiros de rituais e da religião; da agricultura ancestral; da educação escolar indígena; da culinária “tradicional” e; da saúde indígena. As práticas de retomada inspiradas e orientadas pela ancestralidade Xukuru do Ororubá, colocam-se claramente na perspectiva da ruptura com o passado colonial a que os indígenas foram submetidos. São práticas que têm gerado uma construção e visibilidade valiosas dos conhecimentos dos Xukuru do Ororubá. Conhecimentos tradicionais esses “validados” pelos Encantados, pois como relatou Iran Neves Ordônio, “[...]o tradicional é aquilo que surge e ressurge com aval dos Encantados.”

Nesse sentido os indígenas nos desafiam a pensar e sistematizar suas trajetórias históricas, ao mesmo tempo em que nos convocam a compreender seus conhecimentos sociobioculturais, a dar visibilidade à produção desses conhecimentos, como também os referenciais epistêmicos do que denomino de categorias de análise endógenas, a “retomada”, e o conceito de “cosmonucleação”, inspirado nas mobilizações e aprendizados construídos na reconquista do território indígena.

Assim, “devolver a natureza à própria natureza” é uma frase, quase uma consigna, que sintetiza de forma extraordinária, o movimento de retomada, de volta ao “começo da história”, do nascedouro e da fonte de inspiração – a natureza, os “Encantados” e os ancestrais Xukuru do Ororubá – onde os “indígenas-sementes” bebem e se renovam ao mesmo tempo. É um projeto de preservação da natureza, mas também de devoção e de culto aos espíritos. Anunciar o “devir indígena”, o projeto de futuro sonhado e ancorado na memória dos antigos que alimentam cotidianamente o presente que vem sendo construído. O projeto de futuro dos Xukuru do Ororubá, sobretudo quanto à agricultura, encontra-se no passado, nas memórias dos ancestrais. As retomadas empreendidas pelos indígenas, são nesse sentido, uma espécie de refundação de sua história e de revivificação da memória dos seus antepassados. Na atualidade, se a história se revigora e dialoga com a sociedade

envolvente, mas mantém um elo cosmológico com o passado, os ancestrais e os Encantos de luz. O devir indígena Xukuru do Ororubá está eivado do passado ancestral e encantado.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESCOBERTAS E PISTAS PARA SEGUIR ADIANTE

Os caminhos percorridos ao longo de quase seis anos de pesquisa entre os Xukuru do Ororubá possibilitam várias descobertas expressas nas páginas que originaram a tese para doutoramento em Geografia ora apresentada e que tentarei sistematizar em poucas páginas a seguir.

A linha condutora de todas as análises que esbocei desde as primeiras linhas introdutórias, o olhar desperto ao longo do período de pesquisa e de escrita está centrada numa construção de rupturas que o povo Xukuru do Ororubá tem produzido ao longo da história e que podemos organizar didaticamente com a categoria de análise da descolonialidade ou contra-colonialidade, expressão muito utilizada recentemente com as movimentações em torno dos protestos dos povos indígenas no Brasil contra a efetivação da tese do Marco Temporal, durante os meses de agosto e setembro de 2021.

E o povo Xukuru do Ororubá tem desdobrado a ruptura descolonial em várias frentes. Seguramente bem antes das lutas pelas retomadas das terras na Serra do Ororubá, no final do século XIX e início do século XX, quando os ancestrais realizaram lutas de resistência contra o domínio europeu e religioso que lhes queria ceifar a existência originária, a partir da substituição da língua indígena, expressões socioculturais, Religião e variadas formas de estabelecer vínculos com a Natureza.

Mas, foi historicamente datada em finais da década de 1990, depois da emergência de lideranças, como o Cacique “Xikão”, após o evento da chamada Constituição Cidadã promulgada em 1988, que os Xukuru do Ororubá iniciaram as lutas pela reconquista do território. Nesse aspecto, proponho que houve a criação de um referencial epistêmico – a retomada. A primeira experimentação ocorreu com as retomadas do território, origem também de um referencial organizado recentemente pelo agrônomo e líder espiritual do Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá, Iran Neves Ordônio, a *cosmonucleção*, a partir da Aldeia Pedra d’Água, núcleo original de práticas e aprendizados, servindo de matriz didática para compreender outras retomadas.

Nas retomadas ocorridas os indígenas liderados ainda por “Xikão” Xukuru, iniciaram a construção de referenciais de uma Educação Escolar Indígena comprometida com

a formação de guerreiros e guerreiras defensores dos direitos dos povos originários, rompendo com a educação colonizadora europeia que tinha como projeto a eliminação da identidade e dos conhecimentos ancestrais dos indígenas. É também um movimento de retomada, a partir do momento em que, mesmo tendo de se enquadrar nos padrões da educação formal, a Educação Escolar indígena Xukuru do Ororubá constrói projetos didáticos, conteúdos curriculares e projetos políticos pedagógicos, afinados com o modo de vida e inserindo os conhecimentos ancestrais repassados pelos mais velhos, velhas e lideranças, tendo como referência a própria história.

A retomada da agricultura “modo de vida”, ou chamada agricultura ancestral e tradicional Xukuru do Ororubá, foco dessa pesquisa, se constitui numa ideia de “retorno às origens”, aos conhecimentos dos mais velhos, ao mesmo tempo que se atualiza constantemente na medida em que reivindica e implementa projetos e programas originados de políticas públicas para os povos indígenas, embora atualmente nesse contexto de franco ataque aos chamados povos tradicionais, se apresente como poucas oportunidades. Esses projetos e ações realizados sobretudo no território do Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO) da Boa Vista, têm oportunizado estreitos diálogos com a Agroecologia e as várias práticas e articulações políticas entre movimentos sociais e academia. O caráter de centro de nucleação, organizado a partir da categoria da “cosmonucleação” que o CAXO representa, está também caracterizado com muita força e expressão pela espiritualidade indígena, ao estabelecer e visibilizar as vinculações e a forte presença dos Encantados, os Encantos de luz, as divindades das matas, das águas e das pedras, presentes na cosmovisão Xukuru do Ororubá e imbricadas na conformação dos espaços espirituais e territórios produtivos compondo o CAXO.

As atividades realizadas durante os encontros dos Sábios e Sábias Xukuru do Ororubá e o Urubá Terra, somente para citar dois dos eventos, se constituem em ações para fortalecer a agricultura “modo de vida”. São ações que despertam e retomam as relações com os Encantados, o cuidado e a partilha das sementes, as receitas de comidas “ancestrais” e as práticas de cura ainda realizadas por muitas das mulheres e homens Xukuru do Ororubá, mesmo que estas muitas vezes estejam à parte do serviço oficial de saúde. Porém, são realizadas pelas “curandeiras” e “curandeiros” indígenas cotidianamente, na feitura de chás, banhos de ervas e a

ancestral prática de benzedura que muitos mantêm desde muitas décadas nas famílias e nas aldeias.

A experiência vivenciada no estágio realizado em Chiapas, Sul do México, entre 2018 e 2019, me proporcionou compreender a estreita vinculação entre a espiritualidade e as práticas da chamada agricultura ancestral mesoamericana. Também no México, após rupturas de várias ordens que oportunizaram o crescimento do agronegócio em terras indígenas em todo o território, há um processo de retomada das práticas ancestrais, cuja simbologia mais bonita está na milpa, com as *tres hermanas*: o milho, o feijão e a abobrinha. O México é conhecido pelas várias referências ao território sagrado e ancestral, a resistência zapatista, onde se constrói processos autônomos em constantes embates com o agronegócio, com muito incentivo do país vizinho, os Estados Unidos. É também o retrato da colonialidade do poder, do ser, da Natureza e do saber na América desde as terras originárias dos maias habitantes da porção mesoamericana.

O território é terra sagrada para os Xukuru do Ororubá. É terra conquistada depois de muitas lutas e “pelejas”. É terra que tem as marcas dolorosas das mortes de quatro indígenas, um deles o Cacique “Xikão”, aquele que atualmente ocupa o panteão de divindade para os Xukuru do Ororubá, mas também de homem que lutou até o fim pelo bem viver de seu povo. A primeira terra retomada, a Aldeia Pedra d’Água, tem como marco e movente da conquista a necessidade de vivência plena da espiritualidade, realizar os ritos que fortalecem a luta e a identidade indígena na mata sagrada. Lutar pela reconquista das terras, foi lutar pelo direito de ser indígena. Os guerreiros e guerreiras Xukuru do Ororubá lutaram pela reprodução social no território onde os ancestrais viveram e construíram referenciais que ainda na atualidade são importantes para os indígenas. Portanto, o território, para uma grande parte dos indígenas é, antes de tudo, terra sagrada, onde habitam os Encantos de luz, onde estão plantados os ancestrais e onde se reproduz a vida.

Nem sempre há consensos entre os indígenas quanto à gestão territorial, ao modo de produção de alimentos e convivência harmoniosa e afetuosa com a Natureza, nesse território sagrado. As contradições perduram atualmente quanto à criação do gado solto, em pequena e média escala destruindo os cultivos alimentares, envolvendo os próprios indígenas, indicam que nem todos partilham de uma mesma visão e práticas

quanto à ocupação do solo, às práticas agrícolas e a reprodução social. A anunciada herança dos latifundiários criadores do gado solto, pastando nas terras dos indígenas, estes na condição de moradores, que precisavam deixar o terreno para o pasto, é quase como uma ferida aberta nas relações sociais e familiares atualmente na Serra do Ororubá. Conflitos esses, muitas vezes não explicitados e aprofundados em consequências e antecedentes. Constitui-se, portanto, num grande desafio para os Xukuru do Ororubá, explicitar e aprofundar os conflitos, porém, a meu ver, numa perspectiva de construção e resiliência, coerente com o projeto de vida e de futuro do povo indígena. Cabe perguntar, quais relações com a Natureza e com a produção de alimentos os indígenas querem para o território e para a vida? Como isso pode se afinar com os princípios que o povo e as lideranças defendem nas assembleias e espaços de decisão dos Xukuru do Ororubá? É possível uma convivência comum?

A regularidade de realização de encontros e atividades envolvendo várias áreas e setores da vida do povo Xukuru do Ororubá, guarda um aspecto expressivo da organização política dos indígenas, mas também exerce uma função didático-pedagógica para dentro e para fora do território. Tais atividades têm se proposto a organizar as estratégias de fortalecimento da identidade, da saúde, da educação, da agricultura, gerando espaços de reflexões e de aprendizados para os indígenas e para os pesquisadores/as. Não por acaso a construção e organização do Calendário dos Xukuru do Ororubá, gerou muitas discussões e reflexões que não somente envolveram a mim diretamente, mas a própria artista que o desenhou. São os indígenas e suas pautas, que, ao se moverem, movem também a sociedade envolvente.

A agricultura modo de vida, percepção vivenciada a partir de um grupo de indígenas, habitantes a maioria da sub-região Serra, no território Xukuru do Ororubá, tem se tornado, a meu ver, um grande referencial de ruptura epistemológica com o modelo colonial e excludente de produção de alimentos e de relações com a Natureza. Tal estratégia de “retorno às origens”, carrega um potencial muito importante e estratégico que, coerente com um projeto de vida descolonial para os Xukuru do Ororubá e para o território, pode ser expandido para as outras regiões e famílias. É o que Iran Neves Ordônio organizou teoricamente e na prática, com a denominação de “cosmonucleação”. E os Xukuru do Ororubá, aprenderam a fazer esse movimento, com as lutas pelas retomadas de território, para além da ação de expansão de uma

prática. São aprendizados para gerar processos de construção dos conhecimentos, fortalecimento da identidade e da (r)existência do povo Xukuru do Ororubá. A Casa de Sementes Mãe Zenilda, enquanto espaço de formação e de guarda de sementes, é um aspecto de esperança para o futuro da agricultura Xukuru do Ororubá. É semente! A história dos ancestrais do povo indígena habitantes da Serra do Ororubá está fortemente eivada pela perseverança, “pelejas”, aprendizados e muitas conquistas. Como afirmou “Xikão”: “Diga ao povo que avance!” Ao que todas e todos respondem: “Avançaremos!”

REFERÊNCIAS

ACCIÓN SOCIAL SAMUEL RUIZ, AC. **La milpa**. Cáritas de San Cristobal de Las Casas. Série Manuales de apoyo y formación para el trabajo del solar y la parcela maya. Chiapas, México, s.d.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2019.

AGROPAC. **Projeto de Construção do Centro Multiuso da Associação Indígena Xukuru do Ororubá**. Arcoverde: Empresa de Projetos e Assistência Técnica LTDA ME - AGROPAC, 2016.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de; MARIN, Rosa Elizabeth A. (orgs); FIALHO, Vânia et al. (equipe técnica). **Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**: Xukuru do Ororubá – PE. Manaus: UEA Edições, 2012.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de et al.(org). **Mineração e garimpo em terras tradicionalmente ocupadas**: conflitos sociais e mobilizações étnicas. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2019.

ALVES, Mayk. **Jurema tem propriedades psicoativas e é comum no Nordeste brasileiro**. Disponível em: Agro 2.0 em https://agro20.com.br/jurema/ Jurema tem propriedades psicoativas e é comum no Nordeste brasileiro</a. Acesso em: 20 jul. 2020.

ANDRADE, Eliene Almeida de. **A Interculturalidade no currículo da formação de professoras e professores Indígenas no Programa de Educação Intercultural da UFPE/CAA - Curso se Licenciatura Intercultural**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Educação. UFPE: Recife, 2017.

ARAÚJO, André Luís de Oliveira. **Una mirada agroecológica en la pisada Xukuru de Ororubá: un presente de posibilidades**. Trabajo de investigación presentado como parte de los requisitos para la obtención del título de Master en Agroecología: Un Enfoque para la Sustentabilidad Rural. Maestría en Agroecología: um Enfoque para la Sustentabilidad Rural. Universidad Internacional de Andalucía. Universidad Pablo de Olavide. Universidad de Córdoba. Dezembro de 2011.

ARAÚJO, André Luís de Oliveira. **Reorganización social de los Xukuru do Ororubá y los desafíos para una agricultura y una gestión territorial sostenibles**: Resistencias e innovaciones socioambientales de un pueblo indígena en el Nordeste de Brasil. Tese de Doutorado no programa de Doctorado Recursos Naturales y Gestión Sostenible. Línea de investigación: Agroecología, Soberanía Alimentaria y Bienes Comunes. Universidad de Córdoba. Março de 2019.

ARAÚJO, André Luis de Oliveira; ORDÔNIO, Iran Neves. **Feira Xukuru do Ororubá: conquistas em torno de uma experiência de comercialização de alimentos de base ecológica**. Resumos do VII Congresso Brasileiro de Agroecologia – Fortaleza/CE – 12 a 16/12/2011.

ARAÚJO, Marli Gondim de. **A comunidade remanescente de quilombo do Engenho Siqueira**: conhecimento tradicional e potencialidade da Agroecologia na Zona da Mata pernambucana. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como integrante dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Geografia. UFPE: Recife, 2011.

ARAÚJO, Marli Gondim de. **Indígenas Xukuru Em Pernambuco, Brasil e dos Altos Chiapas no México**: movimentos de retomada da Agricultura Ancestral. Anais Eletrônicos do XIII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Geografia. Universidade de São Paulo, setembro de 2019. Disponível em: <https://www.enanpege2019.anpege.ggf.br/simposio/anais>. Acesso em: 25 abr. 2020.

ARAÚJO, Marli Gondim et al. **Agricultura de base ecológica Xukuru e comercialização**: a concretização de um sonho coletivo. Cadernos de Agroecologia – ISSN 2236-7934 – Vol. 10, nº 3 (2015). Anais do IX Congresso Brasileiro de Agroecologia. Belém, 28 de setembro a 01 de outubro de 2015.

ARAÚJO, Marli Gondim de; SOUZA, Tiane Araújo de Paiva e. **A sabedoria tradicional originária indígena**: encontro de sábios e sábias e previsões para a agricultura Xukuru. Cadernos de Agroecologia. V. 13 nº1 (2018). Anais do VI Congresso Latino-americano de Agroecologia; X Congresso Brasileiro de Agroecologia; V Seminário de Agroecologia do Distrito federal e Entorno; 12 a 15 de setembro de 2017, Brasília/DF.

ARAÚJO, Marli Gondim de; ORDÔNIO, Iran Neves. **A Casa de Sementes Mãe Zenilda e o fortalecimento da Agricultura Ancestral Xukuru**. Anais do IX Simpósio Internacional de Geografia Agrária. GT IV – Práticas e Conflitos nos Territórios dos Povos Indígenas. ISBN: 978-85-415-1148-3. Recife – PE, Universidade Federal de Pernambuco, novembro de 2019, p. 2675 – 2687.

ARAÚJO, Marli Gondim de; VIEIRA, João Luiz da Silva; MACIEL, Caio Augusto Amorim. **As sementes sagradas dos Xukuru do Ororubá**: patrimônio genético e representação da biodiversidade indígena em Pesqueira - PE Cadernos de Agroecologia – ISSN 2236-7934 - Anais do XI Congresso Brasileiro de Agroecologia, São Cristóvão, Sergipe - v. 15, nº 2, 2020.

ARTICULAÇÃO DO SEMIÁRIDO (ASA). **História de quintais**: a importância do arredor de casa na transformação do semiárido. Recife: ASA, 2013.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE XUKURU. **Projeto de recuperação de vegetação nativa na T.I. Xukuru do Ororubá, município de Pesqueira/PE**: promovendo as experiências da Agricultura do Sagrado para restauração de áreas degradadas e conservação da agrobiodiversidade Xukuru. Edital nº 001/2020. Pesqueira: 2020.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo**. Uma civilização negada. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Un perfil de la cultura índia. Cultivos mesoamericanos. **Revista Arqueologia Mexicana** nº 84. Edición Especial. Ciudad de México, México, 2019, p.10-39.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Os índios Xukuru e a Serra do Ororubá: História, Natureza e o trabalho indígena no universo agroindustrial em Pesqueira/PE (1940-1960)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH-UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História. Salvador: UFBA, 2020.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e história (1950-1990)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História. Recife: UFPE, 2012.

BOEGE, Eckart. **El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación *in situ* de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas**. Instituto Nacional de Antropología e Historia: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

BOEGE, Eckart. Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas. In TOLEDO, Víctor e ALARCON-CHÁIRES, Pablo (Editores). **Tópicos bioculturales**. Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México. 2018, Morelia, Michoacán. Universidad Nacional Autónoma de México (Proyecto PAPIME: PE404318), en coedición con la Red para el Patrimonio Biocultural, Conacyt.

BONNAL, Philippe; CAZELLA Ademir A.; MALUF, Renato S. **Multifuncionalidade da agricultura e desenvolvimento territorial: avanços e desafios para a conjunção de enfoques Estudos Sociedade e Agricultura**: Rio de Janeiro, vol. 16, no. 2, 2008, p.185-227.

BORGES, Laís Gomes. 2019. "Performance - Victor Turner". **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/performance-victor-turner>. Acesso em: 13 mai. 2020.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENTHAL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p.83-131.

CABRAL, Caio Meneses; CARLOS, Gleidson. **Sobre todas as sementes**. Dois Dedos de Prosa nº 78. Recife: Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá, 2014. (p. 7)

CARDOSO, D. B. O. S. e QUEIROZ, L. P. Caatinga no contexto de uma metacomunidade: evidências da biogeografia, padrões filogenéticos e abundância

de espécies em Leguminosas. CARVALHO, C. J. B e ALMEIDA, E. A. B. (orgs.). **Biogeografia da América do Sul. Padrões e processos.** [Reimpressão] São Paulo (SP): Roca, 2013.

CARTA DA CASA DE SEMENTES. Território Xukuru, Pesqueira (PE), 07 de junho de 2019.

CARVALHO, Edigar dos Santos. **Identidade Cultural indígena:** a construção do sujeito na integração social. Cubatão – SP: Letra Magna - Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura. Instituto Federal de São Paulo – IFSP, Ano 05 n.10. 1º Semestre de 2009.

CASTRO-GOMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. (Editores). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CAVALCANTE, Heloisa Eneida. “Reunindo as Forças do Ororubá”: A escola no projeto de sociedade dos Xukuru. In: ATHIAS, Renato. **Povos Indígenas de Pernambuco.** Identidade, Diversidade e Conflito. Recife: Editora Universitária-UFPE, 2007. p. 155-171.

CIMI REGIONAL NORDESTE. **Xukuru de Ororubá reúne povos do Nordeste em assembleia que discutiu território e acesso à água.** Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/05/36084/>. Acesso em: 26 mar. 2020.

COMPAS/AGRUCO. **Cosmovisión indígena y biodiversidad en América Latina.** Memoria del 1er Seminario Taller. Del 19 a 25 febrero de 2001. Comunidad Chorojo – Cochabamba – Bolívia.

CONEVAL. **Medición de la pobreza.** Pobreza em México. Consejo Nacional de Evaluación de La Política de Desarrollo Social (CONEVAL). Disponível em: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobrezalncio.aspx>. Acesso em: 09 out. 2020.

CORREA, Roberto Lobato. **Formas simbólicas e espaço.** Algumas considerações. GEOgrafia – Ano IX – Nº 17 – 2007. Trabalho apresentado na Aula Inaugural do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense – Niterói, em 19.03.2007. Disponível em: <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/aurora/article/view/1680>. Acesso em: 20 maio 2020.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **CASO DO POVO INDÍGENA XUCURU E SEUS MEMBROS VS. BRASIL.** SENTENÇA DE 5 DE FEVEREIRO DE 2018. (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas).

COUTO, D. Domingos de Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco.** Rio de Janeiro: Ophicina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904. CUNHA, Manuela Carneiro da. Povos da megadiversidade. O que mudou na política indigenista no último meio século. **Revista Piauí.** Edição 148. Janeiro de 2019.

Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/>. Acesso em: 04 set. 2020.

CRUZ, Valter do Carmo. Geografia descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico, *in* CRUZ, Walter do Carmo & OLIVEIRA, Denilson Araújo (orgs). **Geografia e Giro descolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. (Coleção Espaço, Território e Paisagem)

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. **Índios Xukuru de volta às origens de produção e cultura em Pernambuco**. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2014/09/28/interna_nacional,573644/indios-xukuru-de-volta-as-origens-de-producao-e-cultura-em-pernambuco.shtml. Acesso em: 10 mar. 2021.

DIEGUES, Antônio Carlos *et al* (org). **Os saberes tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal/Cobio-Coordenadoria da Biodiversidade/Nupaub-Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas/Brasileiras – Universidade de São Paulo. São Paulo, fevereiro de 2000.

ESTAÇÃO DOS LIVROS. **Conceição Evaristo fala sobre o conceito de Escrivência**. Programa da Rádio da Universidade Federal do Rio Grande do Sul na Feira do Livro de Porto Alegre, em 08.11.2017. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/estacaodoslivros/conceicao-evaristo-fala-sobre-o-conceito-de-escrevivencia/>. Acesso em: 18 set. 2020

FARIAS, Marcus Vinícius Veloso Freire. **O Boi e a Jurema**. Uma contradição vivida pelos Xukuru do Ororubá. Relatório Final do Estágio Supervisionado Obrigatório na Área de Extensão Rural do Curso de graduação em Medicina Veterinária da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Recife, 2013.

FIALHO, Vânia Rocha. **As fronteiras do ser Xukuru**: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Recife: UFPE, setembro de 1992.

FIALHO, Vânia Rocha. **Desenvolvimento e Associativismo indígena no Nordeste brasileiro**: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Doutor em Sociologia, sob a orientação da Professora Dr.^a Josefa Salete Barbosa Cavalcanti. Recife: UFPE, 2003.

FIALHO, Vânia; NEVES, Rita C M; FIGUEIROA, Mariana C L. (Orgs). **“Plantaram” Xicão**: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

G1/Globo. **Projeto promove ideia de consumo consciente de alimentos em Olinda.** Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pe-noticias/pe-noticia/projeto-promove-ideia-de-consumo-consciente-de-alimentos-em-olinda.ghtml>. Acesso em: 08 mai. 2020.

GOMES, Ivone Maria dos Santos. **Xukuru, trabalhadores na agroindústria de Pesqueira/PE: memórias, cotidiano e história.** (recurso digital). Maceió – AL: Editora Olyver, 2019. ISBN: 978-65-87192-39-0. Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>. Acesso em: 21 jan. 2021.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Emanuel. **Maíz, milpa, milperos y agricultura campesina en Chiapas.** México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2015.

GONÇALVES et al. **Uso de agrotóxicos e a relação com a Saúde na etnia Xukuru do Ororubá,** Pernambuco, Brasil. Saúde Soc. São Paulo, v.21, n.4, p.1001-1012, 2012.

GONÇALVES, Tiago Cargnin e BERTINO, Raimundo Daldenberg Pereira. **Sinais da Natureza, profecias e previsões meteorológicas no Sertão Do Pajeú.** V Seminário LecGeo. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 7 a 11 de novembro de 2017.

GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO. **ProRural.** Quem somos. Disponível em: <http://prorural.pe.gov.br/o-prorural/quem-somos/>. Acesso em: 07 ago. 2020.

GUZMÁN, Graciela Luna. **Defensa del maíz y cambios culturales en la comunidad de Tzajalchén, Tenejapa, Chiapas.** Tesis para obtener el grado de Licenciada en Gestión y Autodesarrollo Indígena. Universidad Autónoma de Chiapas Campus III - Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena. San Cristobal de Las Casas, Chiapas. Septiembre 2015.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste.** Niterói-RJ. Editora da Universidade Federal Fluminense, 1997.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade: um debate.** Revista GEOgraphia. Ano IX – Nº 17 – 2007.

HECHT, Susanna B. La evolución del pensamiento agroecológico. In ALTIERE, Miguel. **Agroecología: Bases científicas para una agricultura sustentable.** Montevideo: Editorial Nordan–Comunidad, 1999, p 15-30.

HOHENTHAL, W. **Notes on the Shucuru “Indians of Serra de Araroba”, Pernambuco, Brazil.** Revista do Museu Paulista, N. S., VIII, São Paulo 1954, p. 93-164.

IBGE. **Fábrica Peixe em Pesqueira (PE)**. Catálogo/Biblioteca IBGE. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=411313&view=detalhes>. Acesso em: 04 jan. 2021.

IFPE/POVO XUKURU DO ORORUBÁ. Carta da Casa de Sementes. Território Xukuru, Pesqueira, 2019.

JORNAL DIA DE CAMPO. **Rede de Sementes Crioulas é lançada no Agrestes Meridional**. Disponível em: <http://www.diadecampo.com.br/zpublisher/materias/Materia.asp?id=32458&secao=Nutri%E7%E3o%20Animal&c2=Tecnologia>. Acesso em 04 mar. 2021.

JÚAREGUI, Carlos A. & MORAÑA, Mabel (editores). **Colonialidad y crítica en América Latina: bases para um debate**. Universidad de Las Américas – Puebla, México, 2007. Colección Pensamiento Latinoamericano.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAL, R. - Ecosystem-Related Constraints to Agricultural Intensification. in **Encyclopedia of Soils in the Environment**, 2005. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/topics/agricultural-and-biological-sciences/shifting-cultivation>. Acesso em: 11 abr. 2021.

LEITE, Mauricio L. M. V. **Palma forrageira** (Opuntia fícus indica e Nopalea cochenilifera). Centro de Ciências Agrárias/Grupo de Pesquisa Lavouras Xerófilas. Areia: Universidade Federal da Paraíba, 2006.

LIMA, Márcia Maria Tait; DE BIASE, Laura; FAGUNDES, Giovanna Garcia. Agroecologia e ecologização de Agroecossistemas. Rede de Agroecologia da UNICAMP. **Marco Referencial de Agroecologia**. Campinas: Biblioteca / Unicamp, 2017, p.31-40.

LÔBO, Sandro Henrique Calheiros. **Construindo o pluralismo jurídico no Brasil: A experiência da harmonia coercitiva no povo Xukuru do Ororubá**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia. Recife: UFPE, 2011.

LOPES, Leandro de S. et al. **Troca de saberes: vivenciando metodologias participativas para a construção dos saberes agroecológicos**. Resumo apresentado no VIII Congresso Brasileiro de Agroecologia – Porto Alegre/RS – 25 a 28/11/2013. Cadernos de Agroecologia – ISSN 2236-7934 – Vol. 8, No. 2, nov. 2013.

MACIEL, Caio; PONTES, Emílio, Tarlis. **Seca e convivência com o Semiárido**. Adaptação ao meio e patrimonialização da Caatinga no Nordeste brasileiro. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015.

MARQUES, Orlando F.C. et al. Palma forrageira: cultivo e utilização na alimentação de bovinos. **Cad. Ciênc. Agra**, v. 9, n. 1, p. 75-93, 2017.

MAZOYER, Marcel & ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. São Paulo. Editora UNESP; Brasília-DR, NEAD, 2010.

MELO, Constantino José Bezerra de. **O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá**. (Pesqueira e Poção/PE). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor. Recife: UNICAP, 2019.

MELO, Mário Lacerda de. **Os Agrestes**. Série Estudos Regionais (4). Recife: Ministério do Interior. Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Coordenação de Planejamento Regional, 1980.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org) & DERLANDES, Suely Ferreira. **Pesquisa social**. Teoria Método e criatividade. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org) & DERLANDES, Suely Ferreira. **Pesquisa Social**. Teoria Método e criatividade. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2009, p. 61-77.

MUNARI, Lucia Chamlian. **Memória social e ecologia histórica: a agricultura de coivara das populações quilombolas do Vale do Ribeira e sua relação com a formação da Mata Atlântica local**. Dissertação apresentada ao Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Ciências, Área de Ecologia. São Paulo: USP, 2009.

NEVES, Rita de Cássia M. **Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica dos Xukuru nos rituais, festas e conflitos**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia. UFSC: Florianópolis-SC, 2005.

NEVES, Walter Alves et al. Coivara. Cultivo itinerante na floresta tropical. Rio de Janeiro. **Revista Ciência Hoje**. Vol. 50/297, outubro de 2012.

OHLWEILER, Otto Alcides. Humanidade e Lutas Sociais. Da caça à aurora das civilizações. Santa Maria – RS: Tchê Editora Ltda.1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Fricção Interétnica – Verbetes. In: João Pacheco de Oliveira. (Org.). **DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986, p. 495-498.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados?”** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Maná vol. 4 n. 1. Rio de Janeiro, abr. 1998.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Mundos de roças e florestas**. Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan.-abr. 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v11n1/1981-8122-bgoeldi-11-1-0115.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2020.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **BIOGRAFIA - Xicão Xukuru (Mandaru - a história de vida de Xicão Xukuru)**. **Os Brasis e suas Memórias**, 2018. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/xicao-xukuru/>. Acesso em: 05 jun. 2019.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Guerreiros do Ororubá**. O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). João Pessoa, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do Antropólogo**: Olhar, Ouvir, Escrever. Revista de Antropologia, São Paulo: USP, 1996, v. 39, nº 1.

PALITOT, Estêvão Martins. **Tamain chamou nosso cacique**: a morte do Cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá. Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências curriculares para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais. João Pessoa-PB, fevereiro de 2003.

PALITOT, Estêvão Martins. Fotografia e medo: as visões da imprensa no caso da morte do cacique Xicão Xukuru. João Pessoa: CAOS, **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, V 1. Nº 4, agosto/2002.

PEDROZA, Manoela. A roça, a farinha e a venda: produção de alimentos, mercado interno e pequenos produtores no Brasil colonial. In: FRAGOSO, João (org.) **O Brasil Colonial**, volume 3 (ca.1720 - ca.1821). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 381-418.

PÉREZ, Elsa Patrícia Vázquez. **Técnicas y estrategias tradicionales de conservación en la milpa en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México**. Tesis Profesional, requisito para obtener el título de: Licenciada en Desarrollo Sustentable. Universidad Intercultural de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas-Chiapas, México, 2012.

PIRAUX, Marc, De Sousa Miranda, Roberto. **A longa emergência da agricultura familiar**: relações entre atividade agrícola, atores sociais e formas de intervenção do estado no agreste paraibano. 2010. Raízes - Revista de Ciências Sociais e Econômicas, 30 (2): p.52-67. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_239.pdf. Acesso em: 26 jun. 2020.

PLANETA ORGÂNICO. **Relatório de mercado**. Relatório nº 05. Disponível em: <http://planetaorganico.com.br/site/index.php/relatorio-n-5/#:~:text=O%20M%C3%A9xico%20possui%20a%20maior,cinco%20maiores%20produtores%20do%20mundo>. Acesso em: 30 out. 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In CRUZ, Valter do Carmo e OLIVEIRA, Denilson Araujo de. **Geografia e Giro Descolonial**: experiências, ideias

e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017, p.37-52.

POVO XUKURU DO ORORUBÁ. **O Projeto Político Pedagógico das Escolas Xukuru**. Plantando a memória do Nosso Povo e colhendo os frutos da nossa luta. Pesqueira, 2005.

POVO XUKURU DO ORORUBÁ. **O Projeto Político Pedagógico das Escolas Xukuru**. Plantando a memória do Nosso Povo e colhendo os frutos da nossa luta. Pesqueira, 2021(no prelo).

QUIJANO, Aníbal. El “movimiento indígena”, da democracia y las cuestiones pendientes en América Latina. In JÁUREGUI, Carlos A y MORAÑA, Mabel. **Colonialidad y crítica em América Latina: bases para un debate**. Universidad de Las Américas – Puebla, México, 2007. Colección Pensamiento Latinoamericano.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In SANTOS, Boaventura de Souza & MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Edições Almedina; CES, 2009, p.73-117.

RAFFESTAIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REYES, Javier Argenis Palomares; SÁNCHEZ, José Daniel González; RANGEL, Sonny Christian Mireles. Investigación: **Café orgánico em México**. Universidad Nacional Autónoma de México: 2012.

REBELO, Aiuri. **Seca de 2012 a 2017 no semiárido foi a mais longa na história do Brasil**. UOL, Meio Ambiente. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2018/03/03/seca-de-2012-a-2017-no-semiarido-foi-a-mais-longa-da-historia.htm>. Acesso em: 23 fev. 2021.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura brasileira**. Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira. Rio de Janeiro. UNIBRADE/UNESCO, 1987.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Global Editora, 2017.

SABOURIN, Eric. **Será que existem camponeses no Brasil?** Artigo apresentado durante o 47º Congresso da Sociedade Brasileira de Economia e Administração e Sociologia Rural (SOBER). Porto Alegre, 26 a 30 de julho de 2009.

SALES, Teresa. **Agreste, Agrestes**. Transformações recentes na agricultura nordestina. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências, 1982.

SANTOS, Gilton Mendes dos. **O corpo, o fogo e a roça**. Disponível em: <https://cadernosdoneai.wordpress.com/2019/05/20/o-corpo-o-fogo-e-a-roca-por-gilton-mendes-dos-santos/?blogsub=confirming#subscribe-blog>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SANTOS, Gilton Mendes dos e SOARES, Guilherme Henriques. **Amazônia indomável**: relações fora do alcance da domesticação. *Mundo Amazônico*, 12(1), e89601 - 2021. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v12n1.89601>. ISSN 2145-5074.

SAQUET, Marcos Aurélio & BRISKIEVICZ, Michele. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, nº 31, vol.1, 2009. Presidente Prudente, São Paulo, 2009, p. 3 -16.

SARANDÓN, Santiago Javier; FLORES, Claudia Cecilia. La agroecología: para una agricultura sustentable in: SARANDÓN, Santiago Javier; FLORES, Claudia Cecilia (Editores). **Agroecología**: bases teóricas para el diseño y manejo de agroecosistemas sustentables. (pp. 42-69)

SAVIAN FILHO, Juvenal & SOUZA, Wilker. **Antropologia renovada**. Entrevista concedida por Eduardo Viveiros de Castro à Revista Cult em 13 de dezembro de 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/antropologia-renovada/>. Acesso em: 29 jul. 2020.

SCHADEN, Egon. (Diretor) **Convenção para grafia dos nomes tribais** in Revista de Antropologia. Volume 2º. São Paulo, 1954, p.150-152. Disponível em: www.portalkaingang.org.br. Acesso em: 10 fev. 2021.

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, vol. 2, pp. 347-362.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE). 1950-1988. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História IFCH/UNICAMP, em 2008. Campinas-SP, 2008.

SILVA, Edson. Os povos indígenas e o agreste: os Xukuru do Ororubá. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins e GRILLO, Maria Ângela de Faria. **Cultura, Cidadania e Violência**. VII Encontro Estadual de História da ANPUH de Pernambuco. Associação Nacional de História – Seção Pernambuco (ANPUH—PE) Recife-PE. Editora Universitária - UFPE, 2009, p. 115-137.

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

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).

SILVA, Edson. **São João/“Caô”**: Festa religiosa dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE). Disponível em: <http://www.espacociencia.pe.gov.br/wp-content/uploads/2014/01/S%C3%83O-JO%C3%83O-CA%C3%94-ENTRE-OS-XUKURU-DO-ORORUB%C3%81.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2020.

SILVA, Edson. Os indígenas Xukuru do Ororubá e as formas de trabalho: de agricultores a operários e produtores de orgânicos (Pesqueira e Poção/PE). Dossiê. **Revista História Oral**, v. 23, n. 2. p. 297-317, jul./dez. 2020.

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

SILVA, Fabiana Carneiro da. Escrivência na prática pedagógica: a narrativa de mulheres quilombolas em tensão com a política da morte no Brasil. **Revista Remate de Males**, Campinas-SP, v.40, n.1, pp. 105-119, jan./jun. 2020.

SILVA, Jane Quintiliano Guimarães. O memorial no espaço da formação acadêmica: (re)construção do vivido e da identidade. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 28, n. 2, p. 601-624, jul./dez. 2010.

SILVA, Whodson. “**A natureza muito nos ensina e a luta também**”: Uma Análise Organizacional a partir das Assembleias do Povo Indígena Xukuru do Ororubá. Recife, Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, Volume Especial II, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230076>. Acesso em: 27 mai. 2020.

SIMINSKI, Alexandre; FANTINI, Alfredo Celso. **Roça-de-toco**: uso de recursos florestais e dinâmica da paisagem rural no litoral de Santa Catarina. Cienc. Rural, Santa Maria, v. 37, n. 3, p. 690-696, June 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-84782007000300014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 jun. 2020.

SLIKERVEER, L. Jan. Ethnoscience, ‘TEK’ and its Application to Conservation in POSEY, D. A. **Cultural and spiritual values of biodiversity**. Nairobi, Kenya: UNEP/ITP, 1999, p. 169-259.

SOUZA, Liliane Cunha. “**Doença que rezador cura**” e “**doença que médico cura**”: método etiológico Xukuru e seus especialistas de cura. Dissertação apresentação ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia. Recife: UFPE, 2004.

THOMAS, Joel. **A espiral, símbolo da vida e do tempo**. Disponível em: <https://sonharsimbolos.wordpress.com/2019/07/24/a-espiral/>. Acesso em: 09 jul. 2021.

TV VIVA; CENTRO LUIZ FREIRE; CIMI. **Xicão Xukuru**. Vídeo documentário com duração de 20 minutos, sobre Xikão Xukuru, realizado pela TV Viva e pelo Centro Luiz Freire, com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Recife, 1999.

UNED; ICSH; UEMS; PPGDRS. **Territorios Plurales**. Video con entrevista al Dr. Carlos Vladimir Zambrano. Profesor de la Universidad de Cádiz, España. Miembro del cuerpo profesoral del Doctorado y la Maestría en Estudios Territoriales de la Universidad de Caldas, Colombia. Miembro de la Red de Estudios sobre Territorio y

Cultura (RETEC). 27 de junio 2016. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=RkEJULBV95A>. Acesso em: 06 out. 2020.

VELLOSO, A., L.; SAMPAIO, E. V. S.; PAREYN, F. G. C. (Ed.) **Ecorregiões:** Propostas para o Bioma Caatinga. Recife: Associação Plantas do Nordeste; Instituto de Conservação Ambiental, The Nature Conservancy do Brasil, 2002. Disponível em: https://www.mma.gov.br/estruturas/203/arquivos/ecorregioes_site_203.pdf. Acesso em: 03 ago. 2020.

VICK, Mariana. **O que são terras indígenas.** E qual a autonomia de seus ocupantes. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2019/01/11/O-que-s%C3%A3o-terras-ind%C3%ADgenas.-E-qual-a-autonomia-de-seus-ocupantes>. Acesso em: 03 jun. 2019.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro.** XX Encontro Anual da ANPOCS. GT 17. Processos Sociais Agrários. Caxambu, MG. Outubro, 1996.

VELOSO, Maria Bethânia Teles. Abraçar e agradecer. Disponível em:
<https://www.xapuri.info/cultura/como-diz-maria-bethania-abracar-e-agradecer/>. Acesso em: 25 nov. 2020.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. **Boletim Goiano de Geografia.** 21(1): 09-49, jan./jul. 2001.

GLOSSÁRIO – listas dos verbetes da língua Xukuru e Tsotsil mencionados

Batesacar Xinumpre – Casa das Sementes

Caô – São João para os Xukuru do Ororubá, com forte influência das religiões de matriz africana, Caô, é saudação do orixá Xangô – kaô Kabecilê!

Chanduré (Xanduré ou chanduca) - Espécie de cachimbo feito geralmente a partir da madeira de angico.

Jeti (ou Jetir) - Os espíritos dos Encantados de luz

Jupago – Cacete, cajado, feito com madeira de candeeiro, marca o ritmo do Toré, mas antes utilizado como instrumento de luta e defesa.

Jupago Kreká – Coletivo de agricultura ligado à Associação Xukuru do Ororubá, assessora as lideranças nos aspectos voltados às atividades produtivas, agrícolas e não agrícolas.

Kolaval – Obrigada, em *Tsotsil*, idioma de povos indígenas dos Altos Chiapas-México

Kreká – Cabeça

Kringó – alimento ou comida; comer

Limolaygo (ou Limolaigo) - Terra

Limolaygo toype (ou Limolaigo toipe) – Terra dos ancestrais ou dos antigos

Longy abaré – o poder do silêncio. Nome dado ao Encontro de Sábios e Sábias

Mãe Tamain – Nossa Senhora das Montanhas para a Igreja Católica Romana, divindade cultuada pelos Xukuru do Ororubá

Mandarú - Nome dado pelos Encantados ao líder e guerreiro “Xikão”.

Memby ou membi – Flauta

Opipe – Criança

Poyá – pé

Poyá Limolaygo – Pé no chão (grupo de jovens Xukuru do Ororubá)

Toype (ou toipe) – os mais velhos e velhas da comunidade indígena, ancestrais, detentores da sabedoria dos antigos.

Xeker Jeti – Casa da Cura

APÊNDICE A - ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO PARA ENTREVISTA COM AGRICULTORES/AS JOVENS DO KRINGÓ DO ORORUBÁ



Universidade Federal de Pernambuco
 Centro de Filosofia e Ciências Humanas
 Departamento de Geografia
 Programa de Pós-graduação em Geografia

PESQUISA PARA A TESE DA ALUNA: **MARLI GONDIM DE ARAÚJO**

Título provisório: ***Limolaygo toype: territórios sagrados e agricultura indígena ancestral dos Xukuru do Ororubá, Pesqueira, Pernambuco.***

ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO - PARA ENTREVISTA COM AGRICULTORES/AS JOVENS DO KRINGÓ DO ORORUBÁ

Identificação do/a entrevistado/a

- Nome: _____
- Idade: _____
- Aldeia: _____
- Subespaço (região da TI Xukuru): _____
- Sua ocupação principal: _____
- Escolaridade: _____

BLOCO 1 – QUANTO ÀS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NO SISTEMA PRODUTIVO

1.1 O QUE PARA VOCÊS É **AGRICULTURA ANCESTRAL XUKURU**?

1.2 O que vocês entendem por território dos ancestrais?

1.3 Há quanto tempo exerce atividades agrícolas?

1.4 Já usou agrotóxicos alguma vez?

1.5 Como aprendeu a trabalhar com a terra? Descreva o processo de aprendizagem e com quem aprendeu.

1.6 Como e porque foi criado o **Kringó do Ororubá**? O que significa o nome na língua Xukuru?

1.7 Qual a área de produção atualmente?

1.8 Quais as atividades que desenvolve atualmente (plantios e criações)

1.9 Descreva como estão distribuídos os **subsistemas** e quais as áreas de cada um deles (plantio de hortaliças; plantio de fruteiras; plantas ornamentais; plantio de tubérculos e raízes; plantas medicinais; criação de animais; reservatório de água; outros)

BLOCO 2 – PARTICIPAÇÃO NAS ORGANIZAÇÕES INTERNAS DOS XUKURU

2.1 Jupago Kreká

2.1.1 Desde quando participa?

2.1.2 Atua na assessoria técnica?

2.1.3 Quais as atividades desenvolvidas atualmente?

2.2 Poyá Limolaygo.

2.2.1 Desde quando participa?

2.2.2 Quais as atividades desenvolvidas atualmente?

2.2.3 Quais as atividades que você é responsável nesse coletivo?

2.3 Educação (PARA MARCINHA)

2.3.1 Desde quando atua como professora?

2.3.2 insere nas aulas a perspectiva da agricultura ancestral Xukuru?

2.3.3 Se sim, quais as atividades que desenvolve com os estudantes para fazer a relação da educação com a agricultura ancestral?

2.3.4 Quais as descobertas que fez na sua profissão de educadora Xukuru?

BLOCO 3 – OS EVENTOS DO CALENDÁRIO DE ANUAL XUKURU

3.2 Participa do Encontro Urubá Terra?

3.3 Qual tem sido sua participação no Urubá Terra?

3.3 Participa das Assembleias?

3.4 Participa do Encontro de Sábios/as?

3.5 Participa do ritual da Busca da Lenha?

3.6 Outros eventos...

3.7 Qual a importância de participar desses eventos?

BLOCO 4 – AGRICULTURA, SISTEMA TRADICIONAL DE CURA, ALIMENTAÇÃO, ESPIRITUALIDADE

4.1 Já fez algum tipo de leitura da natureza, para previsão do tempo? 4.2 Qual?

4.4 Como aprendeu a fazer?

4.4 Se não faz leitura da natureza, aplica as previsões que são feitas no encontro de sábios/as?

4.5 Faz ou já fez algum tipo de consulta com o pajé ou outras pessoas que trabalham com o sistema tradicional de cura? Faz uso de ervas, chás ou outra recomendação feita por esses “xamãs”?

4.6 Estabelece algum tipo de comunicação com os Encantados?

4.7 Quais as orientações que recebe? Segue as orientações?

4.8 Sua aldeia tem terreiro? Tem toré? Participa das atividades?

4.9 Realiza algum ritual individual ou com a família, ligado à agricultura, alimentação ou cura?

BLOCO 5 – GUARDA DAS SEMENTES ANCESTRAIS

5.2 Tem banco de sementes crioulas? Há quanto tempo?

5.2 Quais as sementes que guarda?

5.3 Faz troca de sementes? Nos eventos ou independentes destes?

5.4 Conhece a Casa de Sementes Mãe Zenilda no espaço CAXO na Aldeia Couro Dantas? Já participou de atividades que foram ali realizadas?

BLOCO 6 – DINÂMICA DE COMERCIALIZAÇÃO

6.1 Participa das feiras agroecológicas? E das convencionais? Desde quando?

6.2 Quais os produtos que comercializa? Separa os produtos de uma e de outra.

6.3 Lista de produtos comercializados e tipos de mercados acessados

Produtos (identificar se e processado ou in natura)	Feira agroecológica	Feira convencional	Outros tipos de mercados (mercadinhos, vendas na comunidade, entrega, troca, doa...)

6.4 Identifica alguma diferença entre uma feira e outra? Quais?

6.5 A renda é diferente entre uma e outra?

APÊNDICE B - ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO PARA ENTREVISTA COM AGRICULTORES/AS



Universidade Federal de Pernambuco
 Centro de Filosofia e Ciências Humanas
 Departamento de Geografia
 Programa de Pós-graduação em Geografia

PESQUISA PARA A TESE DA ALUNA: **MARLI GONDIM DE ARAÚJO**

Título provisório: ***Limolaygo toype: territórios sagrados e agricultura indígena ancestral dos Xukuru do Ororubá, Pesqueira, Pernambuco.***

ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO - PARA ENTREVISTA COM AGRICULTORES/AS – VERSÃO AJUSTADA

Identificação do/a entrevistado/a

- Nome: _____
- Idade: _____
- Aldeia: _____
- Subespaço (região da TI Xukuru): _____
- Sua ocupação principal: _____
- Escolaridade: _____

BLOCO 1 – QUANTO ÀS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NO SISTEMA PRODUTIVO

1.10 O QUE PARA VOCÊ É **AGRICULTURA ANCESTRAL (do sagrado) XUKURU?**

1.11 O que você entende por território dos ancestrais?

1.12 Há quanto tempo exerce atividades agrícolas?

1.13 Já usou agrotóxicos alguma vez?

1.14 Como aprendeu a trabalhar com a terra? Descreva o processo de aprendizagem e com quem aprendeu.

1.15 Qual a área de produção/criação onde você trabalha atualmente (no CAXO)?

1.16 Quais as atividades que desenvolve atualmente (plantios e criações)

- 1.17 Descreva como estão distribuídos os **subsistemas** e quais as áreas de cada um deles (plantio de hortaliças; plantio de fruteiras; plantas ornamentais; plantio de tubérculos e raízes; plantas medicinais; criação de animais reservatório de água; outros)

BLOCO 2 – PARTICIPAÇÃO NAS ORGANIZAÇÕES INTERNAS DOS XUKURU

2.1 Jupago Kreká

- 2.1.1 Desde quando participa?
 2.1.2 Atua na assessoria técnica?
 2.1.3 Quais as atividades desenvolvidas atualmente?

2.2 Poyá Limolaygo

- 2.2.1 Desde quando participa?
 2.2.2 Quais as atividades desenvolvidas atualmente?
 2.2.3 Quais as atividades que você é responsável nesse coletivo?

2.3 Outro coletivo?

BLOCO 3 – OS EVENTOS DO CALENDÁRIO DE ANUAL XUKURU

- 3.8 Participa do Encontro Urubá Terra?
 3.4 Qual tem sido sua participação no Urubá Terra?
 3.9 Participa das Assembleias?
 3.10 Participa do Encontro de Sábios/as?
 3.11 Participa do ritual da Busca da Lenha?
 3.12 Outros eventos...
 3.13 Qual a importância de participar desses eventos?

BLOCO 4 – AGRICULTURA, SISTEMA TRADICIONAL DE CURA, ALIMENTAÇÃO, ESPIRITUALIDADE

- 4.1 Já fez algum tipo de leitura da natureza, para previsão do tempo? 4.2 Qual?
 4.10 Como aprendeu a fazer?
 4.4 Se não faz leitura da natureza, aplica as previsões que são feitas no encontro de sábios/as?
 4.11 Faz ou já fez algum tipo de consulta com o pajé ou outras pessoas que trabalham com o sistema tradicional de cura? Faz uso de ervas, chás ou outra recomendação feita por esses “xamãs”?

- 4.12 Estabelece algum tipo de comunicação com os Encantados?
- 4.13 Quais as orientações que recebe? Segue as orientações?
- 4.14 Sua aldeia tem terreiro? Tem toré? Participa das atividades?
- 4.15 Realiza algum ritual individual ou com a família, ligado à agricultura, alimentação ou cura?

4.16 ESPECÍFICO PARA BELLA

- 4.16.1 Quais as atividades de cuidados que você desenvolve no Terreiro da Boa Vista?
- 4.16.2 Qual o seu papel atualmente na condução dos trabalhos do Terreiro?
- 4.16.3 Quais os rituais que o Terreiro da Boa Vista tem realizado? – fechados e abertos.
- 4.16.4 Quantas pessoas têm participado das atividades?
- 4.16.5 Descreva quais as contribuições que o Terreiro tem proporcionado para o equilíbrio das energias da aldeia/região?

BLOCO 5 – GUARDA DAS SEMENTES ANCESTRAIS

- 5.3 Tem banco de sementes crioulas? Há quanto tempo?
- 5.2 Quais as sementes que guarda?
- 5.3 Faz troca de sementes? Nos eventos ou independentes destes?
- 5.4 Conhece a Casa de Sementes Mãe Zenilda no espaço CAXO na Aldeia Couro Dantas? Já participou de atividades que foram ali realizadas?

BLOCO 6 – DINÂMICA DE COMERCIALIZAÇÃO

- 6.6 Participa das feiras agroecológicas? E das convencionais? Desde quando?
- 6.7 Quais os produtos que comercializa? Separa os produtos de uma e de outra.
- 6.8 Lista de produtos comercializados e tipos de mercados acessados

Produtos (identificar se e processado ou in natura)	Feira agroecológica	Feira convencional	Outros tipos de mercados (mercadinhos, vendas na comunidade, entrega, troca, doa...)

6.9 Identifica alguma diferença entre uma feira e outra? Quais?

6.10 A renda é diferente entre uma e outra?

APÊNDICE C - Carta de Anuência para realização de pesquisa do Cacique Xukuru do Ororubá Marcos Luidson de Araújo

Povo Indígena Xukuru do Ororubã

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos a pesquisadora MARLI GONDIM DE ARAÚJO, estudante do doutorado em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) a desenvolver o seu projeto de pesquisa Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica, que está sob a coordenação/orientação do Prof^o CAIO AUGUSTO AMORIM MACIEL cujo objetivo é: Conhecer os espaços cotidianos do povo Xukuru no que tange à relação entre agricultura e espaços sagrados, buscando identificar e visibilizar as diversas territorialidades e identidades a elas vinculadas, identificando as características, as interrelações e os conflitos quanto a práticas agrícolas no território indígena, a ser desenvolvido no território indígena Xukuru do Ororubã em Pesqueira.

Esta autorização está condicionada ao cumprimento da pesquisadora aos requisitos das Resoluções do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, comprometendo-se utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Pesqueira, em 16 de novembro de 2017



Cacique Xukuru Marcos Luidson de Araújo

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - Informações sobre a pesquisa



Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Geografia
Programa de Pós-graduação em Geografia

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)

Convidamos o/a Sr./a para participar como voluntário/a da pesquisa **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, que está sob a responsabilidade da pesquisadora **MARLI GONDIM DE ARAUJO**, residente à Rua Abelardo nº 120, Aptº 102, Graças – Recife – PE CEP 52.050-310, fones (81) 34279199; 99994-4854, e-mail: marligondim@gmail.com, sob a orientação do Profº Drº Caio Augusto Amorim Maciel, fone: (81)99924-4650, e-mail: camorim3@terra.com.br;

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com o responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com o pesquisador responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Esta pesquisa tem como tema os territórios sagrados dos indígenas Xukuru e sua relação com a agricultura praticada pelos agricultores e agricultoras. As perguntas que serão feitas abordarão os seguintes aspectos: práticas agrícolas e qual a relação que estas têm com os encantados; as origens do trabalho, como e quando começou e com quem aprendeu a desenvolver as atividades; quais os eventos que participa e como estes influenciam nas suas práticas agrícolas; como se dá a comercialização dos produtos.

Todas as informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa (gravações, entrevistas, fotos, filmagens etc), ficarão armazenados em pastas de arquivo, computador pessoal, unidades de armazenamento externas, sob a responsabilidade da pesquisadora, no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação).

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cepccs@ufpe.br).**

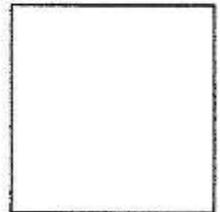
MARLI GONDIM DE ARAÚJO

Pesquisadora e Doutoranda em Geografia

APÊNDICE E - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Ângela Neves Pereira (Bella Xukuru)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, ÂNGELA NEVES PEREIRA, CPF 109.492.254-44, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.



Pesqueira, 12 / JANUÁRIO / 2021

Assinatura

do

participante:

Ângela Neves Pereira

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

APÊNDICE F - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Cecílio Santana Feitosa

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, CECÍLIO SANTANA FEITOSA, CPF 609.803.624-15, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Pesqueira, 21 / 11 /2018



Assinatura

do

participante:

Cecílio Santana Feitosa

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

APÊNDICE G - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Maria de Fátima Tenório Sobrinho (Dona Socorro)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, MARIA DE FÁTIMA TENÓRIO SOBRINHO, CPF 001.563.178-92, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Pesqueira, 14 / AGOSTO / 2018 2018

Assinatura Maria de Fátima Tenório Sobrinho do participante:

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: <u>ÂNGELA NEVES PEREIRA</u>	Nome: <u>JOSÉ NETO SOBRINHO</u>
Assinatura: <u>Ângela neves pereira</u>	Assinatura: <u>José Neto Sobrinho</u>

APÊNDICE H - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Eduardo Gonçalves de Oliveira

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, Eduardo Gonçalves de Oliveira, CPF 101.715.864-92, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Pesqueira, 20 / Maio / 2021



Assinatura

do

participante:

Eduardo Gonçalves de Oliveira

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

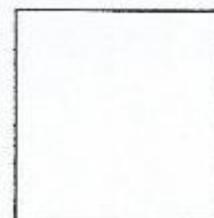
Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

APÊNDICE I - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Marciene Olegário da S. Oliveira

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, Marciene Olegário da S. Oliveira CPF 108.362.644-28, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Pesqueira, 20 / Maio / 2021



Assinatura

do

participante:

Marciene Olegário da Silva Oliveira.

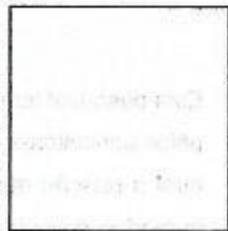
Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

APÊNDICE J - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Marcos Antônio Pereira da Silva

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, MARCOS ANTÔNIO PEREIRA DA SILVA, CPF 070.666.884-43, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.



Pesqueira, 15 / AGOSTO / 2018

Assinatura _____ do _____ participante:

Marcos Antonio Pereira da Silva

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: <u>DISAIR ALVES DA SILVA</u>	Nome:
Assinatura: <u>[Handwritten Signature]</u>	Assinatura:

APÊNDICE K - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Rosemere Carneiro Pereira da Silva

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, ROSEMERE CARNEIRO FERREIRO DA SILVA, CPF. 045.087.544-06, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.



Pesqueira, 12 / JANEIRO / 2018 2021

Assinatura

do

participante:

Rosemere Carneiro Ferreira da Silva

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

APÊNDICE L - Termo de Livre Consentimento (TLC) de Edvaldo Olegário

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, EDVALDO OLEGÁRIO, CPF 770.316.724-53, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **Territórios sagrados e agricultura indígena em Pesqueira, Pernambuco: o Bem viver Xukuru a partir da agricultura de base ecológica**, como voluntário (a). Fui devidamente informado/a e esclarecido/a pelo/a pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Pesqueira, 15/ AGOSTO/2018

Assinatura do participante:

Edvaldo Olegário

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: <u>EDGAR OLIVEIRA DE ALMEIDA</u>	Nome: <u>IRAN NEVES ORRÔNIO</u>
Assinatura: <u>Edgar Oliveira de Almeida</u>	Assinatura: <u>Iran Neves Orrônio</u>

ANEXO A - Roteiro do V Encontro Urubá Terra

V Encontro Urubá Terra

Espiritualidade na Agricultura Indígena Xukuru: A “**Ciência do Natural**” e a Cultura do Encantamento.

Aldeia Vila de Cimbres, 16 e 17 de novembro de 2017.

Programação:

1º Dia: 16 de novembro de 2017.

8h – Ritual Sagrado

9h – Partilha das Sementes Tradicionais do Povo Xukuru

Memória do I, II, III e IV Encontro Urubá Terra

10h30 – Mesa de Abertura: Pensamentos e Práticas de uma Agricultura Modo de Vida e sua Relação de Fidelidade ao **Limolaygo Toipe** (Terra dos Ancestrais).

- Representação das formas de organização do povo Xukuru (**Cisxo, Copixo, Poyá, Jupago, Mulheres e Lideranças**).

12h – Almoço / “A História da Comida”

14h - **Diálogo de saberes, vozes do Ororubá:** Socialização do conjunto de experiências em agricultura indígenas registradas através de diálogos com os/as detentores/as dos saberes tradicionais Xukuru.

- **Lonji-abare:** Encontro de Sábios da Natureza
- Apresentação das Sementes
- **O Bem/Bom Comer:** A Barraca do Bem Viver
- **Xeker Jetí** – Agricultura e o Sistema Tradicional de Cura Xukuru
- **Economia da reciprocidade:** Outras economias
- Casa das sementes: Mãe Zenilda Xukuru (Centro de Saberes da Agricultura Indígena Xukuru)
- Processos de formação em agricultura Xukuru: Pedagogia do **Cuidar** e do **Viver** na Terra

16h - **O Som da Jurema:** a música como forma de empoderamento do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE.

20h – Vídeo / Teatro: Poyá e Jurema Preta

2º Dia: 11 de novembro

8h – Ritual Sagrado

9h – Partilha das sementes

10h – Oficinas:

- Plantas de poder Xukuru: Ciências dos Invisíveis
- O alimento e a Cura Xukuru
- Samba de Coco Xukuru
- Literatura de Cordel
- Canteiro econômico/reuso d'água
- Geodésica

12h – Almoço / “A História da Comida” – Dona Socorro

Coordenação tarde:

14h – ***Jupago Noiem*** - Plenária

“Está no querer da Natureza. A Natureza que disse e ninguém pode negar.”
Xikão Xukuru.

15h - Resultados e encaminhamentos

16h – Encerramento: Toré Xukuru.