



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO URBANO

*VEM DO TRONCO DA JUREMA, NA TERRA DO PAU JUCÁ: O Espírito de Lugar
do Território Xukuru de Cimbres*

Discente: Joyce Caroline Gomes da Silva
Orientadora: Dra. Maria de Jesus de Britto Leite

RECIFE
2023

JOYCE CAROLINE GOMES DA SILVA

*VEM DO TRONCO DA JUREMA, NA TERRA DO PAU JUCÁ: O Espírito de Lugar
do Território Xukuru de Cimbres*

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Desenvolvimento
Urbano da Universidade Federal de
Pernambuco como requisito para a
obtenção do título de mestre. Orientadora:
Profª Dra. Maria de Jesus de Britto Leite

RECIFE

2023

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Silva, Joyce Caroline Gomes da.

Vem do tronco da Jurema, na terra do pau Jucá: o espírito de lugar do território Xukuru de Cimbres / Joyce Caroline Gomes da Silva. - Recife, 2023.

151f.: il.

Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano, 2024.

Orientação: Maria de Jesus de Britto Leite.

1. Xukuru de Cimbres; 2. Territórios indígenas; 3. Povos indígenas; 4. Espírito de lugar; 5. Patrimônio cultural indígena. I. Leite, Maria de Jesus de Britto. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

CDD 720

JOYCE CAROLINE GOMES DA SILVA

**VEM DO TRONCO DA JUREMA, NA TERRA DO PAU JUCÁ: O Espírito de
Lugar do Território Xukuru de Cimbres**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Urbano. Área de concentração: Conservação Integrada.

Aprovado em: 30/08/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria De Jesus De Britto Leite (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof^a. Dr^a. Julieta Maria De Vasconcelos Leite (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof.Dr. Francisco Sa Barreto Dos Santos (Examinador Externo ao Programa)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de expressar minha profunda gratidão a Juju, minha maravilhosa orientadora, cujo apoio incansável, orientação experiente e paciência ao longo de toda a elaboração desta dissertação foram absolutamente essenciais. Seu conhecimento, dedicação, paciência e compreensão foram fundamentais para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

Aos meus pais, sou eternamente grato pelos ensinamentos valiosos e pelo exemplo de perseverança que me proporcionaram ao longo da vida. Agradeço também a toda a minha família, cujos gestos de carinho e incentivo foram fundamentais. Em especial, Aos meus tios Jairo e Patrícia, minhas primas Fernanda e Thaís, seja me acompanhado nas visitas, seja me auxiliando com as transcrições ou simplesmente compartilhando suas vivências.

Aos meus amigos, que não citarei por nome para não correr o risco de esquecer ninguém, mais todos que me ajudaram a manter a motivação e não desistir durante todo o processo. Cada um de vocês contribuiu de maneira única para que eu chegasse até aqui.

Por fim, sou grato a todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho e para minha formação acadêmica e pessoal. Cada palavra de apoio, cada gesto de compreensão e cada contribuição foram peças-chave na conclusão desta dissertação.

Muito obrigado!

RESUMO

Esta dissertação busca identificar os elementos tangíveis e intangíveis componentes do espírito de lugar do território Xukuru de Cimbres. O povo Xukuru de Cimbres uma etnia indígena que habitava a Serra do Ororubá, um conjunto morfológico existente na no agreste de Pernambuco, ao longo dos anos teve seu território invadido por fazendeiros, seu modo de vida, suas crenças costumes e manifestações tradicionais proibidos por instituições religiosas e pelo próprio Estado. Os forçando a recorrer a diversas formas de burlar as tentativas de etnocídio e perpetuar sua cosmovisão e tradições, sobrevivendo até os dias atuais. E em meio a inúmeras adversidades diversas transformações foram sucedendo dentre elas a divisão da etnia entre Xukuru do Ororubá e Xukuru de Cimbres, sendo esta última a protagonista desta pesquisa, cuja a escolha decorreu em primeiro lugar justamente da indagação de como essa mudança de delimitação geográfica poderia impactar na relação com o território, seguido da riqueza cultural e simbólica evidente nos ritos e manifestações deste povo, adjunto a constatação da ausência de reconhecimento e proteção por parte dos órgãos patrimoniais e por fim da necessidade de concepção e valorização do planeta além dos aspectos materiais e mercantis tão difundidos e aceitos por grande parte da sociedade ocidentalizada. Então, através do método fenomenológico foram realizadas visitas com o intuito de identificar e registrar os elementos tangíveis e intangíveis que compõe o espírito de lugar do Território Xukuru de Cimbres.

Palavras Chave: Xukuru de Cimbres; Territórios indígenas; Povos indígenas; Espírito de lugar; Patrimônio cultural indígena.

ABSTRACT

This dissertation seeks to identify the tangible and intangible elements that make up the spirit of the Xukuru de Cimbres territory. The Xukuru de Cimbres people are an indigenous ethnic group that inhabited the Serra do Ororubá, a morphological set located in the agreste region of Pernambuco. Over the years, their territory was invaded by farmers, and their way of life, beliefs, customs, and traditional expressions were prohibited by religious institutions and the State itself. This forced them to resort to various ways of circumventing attempts of ethnocide and perpetuating their worldview and traditions, enabling their survival to this day. Amidst numerous adversities, various transformations took place, including the division of the ethnic group into Xukuru do Ororubá and Xukuru de Cimbres. This last one is the focus of this research, chosen primarily to investigate how this change in geographical delimitation could impact their relationship with the territory. Additionally, the study considers the cultural and symbolic richness evident in the rituals and manifestations of this people, alongside the observation of the lack of recognition and protection from heritage institutions. Finally, it highlights the necessity of conceiving and valuing the planet beyond the material and commercial aspects so widely accepted in a large part of western society. So, through the phenomenological method, visits were conducted with the intention of identifying and recording the tangible and intangible elements that make up the spirit of place in the Xukuru de Cimbres Territory.

Key-words: Xukuru de Cimbres; Indigenous territories; Indigenous peoples; Spirit of place; Indigenous Cultural Heritage.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa topográfico mostrando terras da Congregação do Oratório, em 1813, vila de Cimbres em destaque, produzido por José da Costa Pinto	64
Figura 2- Ampliação do mapa topográfico mostrando a Vila de Cimbres e a Serra do Ororubá, produzido por José da Costa Pinto em 1813	65
Figura 3- Cacique Xicão Xukuru.....	68
Figura 4- Xukurus em Brasília durante Assembleia Constituinte	68
Figura 5- Demarcação territórios Xukuru de Ororubá e Xukuru de Cimbres.....	69
Figura 6- Território Xukuru do Ororubá.....	70
Figura 7- Indígenas Xukuru do Ororubá em seu território se dirigindo para assembleia	70
Figura 8- Casas dos indígenas no território Xukuru de Cimbres.....	72
Figura 9- Corpo docente e funcionários em frente à Escola Indígena Maria do Carmo Rodrigues Leite	72
Figura 10 - Mulher e homem segurando estandarte com a imagem de Nossa Senhora das Montanhas	73
Figura 11 -Criança participando da busca da lenha no dia de São João	73
Figura 12 - Indígenas da etnia Xukuru de Ororubá na busca da lenha	73
Figura 13 - Pajé e gaitero durante o Toré ao redor da fogueira de São João	73
Figura 14 - Peji ao centro da clareira, território Xukuru de Cimbres.....	75
Figura 15 - Indígenas da etnia Xukuru de Cimbres fardados com Tacó durante Toré.....	75
Figura 16 - Serra do Jucá.....	78
Figura 17 - Rio Ipanema.....	78
Figura 18 - Cerca instalada na entrada do Terreiro.....	79
Figura 19 - Barraca de guloseimas.....	79
Figura 20 - Terreiro Xukuru de Cimbres, ao centro Peji	80
Figura 21- Croqui esquemático do Terreiro	81
Figura 22 - Preparativos para o Toré.....	82
Figura 23- Ritual de limpeza antes do Toré	82
Figura 24 - Esquema de movimento de espiral executado	83
Figura 25 - Momento inicial do Toré	83
Figura 26 - Momento inicial do Toré em volta do Peji.....	84
Figura 27 - Xukurus em fila percorrendo o terreiro	87
Figura 28 - Lideranças lado a lado puxando a fila do Toré	87
Figura 29 - Esquema dos movimentos em ziguezague executados	87
Figura 30 - Pessoas percorrendo o terreiro com movimentos em ziguezague.....	87
Figura 31 - Pajé logo após auxiliar moça, Peji ao fundo.....	89
Figura 32 - Reunião para informes	90
Figura 33 - Sol se pondo atrás da Serra do Jucá.....	90
Figura 34 - Indígena Xukuru de Cimbres, conhecido como "Menininho", em frente à sua casa a primeira construída na aldeia	92
Figura 35 - Queda d'água formada pelo aumento do nível do rio	94
Figura 36 - Água do Rio Ipanema com coloração marrom	94
Figura 37 - Terreiro com camada verde.....	95
Figura 38 - Homem fazendo pintura no rosto de jovem rapaz	95
Figura 39 - Homens ao lado do Peji	96
Figura 40 - Grupo reunido ao redor do Peji.....	96
Figura 41 - Homem de olhos fechados com mão sob altar	98
Figura 42 - Liderança puxando ponto	98
Figura 43 - Grupo atravessando paredão para iniciar caminhada	99
Figura 44 - Indígenas reunidos em baixo de formação rochosa no início da caminhada	101
Figura 45 - Parte do grupo descansando.....	102
Figura 46 - Troncos sendo utilizados como apoio durante subida	102
Figura 47 - Exemplo de vegetação do lugar	103

Figura 48 - Grupo se dirigindo ao lajedo.....	103
Figura 49 - Vista panorâmica parcial do território Xukuru de Cimbres	104
Figura 50 - Homens se preparando no alto da Serra para ritual no Jucá.....	105
Figura 51 - Homens fumando seus cachimbos no alto da Serra	105
Figura 52- Árvores de grande porte avistadas durante a caminhada.....	106
Figura 53- Copa do grande Jucá.....	106
Figura 54 - Pessoas fazendo suas preces no tronco do velho Jucá	107
Figura 55 - Pontos acendidos no terreiro.....	107
Figura 56- Ritual de limpeza do grupo com cachimbos.....	108
Figura 57- Caminhada silenciosa pelo terreiro durante limpeza	108
Figura 58 - Esquema de percurso executado no terreiro do Jucá	111
Figura 59 - Percurso cruzado executado no terreiro do Jucá	111
Figura 60- Indígenas em fileira dando a volta no Jucá.....	112
Figura 61- Grupo em fila percorrendo o terreiro do Jucá.....	112
Figura 62- Indígenas reunidos em torno do velho Jucá.....	114
Figura 63- Área de grande declive durante a caminhada.....	118
Figura 64 - Rio Ipanema visto a partir da Serra do Jucá	118

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O PERCURSO METODOLÓGICO	14
2. TERRITÓRIOS, POVOS INDÍGENAS E O LUGAR.....	17
2.1. Território e territorialidade	19
2.2. Territórios indígenas e a legislação brasileira.....	21
2.3. Mercantilização da Mãe Terra.....	26
2.4. O ser humano e o lugar: o conceito de espírito de lugar	30
2.5. Território pela perspectiva indígena	42
3. O PATRIMÔNIO ALÉM DO VISÍVEL	45
3.1. Território indígenas enquanto patrimônio cultural brasileiro	46
3.2. Espírito de lugar enquanto ferramenta patrimonial	53
3.3. Povos indígenas e o patrimônio natural	57
4. QUEM CHEGOU FOI XUKURU!	61
4.1. Sou eu o caboclo índio, índio africano, meu Juremar : trajetória histórica dos Xukurus..	63
4.2. Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema: Povo Xukuru de Cimbres	71
5. PEÇO A FORÇA DOS ENCANTADOS PARA PODER TRABALHAR: Experiência de imersão	76
5.1. <i>Pai Tupã tá me chamando, para a aldeia sagrada eu vou: Toré na aldeia Mãe Maria....</i>	76
5.2. <i>Quem não sabe andar leva queda: Caminhada na Serra do Jucá</i>	93
5.3. <i>Quem segura nosso povo, é Tupã e Tamain: Análise e resultado das visitas in loco....</i>	119
5.4. <i>Viva a força desse terreiro! Análise dos Terreiros.....</i>	120
5.5. <i>Salve toda a ancestralidade!: Análise dos Pontos</i>	121
5.6. <i>Viva a força desse povo! : Análise das saudações</i>	126
5.7. <i>Salve nossa mãe Terra! : Análise do ambiente natural</i>	129
5.8. <i>Oh meu juremê! Oh meu Juremá!: o território Xukuru de Cimbres enquanto patrimônio cultural</i>	131
6. VEM DO TRONCO DA JUREMA, NA TERRA DO PAU JUCÁ: O Espírito de Lugar do Território Xukuru de Cimbres.....	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS	147

INTRODUÇÃO

Eu venho da Jurema
Pra Jurema eu vou
Eu sou da Jurema
Da Jurema eu sou

Eu vou pra Jurema
A Jurema me chamou
Cheguei na Jurema
Na Jurema eu "tô"

Eu sou filho da Jurema
A Jurema me criou
A Jurema me ampara
A Jurema eu tenho amor

Esse ponto, cantado no Toré que consiste em uma manifestação cultural e ritualística tradicional dos povos indígenas brasileiros, especialmente das regiões Nordeste do país. Esta cerimônia ancestral é um momento sagrado que une as comunidades, honrando os antepassados, a natureza e os deuses. Durante o Toré, os participantes dançam em círculo ao som de instrumentos musicais indígenas, como maracas e flautas, enquanto entoam cânticos específicos. Além de ser uma expressão artística, o Toré também desempenha um papel importante na preservação da cultura e na transmissão de valores e conhecimentos ancestrais de geração em geração, ao mesmo tempo que este rito expressa o *genius loci*, ou o espírito do lugar do território Xukuru de Cimbres.

Na própria descrição desta manifestação em conjunto com o trecho apresentado de um ponto cantado nos Torés da etnia Xukuru de Cimbres é possível identificar uma rica carga cultural e simbólica desta comunidade indígena, proveniente da cidade de Pesqueira no agreste Pernambucano. Alguns componentes de sua cosmologia podem ser identificados ao analisar o ponto supracitado como por exemplo a reverência a árvore da Jurema, uma espécie de planta proveniente da caatinga nordestina e para os indígenas da etnia Xukuru uma árvore sagrada, evidenciando não somente a devoção a Jurema, mas a compreensão do ser humano enquanto um ser pertencente à natureza "Eu venho da Jurema [...] Eu sou filho da Jurema".

Segundo Gersem Baniwa, quando os indígenas dançam e praticam seus rituais, eles têm um encontro com a natureza, os sábios e os anciãos que residem em uma esfera além da vida. Para eles, o mundo dos deuses, espíritos e ancestrais não é separado do mundo visível, mas está intrinsecamente presente na própria natureza que constitui o território indígena. Essa visão implica que os deuses indígenas não existem sem a natureza tangível e real, levando os indígenas a não tentarem dominar a natureza, mas sim a compreendê-la e servi-la com reverência.

Os povos indígenas percebem a terra como um ser vivo que sustenta todas as necessidades da vida. Dessa forma, seus territórios são vistos como parte integrante de um ecossistema complexo, composto por entidades vivas, espirituais, bens tangíveis, valores culturais e saberes tradicionais, essenciais tanto para suas existências individuais quanto coletivas.

Todavia, não apenas povos indígenas e comunidades tradicionais comungam do reconhecimento da existência de elementos imateriais que concedem significado aos lugares. Essa compressão cada vez mais é mais aceita no meio acadêmico, inclusive no campo da conservação patrimonial e nos estudos urbanos. Segundo Berque (2010), a abordagem sensível de interação com os lugares vai além dos aspectos materiais e é uma característica intrínseca da natureza humana, não restrita a grupos específicos. Para o autor, a noção de territorialidade humana não se limita ao indivíduo, mas inclui também o ambiente externo, o "mundo comum". Essa perspectiva de Berque está intimamente ligada ao conceito de "espírito de lugar", que envolve a interação entre elementos tangíveis e intangíveis de um lugar, conformando sua totalidade.

Norberg-Schulz (1980), apresenta o conceito de "lugar" transcendente a ideia de uma localização abstrata e sim envolvendo uma variedade de elementos tangíveis, como substância material, forma, textura e cor, que contribuem para definir o ambiente e sua atmosfera única. Assim, um lugar não é apenas um ponto no espaço, mas uma combinação de características físicas que conferem uma identidade distinta a ele conferidos através da apreensão fruto da correlação entre o físico e as experiências pessoais e emocionais dos sujeitos. Sendo a identificação e orientação aspectos cruciais da experiência humana no mundo. A natureza dos lugares é determinada pela relação entre o mundo exterior e interior, o corpo e a alma. Sendo o espírito de lugar

a manifestação da totalidade da natureza e dos fenômenos concretos que conformam o mundo cotidiano.

Ao conectar os conceitos de espírito do lugar com a esfera patrimonial, torna-se possível uma compreensão mais profunda e holística do patrimônio cultural. O conceito de *genius loci*, ao abarcar a essência e totalidade da natureza e elementos concretos que compõem um lugar, também pode ser aplicado na preservação e gestão do patrimônio cultural. Nesse sentido, o patrimônio cultural não é apenas uma coleção de bens materiais, mas um reflexo da identidade, história e vivência das pessoas envolvidas, tanto na criação quanto na vivência desse patrimônio.

Essa abordagem mais abrangente, conforme sugerida pelo ICOMOS (2008), permite compreender o caráter vivo do patrimônio cultural, considerando sua dinamicidade e pluralidade presentes nos espaços e nas pessoas que o constituem. O patrimônio é, portanto, um elemento em constante interação com a sociedade e a cultura em que está inserido, sofrendo influências e modificações ao longo do tempo. Essa perspectiva vai além da mera conservação física de monumentos e objetos, incluindo também as dimensões emocionais e simbólicas que envolvem a relação entre o ser humano e seu patrimônio cultural.

Compreendendo o espírito do lugar e a importância da identidade humana relacionada ao patrimônio, é possível promover uma gestão mais consciente e inclusiva do patrimônio cultural, valorizando não apenas suas características arquitetônicas ou históricas, mas também as narrativas e experiências das comunidades envolvidas. Isso contribui para uma preservação mais significativa e sustentável do patrimônio, promovendo a valorização da diversidade cultural e o respeito à herança cultural das gerações passadas e presentes.

Constata-se a falta de medidas de reconhecimento, proteção e tombamento das manifestações culturais imateriais do povo Xukuru por parte dos órgãos responsáveis pela salvaguarda do patrimônio, tanto em âmbito estadual, como a Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), quanto em nível federal, como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Contudo, a decisão de estudar os Xukuru de Cimbres como protagonistas da pesquisa não decorre desta constatação de ausência de documentação e registro por parte dos órgãos patrimoniais, mas sim por está profundamente enraizada em uma

motivação pessoal. A convivência com o povo Xukuru de Cimbres sempre fez parte da realidade desta autora, uma vez que alguns parentes fazem parte desta etnia. As visitas ao Território Xukuru de Cimbres e ao Toré, fizeram parte de minha vivência muito antes de qualquer inclinação acadêmica. Então, a combinação desses fatores alimentou um desejo genuíno de documentar e compartilhar a rica cultura desse povo.

Ao trazer os Xukuru para o centro da investigação, busca-se evidenciar a importância de valorizar e proteger a diversidade cultural brasileira, especialmente das comunidades indígenas que têm sido guardiãs de saberes ancestrais e práticas culturais singulares. A pesquisa tem como objetivo principal de **verificar a relação entre os elementos físicos e espirituais, para identificação do espírito de lugar do Xukuru de Cimbres**, e para atingir tal finalidade foram elaborados igualmente os seguintes objetivos específicos:

- Registrar os elementos tangíveis e intangíveis presentes no território Xukuru de Cimbres;
- Analisar os elementos materiais e imateriais constatados, quanto a seus valores, significância e relevância enquanto patrimônio cultural;
- Criar um elemento norteador para futuras identificações de patrimônio indígena no nordeste brasileiro.

Pois é essencial a compreensão do que representa o território para os povos indígenas, respeitando a autonomia e as visões de mundo dessas comunidades, contribuindo assim para o fortalecimento e a perpetuação de suas tradições culturais de maneira respeitosa. Além disso, essa pesquisa visa também sensibilizar as instituições responsáveis pelo patrimônio cultural, assim como qualquer leitor que por algum motivo específico chegou até este trabalho.

Sendo assim, este texto apresenta a construção do objeto de estudo, entrelaçado pelo arcabouço teórico e metodológico discutido em conjunto com a orientadora da pesquisa e com os caminhos percorridos durante as disciplinas do mestrado. Expõe também algumas relações piloto com o campo de estudo e uma prévia dos caminhos futuros que pretendem compor o documento final da dissertação. É um documento em aberto que se submete a novos olhares para redesenhar suas tramas.

A estrutura desta dissertação se divide em sete capítulos. No primeiro capítulo é exposta a metodologia utilizada, e, seguindo abordagem fenomenológica a partir da conceituação de Sokolowski (2014) foi adotado uma investigação por meio de observação não intrusiva para o registro e análise das experiências vivenciadas pelos membros da comunidade Xukuru de Cimbres.

O segundo capítulo inicia o referencial teórico desta pesquisa, com a definição de território como um recorte geográfico apresentado por Gottman (2012), seguido das motivações que levaram à ampliação do conceito para territorialidade, segundo Haesbaert e Limonad (1999). Conceito ampliado que é aplicado à realidade dos povos indígenas e, dentro do contexto brasileiro, do ponto de vista histórico e legal, à abordagem construída a partir de diversos autores como Oliveira (2006), Araújo (2019) e a Constituição Brasileira de 1988. A finalização ocorre com um comparativo entre a perspectiva mercantil difundida em esferas da sociedade ocidentalizada, explanadas por Acosta (2016), Lang (2016) e Santos (2018) e autores indígenas, dentre eles Ailton Krenak (2020) e David Kopenawa (2015).

No terceiro capítulo são tratados conceitos pertinentes às relações que podem ser estabelecidas entre o ser humano e o lugar. A partir das abordagens fenomenológicas em Castello (2005) e em Noberg-Schulz (1996), introduz-se o conceito de *genius loci* – o espírito do lugar – relacionado à identidade humana. Ambos os autores ressaltam a importância da interação entre o ser humano e o lugar, considerando aspectos físicos, simbólicos e históricos. Esses conceitos são especialmente relevantes na compreensão dos povos indígenas. A sociedade ocidental tende a negligenciar esses conceitos, mas, nesta dissertação, entende-se fundamental a adoção de uma visão mais abrangente do lugar e dos territórios a partir de uma visão indígena. Por esta razão o capítulo em questão se encerra com uma definição de território exclusivamente construída através dos autores indígenas, Gersem Baniwa (2006), Ailton Krenak (2020), David Kopenawa (2015) e Kaká Werá Jecupé (2020).

No quarto capítulo, tendo em vista que territórios indígenas são lugares sagrados onde as tradições, línguas, práticas ancestrais e conhecimentos transmitidos ao longo das gerações são preservados, está construído o argumento de que é essencial reconhecer e valorizar essas culturas como patrimônio, é essencial

para manter a identidade e relação dos povos indígenas com seus territórios. Isso porque esses territórios desempenham um papel crucial na conservação da biodiversidade e na proteção dos ecossistemas. Daí a adoção de conceitos de patrimônio, significância e valores patrimoniais difundidos por autores como Choay (2001), Salles e Feitosa Bezerra (2011), Diegues (2000) Hidaka (2011), Riegl (2014), Lacerda (2012), Mason (2002), bem como de cartas patrimoniais, tais como a Carta de Burra e a Declaração de Quebec, esta última concebida com o intuito de fornecer aporte para a utilização do espírito de lugar enquanto uma ferramenta patrimonial.

Já no quinto capítulo consta a apresentação do povo Xukuru de Cimbres, cujo o resgate histórico feito por Silva (2008), Benites (2020), Neves e Fialho (2018), que possibilitou a construção da trajetória dessa etnia Xukuru, em conjunto com os censos oficiais disponibilizados pelos órgãos responsáveis pelas pastas indígenas no Brasil.

No sexto capítulo está disposta a transcrição da pesquisa de campo realizada junto aos Xukuru de Cimbres em seu território em dois momentos distintos, seguido na análise e sistematização dos resultados coletados nas pesquisas *in loco*. E por fim, o sétimo capítulo trata-se da condensação dos elementos constatados que conformam o espírito de lugar do Território Xukuru de Cimbres. E assim, encerra-se o conteúdo desse documento com as considerações finais.

1. O PERCURSO METODOLÓGICO

A presente pesquisa tem como objetivo verificar a relação entre os elementos físicos e espirituais, para identificação do espírito de lugar do território da etnia Xukuru de Cimbres. E para alcançar este propósito foi utilizado um método de abordagem fenomenológica por observação, e, com essa orientação, foram realizadas visitas à comunidade indígena Xukuru de Cimbres para obter uma compreensão das vivências durante as práticas do Toré, em lugares e situações distintas, realizado de maneira não intrusiva, com um registro detalhado dos comportamentos, gestos e expressões dos participantes durante as cerimônias.

A fenomenologia é uma abordagem que combina os termos gregos *phainomenon* e *logos*, os quais se referem à atividade de descrever e fornecer um *logos*, uma explicação, dos diversos fenômenos, das várias maneiras pelas quais as coisas podem se manifestar. O fenômeno, nesse contexto, se refere à compreensão das coisas guiada pela percepção consciente, enquanto consciência "de" algo (SOKOLOWSKI, 2014).

De acordo com Sokolowski (2014), a fenomenologia adota uma postura em que os fenômenos são aceitos como fatos, reconhecendo sua realidade e verdade. Essa abordagem destaca que as coisas não apenas possuem uma existência objetiva, mas também se manifestam intrinsecamente, revelando sua verdadeira natureza e características. Para o autor, na fenomenologia, não há aparições triviais, pois todas as manifestações são consideradas como parte integrante do ser (SOKOLOWSKI, 2014).

Os animais têm um modo diferente de se manifestar diferente dos das plantas, porque animais são diferentes das plantas em seu ser. Os retratos têm um modo de se manifestar diferente dos objetos lembrados, porque seu modo de ser é diferente. Um retrato está fora na tela ou no painel de madeira; um saudar está nos braços se agitando lá fora entre a pessoa que saúda e a pessoa saudada. **Um fato é onde os ingredientes do fato estão localizados: o fato de que a grama está molhada existe na grama molhada, não em minha mente quando digo as palavras** (SOKOLOWSKI, 2014, p.23).

Nesse parágrafo, o autor destaca a diferença de manifestação entre diferentes entidades, como animais, plantas, retratos e objetos lembrados. O modo de manifestação de cada um é influenciado pela sua própria natureza ou modo de existência. Os animais se manifestam de maneira distinta das plantas porque possuem uma natureza diferente. Eles possuem características e comportamentos

que os diferenciam das plantas e essa diferença se reflete na forma como eles se manifestam no mundo. Além disso, o autor menciona que os fatos também têm um modo específico de se manifestar, um fato está localizado onde os elementos que compõem esse fato estão presentes. Por exemplo, o fato de a grama estar molhada existe na própria grama molhada, não na mente da pessoa que descreve o fato.

E por ser essa abordagem que procura compreender fenômenos humanos complexos e as experiências vividas pelos indivíduos, buscando descrever e compreender a essência da experiência humana direta, focando na sua subjetividade e na forma como eles interpretam o mundo ao seu redor. Através da observação cuidadosa e sistemática dos fenômenos, este método permite ao pesquisador encontrar os significados e as estruturas subjacentes às experiências dos sujeitos, e por isso foi escolhido como embasamento das experiências *in loco*.

Foram conduzidas duas visitas de campo distintas no lugar, com o intuito de observar e registrar as práticas culturais e rituais do povo Xukuru de Cimbres. A primeira visita ocorreu durante um dos Torés mensais realizados na Aldeia Mãe Maria, em 13 de novembro de 2021, apresentando um caráter cotidiano. Já a segunda visita ocorreu durante a caminhada anual até a Serra do Jucá, em 19 de abril de 2022, onde também foi celebrado um Toré no alto da Serra em um lugar denominado Terreiro do Jucá, mas que não é cotidianamente.

Durante as visitas, foram utilizados cadernos de campo para anotações, além de fotos e gravações em áudio e vídeo para documentar os eventos. O objetivo foi registrar minuciosamente as ações, interações, comportamentos e expressões dos sujeitos estudados, destacando a relevância da descrição dos aspectos imateriais das experiências, como sentimentos, intenções e percepções. Essas ferramentas de coleta de dados permitiram uma análise mais abrangente e uma compreensão mais profunda da vivência dos elementos tangíveis e intangíveis que compõem o espírito de lugar no Território Xukuru de Cimbres.

Após a transcrição das duas visitas, foram identificados os elementos proeminentes nas experiências e investigado se havia repetições ou padrões recorrentes. Para uma organização e análise mais efetivas desses elementos, eles foram categorizados e avaliados com base nas informações extraídas dessas ocorrências, essa análise também levou em consideração a trajetória histórica do

povo Xukuru de Cimbres, um fator essencial para uma compreensão abrangente desses elementos.

Inicialmente, procedeu-se à segmentação dos elementos compartilhados por ambos os rituais, identificando minuciosamente os fatores que desempenham papéis cruciais na moldagem das experiências. Como desdobramento desse processo, emergiram quatro elementos-chave que se destacaram para análise aprofundada: os Terreiros, os pontos, as saudações e o ambiente natural. Esses elementos foram extraídos por meio de um fichamento, no qual palavras-chave foram cuidadosamente registradas, evidenciando-se como itens conformadores tanto do espaço físico quanto da atmosfera espiritual. Além disso, foram selecionadas palavras que não apenas se repetiram em ambas as visitas de campo, mas também capturaram a atenção pela sua recorrência.

Em um estágio subsequente, essas palavras foram separadas e transpostas para um documento em branco, onde foram atribuídas em grupos que ocasionaram nas categorias específicas supracitadas, proporcionando uma análise mais detalhada de cada componente de maneira individualizada. Este processo de categorização e análise individual proporciona uma compreensão mais aprofundada da complexidade e interconexão desses elementos nos rituais em estudo. Essa abordagem permitiu a identificação e categorização de fatores fundamentais que contribuem para a configuração tanto do ambiente tangível quanto da aura espiritual.

Posteriormente, foi empreendida uma tentativa, infelizmente infrutífera, de discernir entre os elementos tangíveis e intangíveis que constituem o espírito do lugar. Através de uma sistematização e análise, com a identificação e classificação considerando tanto os aspectos materiais, quanto os aspectos imateriais presentes nas experiências vivenciadas, mais adiante, a razão subjacente a essa falha será mais abordada. No entanto, tal contra tempestividade gerou uma dinâmica que, paradoxalmente, fortaleceu a base para uma compreensão mais aprofundada na análise das categorias mencionadas anteriormente.

Dessa forma, a metodologia adotada proporcionou uma análise cuidadosa e aprofundada das vivências e práticas culturais do povo Xukuru de Cimbres, com foco na compreensão do espírito de lugar. Por meio das visitas de campo, registros

detalhados, constatação e análise dos elementos tangíveis e intangíveis, foi possível identificar padrões, significados e estruturas subjacentes às experiências vivenciadas pelos membros da comunidade.

A utilização da abordagem fenomenológica por observação revelou-se extremamente relevante para compreender a riqueza cultural presente no Território Xukuru de Cimbres. Por meio dessa abordagem, foi possível obter uma compreensão das vivências e práticas do povo Xukuru, capturando nuances e detalhes que enriquecem a análise. No entanto, é importante reconhecer que essa abordagem possui limitações, uma vez que os dados obtidos e interpretados são baseados na perspectiva de um único observador.

Ao compreender e descrever o espírito de lugar, é possível destacar a importância dessas práticas e experiências para a identidade e a preservação cultural dessa comunidade. Além disso, os resultados obtidos podem fornecer subsídios para ações de valorização e proteção do território e das tradições Xukuru de Cimbres, promovendo o respeito à diversidade cultural e fortalecendo o senso de pertencimento e empoderamento dessa etnia.

Para além do método utilizado para a coleta de dados, o referencial teórico se consolidou como essencial para a compreensão e direcionamento metodológico durante a pesquisa de campo, bem como para a sistematização e análise dos elementos de dados coletados. A experiência de campo mostrou como é indispensável o entendimento dos principais conceitos, teorias e abordagens relevantes ao tema, bem como para dar consistência aos argumentos da dissertação. A revisão teórica apresentada a seguir busca estabelecer um diálogo entre inúmeras perspectivas e abordagens, a fim de identificar lacunas no conhecimento existente e deixar esclarecido o alicerce teórico que permitiu o desenvolvimento da pesquisa.

2. TERRITÓRIOS, POVOS INDÍGENAS E O LUGAR

Tendo em vista os objetivos propostos por esta pesquisa, o conceito de território desempenha um papel central na compreensão das relações humanas com o espaço geográfico. Por isso, importa discutir a noção de território e de territorialidade abordados por Gottman (2012), Haesbaert e Limonad (1999) que

engloba tanto aspectos geográficos quanto políticos, refletindo uma divisão e sistematização do espaço concreto disponível para as atividades humanas. Para esses autores, o território desempenha um papel de segurança, exploração econômica e controle, ao mesmo tempo em que carrega dimensões simbólicas, identitárias e de resistência, o que justifica relacioná-lo com a abordagem de territórios indígenas.

Refletindo a definição apresentada do conceito e como este reverbera na história do Brasil, bem como na concepção e comportamento da sociedade relativamente aos territórios e aos povos indígenas, se fez necessário uma sintética apresentação da trajetória dos territórios indígenas no Brasil. Marcada por uma história de conquista, violência e resistência, desde a chegada dos europeus, os povos indígenas foram alvo de processos de colonização e usurpação de suas terras ancestrais. A colonização resultou em uma lógica de mercantilização dos territórios indígenas, em que a busca por recursos naturais e interesses econômicos prevaleceram sobre os direitos e a autodeterminação dos povos indígenas. No entanto, ao longo do tempo, os indígenas resistiram e lutaram pela preservação de suas terras e modo de vida, levando à conquista de direitos territoriais e ao reconhecimento de sua importância como espaços sagrados e fundamentais para a diversidade socioambiental do país.

À compreensão do conceito de territórios indígenas no Brasil, tal como o espírito de lugar e as relações que podem ser estabelecidas entre o ser humano e o lugar, se faz necessário adotar uma abordagem holística que incorpora elementos materiais e imateriais. Conexões apresentadas por Castello (2005), assim como a fenomenologia de Norberg-Schulz (1980) colocando os fenômenos concretos vivenciados e impressos na realidade de cada indivíduo, percebidos em suas experiências existenciais que contribui para uma compreensão mais aprofundada do lugar.

Com a finalidade de entender o conceito de território na perspectiva dos povos indígenas foram utilizados autores indígenas como Ailton Krenak (2020) David Kopenawa (2015), Kaká Werá Jecupé (2020), Gersem Baniwa (2006) e suas visões do território que vai além do aspecto físico, reconhecendo o território como um conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos e tradições essenciais para a vida individual e coletiva.

2.1. Território e territorialidade

Jean Gottman (2012), geógrafo francês, afirma que o território é um fragmento do espaço geográfico, um meio concreto ao alcance das atividades humanas, resultado de uma divisão e sistematização, um ambiente contínuo, mas delimitado. Ainda que em constante expansão, é diverso e ordenado, um conjunto de elementos físicos organizados em um recorte geográfico, conforme algumas leis naturais (GOTTMAN, 2012).

O autor diz ser fantasioso considerar o território como uma benção divina, meramente material, pois, para ele, os componentes naturais são determinados pela ação humana de um grupo de pessoas com motivações específicas, sendo estas razões definidas por um processo político: “Território é um conceito gerado por indivíduos organizando o espaço segundo seus próprios objetivos”, cuja concepção abrange aspectos políticos além dos geográficos, sendo a organização do meio espacial determinada por processos políticos (GOTTMAN, 2012).

A relevância do território como base da política começa a surgir gradativamente no mundo a partir dos séculos XV e XX, simultaneamente aos ideais políticos de soberania nacional e autonomia. Herança das divisões administrativas determinadas pelos antigos impérios, as fronteiras nacionais são denominadas fronteiras naturais com demarcações ligadas às distinções culturais (GOTTMAN, 2012).

Uma vez que um sistema jurídico funcione por algum tempo sobre uma certa extensão do espaço, este parece criar um *momentum* que lhe permite sobreviver a mudanças de regime político, pois a unidade da jurisdição territorial estabelece interesses comuns e um *modus vivendi* entre os habitantes, mesmo que eles pertençam a povos razoavelmente diversos (GOTTMAN, 2012, p.528).

Desse modo, o território assume um papel de segurança contra invasão e influência estrangeira e uma forma de promover a economia através da exploração de recursos; um conceito desenvolvido então com uma intenção dupla para garantir proteção e benefícios. Com o processo tecnológico advindo da Revolução Industrial, mudou a relação dos inúmeros segmentos do espaço geográfico, em virtude dos avanços nos transportes e comunicação, o que desencadeou uma separação das regiões em produtoras e consumidoras (GOTTMAN, 2012).

Para os países de clima tropical coube a função de produção de bens agrícolas, subdivididos em áreas urbanas e rurais; aos países ao norte do globo, mais ricos, coube o papel de fornecedores de mão de obra especializada e

capacidade tecnológica, assim criando uma dependência econômica em nível internacional. Logo, aspectos topográficos e distanciamento físico foram diminuindo sua eficiência no que diz respeito à segurança, acarretando uma redução na soberania nacional, principalmente quando a dependência econômica foi extrapolando os limites físicos (GOTTMAN, 2012).

Um caminho para que o território, enquanto conceito, sofra modificações em um contexto de globalização. Conceito que recorre à noção de homogeneização espacial, social, econômica e cultural e que a longo prazo dissolve as identidades locais, embora para Haesbaert e Limonad (1999), esta seja uma noção falsa. Esses autores afirmam que o ser humano nasce com o território e o território nasce com a civilização; estes sujeitos ao adquirirem consciência do espaço no qual estão inseridos se apropriam do meio espacial e passam então a ser produzidos por este território sendo esta esfera física mediadora das produções da construção de poder (HAESBAERT, LIMONAD, 1999).

A conceituação de território apresentada por Haesbaert e Limonad (1999) não se contrapõe à apresentada por Gottman (2012). Contudo aprofunda o conceito para além do campo material, definindo o território.

(...) a partir da concepção de espaço como um híbrido - híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e "idealidade", numa complexa interação tempo-espaço, como nos induzem a pensar geógrafos como Jean Gottman e Milton Santos, na indissociação entre movimento e (relativa) estabilidade - recebam estes os nomes de fixos e fluxos, circulação e "iconografias" [na acepção de Jean Gottman], ou o que melhor nos aprouver. (...) o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural. (Haesbaert, 2004 Apud HAESBAERT, LIMONAD, 1999, p.10)

Eles aproximam o conceito da ideia de territorialidade que, para os autores, não corresponde a um caráter simbólico-cultural concebido de modo abstrato, mas a uma esfera imaterial no sentido ontológico. Sendo a territorialidade uma ampliação do conceito de território.

territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está "intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como ela próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar" (HAESBAERT, 2004).

Os autores ressaltam a importância de distinguir espaço de território, devido à sua origem histórica e social fundamentada em relações de poder. Isso se deve ao

fato de o território possuir um caráter simbólico e identitário que precisa ser considerado.

Se nas sociedades tradicionais o homem preenchia todos os poros de seu território através de uma apropriação simbólica onde, por exemplo, uma dimensão sagrada dotava de sentido o espaço em sua totalidade, nas sociedades modernas o território passa a ser visto, antes de tudo, numa perspectiva utilitarista, como um instrumento de domínio a fim de atender às necessidades humanas (HAESBAERT, LIMONAD, 1999, p.10).

Uma perspectiva utilitarista coloca o território como um instrumento de controle e exploração, com o objetivo de suprir as demandas e interesses de uma sociedade, notadamente, a sociedade contemporânea. O trecho destacado enfatiza a mudança na percepção e na relação entre os seres humanos e o território ao longo do tempo, passando de uma dimensão simbólica e sagrada para uma abordagem utilitarista. O conceito de territorialidade representa uma retomada do caráter imaterial contido no conceito de território (HAESBAERT, LIMONAD, 1999).

Enquanto a abordagem de Haesbaert e Limonad (1999) leva a compreender a territorialidade enquanto prática social e política em constante transformação, especialmente quando aplicada ao contexto dos territórios indígenas no Brasil. É crucial analisar as dimensões simbólicas associadas a esses territórios, como as conexões espirituais, culturais e históricas estabelecidas pelos povos indígenas com suas terras ancestrais. Essas dimensões simbólicas são fundamentais para compreender a relação intrínseca dos indígenas com seus territórios e sua luta por preservação e autonomia.

Além disso, destaca-se as relações de poder que se estabelecem nos processos de territorialização, envolvendo o Estado, as empresas e a sociedade em geral. Nesse contexto, os indígenas são frequentemente confrontados com desafios e conflitos decorrentes da busca por transformar os recursos naturais em interesses econômicos, o que ameaça suas terras e sua sobrevivência cultural.

A abordagem de Haesbaert e Limonad possibilitou compreender os territórios indígenas enquanto espaços de luta, resistência e afirmação identitária, onde a territorialidade desempenha uma função fundamental na garantia de direitos e na preservação da diversidade cultural, bem como qual papel desempenhado por estes territórios ao longo da história.

2.2. Territórios indígenas e a legislação brasileira

A colonização da América Latina foi essencial para definir a organização econômica atual, baseada na extração de recursos, mas simultaneamente condenou os habitantes originários do Continente a um cruel destino¹. Na América Hispânica os metais preciosos foram descobertos logo de início, no Brasil apenas duzentos anos mais tarde, porém isso não significou uma relação menos destrutiva, mas um relacionamento marcado pelo extermínio e exploração dos povos que viviam na colônia e devastação das florestas. A distribuição de terras para os nobres e membros da corte por parte da Coroa portuguesa, com intuito de avanço para o interior do Continente, consistiu o início dos latifúndios, até hoje realidade no país (BEZERRA, 2011; GALEANO, 2019; FILHO CANNABRAVA, 2019)

Os colonizadores alegavam o direito da conquista sobre as terras e controle dos que já habitavam nela. Fato contestado por alguns setores da igreja católica, como mostra registros do Frei Francisco de Vitória que reconhecia a soberania dos povos tradicionais sobre as terras (OLIVEIRA, 2006).

[...]os bárbaros eram os verdadeiros donos, pública e privadamente. É do direito das gentes que conceda ao ocupante o que não é de ninguém, como diz no parágrafo "*Ferae Bestia*" (Instituições de Justiniano, De Rerum divisione, § *Ferae Besia*(...)) (mas) estas terras já têm dono, não podem cair sob esse título (OLIVEIRA, 2006, p.45).

Contudo, esses direitos não se traduziram em respeito por parte dos portugueses em relação aos indígenas, os quais foram alvo de ações agressivas, resultando no extermínio de diversas etnias, impulsionado pelo desejo de explorar terras e riquezas. A legislação colonial previa medidas para os indígenas, incluindo a aplicação de guerras justas² aos que se mostrassem inimigos e a proibição da escravização destes povos, movidas não pela benevolência portuguesa, mas pelos danos causados pelas revoltas (OLIVEIRA, 2006).

A Lei das Sesmarias, criada no século XV, determinava que os proprietários de terras deveriam cultivá-las sob pena de perdê-las. Na época, o reino de Portugal sofria com a fome generalizada e havia terras disponíveis para cultivo. Essa

¹[1] De acordo com Viezzer e Grondin (2018) foram mais de 70 milhões de mortos no continente, em decorrência da invasão europeia, consistindo no extermínio de 90% a 95% da população originária americana. E as causas desse massacre são diversas, doenças, investidas militares, punições corporais, suicídio, fome, exaustão decorridas da grande carga de trabalho em regime de escravidão (FILHO CANNABRAVA, 2019).

²A Guerra Justa constituía o principal meio empregado para a obtenção da mão de obra, este conceito se fundamentava em princípios teológicos e jurídicos provenientes do direito de guerra medieval. As razões predominantes para justificar a guerra eram a difusão da fé cristã entre os povos considerados bárbaros, sua falta de moralidade, práticas canibais e as investidas realizadas contra a sociedade estabelecida (AMANTINO, 2006).

legislação foi reformulada para ser aplicada na colônia, estabelecendo que as terras não cultivadas deveriam ser transferidas para os sesmeiros. Contudo, é importante ressaltar que as terras no continente não estavam abandonadas, pois eram ocupadas pelos povos indígenas que possuíam um sistema diferente de uso e ocupação, predominantemente baseado em roças e plantações rotativas que, inclusive, permitiam a recuperação das florestas. Enquanto em Portugal o objetivo das sesmarias era a produção de alimentos, no Brasil, a finalidade era a ocupação, exploração e conquista do território (OLIVEIRA, 2006).

Com o advento da independência em 1822, seguido do início do período republicano em 1889, tornou-se evidente a demanda pela construção de um conceito de nação. Uma das formas empregadas para aumentar as forças do país foi através da "civilização" e catequização dos povos indígenas, método já utilizado desde as primeiras missões jesuítas durante a colonização (ARAÚJO, 2021).

Nesse período o Estado abdicou, em partes, das políticas de combate aberto e direto dos povos indígenas, adotando uma série de práticas voltadas para a provisão de ajuda e tratamento humanitário, com o intuito de integração dos povos indígenas à nação brasileira. Estas ações consistiam em promover a adoção de técnicas agrícolas ocidentais, o estabelecimento de assentamentos indígenas próximos às comunidades brancas, a realização de casamentos interétnicos e a educação das crianças longe de suas famílias. Com isso, pretendiam transformar ou mesmo erradicar aspectos da cultura originária o que resultou na implementação de projetos de colonização do interior do Brasil (ARAÚJO, 2019).

A criação de reservas e terras indígenas foi um dos instrumentos políticos utilizados pelo governo republicano para atender aos interesses do Estado, indo além de uma simples delimitação espacial de terras para os povos originários, esta medida representou um artifício de reorganização fundiária, uma vez que, ao limitar a área de posse dos indígenas, liberava-se hectares de terra para o mercado. Devido aos numerosos conflitos interétnicos do período que decorriam principalmente de disputas territoriais, esta ação era vista como uma medida eficaz para reduzir a violência no campo (ARAÚJO, 2021).

Com a finalidade de dar continuidade a estas medidas foi formado o primeiro órgão voltado para esta missão o Serviço de Proteção do Índio (SPI), criado em 1910, por iniciativa do Marechal Candido da Silva Rondon que viria a se tornar diretor do órgão recém-fundado. A princípio o SPI pretendia assegurar à sobrevivência e oferecer assistência às etnias indígenas residentes no território nacional, com sua

integração ao Estado-Nação, entretanto através da pacificação das etnias hostis, em um processo “civilizatório”. Um misto de política assistencialista e aculturação, “Protegia-se, eventualmente, o indivíduo, mas matava-se, pouco a pouco, sua cultura” (BRASIL, 2020).

De caráter contraditório oscilando entre o paternal e autoritário, presente não apenas no desejo de “civilizar” estes grupos, mas na ocupação das terras ainda desconhecidas do território nacional, bem como no uso da força de trabalho destes povos revertido em lucro para o Estado através de sua inserção nas atividades econômicas e mais uma vez trabalhando a serviço da expansão do desenvolvimento capitalista para o interior do país. Visto que inúmeras ações do SPI ocorreram durante a “Marcha para o Oeste” durante a gestão de Getúlio Vargas na década de 1940 e seguido pelo o plano de metas do governo de Juscelino Kubitschek (GLASS, 2016).

Estas ações em busca de um suposto desenvolvimento do país tiveram continuidade sob a gestão dos militares, o Plano de Integração Nacional (PIN) implantado durante o governo Castelo Branco, que visava a integração completa do território nacional, com criação de cidades, empreendimentos de grande porte e rodovias para facilitar o escoamento de recursos naturais, constituindo-se em mais uma invasiva e violenta ação contra os povos indígenas³ (BRASIL, 2020).

Porém, de forma contraditória, a definição de terra indígena até hoje utilizada no País foi promulgada durante o governo dos militares, a Lei Nº 6.001 de 1973 que estabeleceu o estatuto do índio. A legislação aponta ainda o papel da União quanto a demarcação e proprietário dos territórios ocupados pelos indígenas, tendo estes apenas o usufruto exclusivo e direito à posse permanente:

Art. 17. Reputam-se terras indígenas: (i) as terras ocupadas ou habitadas pelos “silvícolas”[...]

³ Em 2013 um grupo de pesquisadores descobriu o “Relatório Figueiredo”, desaparecido por 44 anos, elaborado pelo procurador Jader Figueiredo em 1967 com a finalidade de averiguar as práticas corruptas dentro SPI. O resultado apresentado é estarrecedor, contando com relatos de dezenas de testemunhas e documentos, constam no relatório diversas crueldades cometidas contra indígenas no país, principalmente por grandes proprietários de terras e agentes do Estado. Assassinatos, prostituição, sevícias, trabalho escravo, apropriação e desvio de recursos de patrimônio, além de denúncias sobre a existência de caçadas humanas feitas com metralhadoras e dinamite atiradas de aviões, inoculações propositais de varíola em populações isoladas e doações de açúcar misturado à estricnina (STARLING, 2020).

Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

Contudo esta medida não garantiu uma mudança substancial no que diz respeito à maneira como o Estado lidava com os territórios indígenas, uma vez que deixou evidente a perpetuação do caráter tutelar para com estes povos, bem como o entendimento do indígena enquanto uma condição transitória e a intenção de assimilação dos territórios visando a expansão espacial para o interior do país.

Mais uma vez os indígenas foram postos como um obstáculo em frente ao “progresso”, o que significou assassinato individual e coletivo, perseguição, criminalização, prisão e tortura de lideranças indígenas que lutavam por seus territórios ou que tivessem comportamento considerado inadequado frente à política de desenvolvimento do governo⁴ (BRASIL, 2020).

Apenas no fim da década de 1970 e começo de 1980, quando agendas sociais e ambientais ganham força no País, bem como o fim do regime militar ocorreu uma mudança significativa de postura para com os povos indígenas (COMANDULLI, 2016). Os direitos assegurados pela Constituição de 1988 de fato se constituíram em um grande avanço em relação às legislações anteriores, ao reconhecer o modo de vida dos indígenas, suas tradições, línguas, modos de vida e não mais uma condição transitória (BRASIL, 1988).

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

A nova constituição reforça a legislação pré-existente ao estipular que as áreas de terras historicamente ocupadas por comunidades indígenas são destinadas à sua posse permanente, conferindo-lhes o direito exclusivo de usufruir das riquezas do solo, águas e demais recursos naturais encontrados nestas áreas (ARAUJO, 2021; BRASIL, 1988).

No entanto, Paulo Celso Oliveira (2006) aponta que a definição e delimitação dos territórios indígenas, ainda consolida as necessidades do próprio Estado de controlar e estabelecer limites para estes grupos. O autor aponta o tanto que as

⁴ O resultado de acordo com relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) incide na morte de 8.350 indígenas no período de 1964 a 1985, no entanto o mesmo documento menciona que este número pode ser muito maior. As causas dessas mortes são diversas dentre elas chacinas, remoção forçada de seus territórios, contaminação por doenças, prisões, tortura, maus tratos, algumas etnias foram vítimas de tentativa de extermínio (BRASIL, 2020; FARIAS, 2014).

concepções de território divergem entre indígenas e o Estado, pois este último detém uma visão material capitalista destes lugares que impera desde a chegada dos primeiros europeus, lógica esta que busca maximizar lucros em detrimento dos direitos territoriais e da autodeterminação dos povos indígenas, o que se reflete na mercantilização dos territórios indígenas.

Em suma, a trajetória histórica da legislação brasileira sobre povos indígenas está intrinsecamente ligada à mercantilização dos seus territórios. Desde os tempos coloniais até os dias atuais, o avanço do capitalismo e a busca por recursos naturais têm impulsionado a exploração e a usurpação dos territórios indígenas. As políticas coloniais e posteriormente as leis de integração forçada buscavam garantir o acesso aos recursos dessas terras, no mais das vezes em detrimento dos direitos dos povos indígenas. Embora tenha havido avanços legislativos nas últimas décadas, com o reconhecimento dos direitos territoriais e a demarcação de terras indígenas, a mercantilização persiste, impulsionada pelo agronegócio, mineração ilegal e outros interesses econômicos.

A mercantilização dos territórios indígenas, caracterizada pela apropriação e exploração comercial dos recursos naturais presentes nesses locais contrasta com a visão espiritual que os povos indígenas possuem da terra. Enquanto a mercantilização considera os territórios indígenas como meros ativos econômicos a serem explorados, os indígenas veem suas terras como lugares sagrados, dotados de significado cultural, ancestralidade e conexões espirituais profundas. Essa dicotomia entre a lógica mercantil e a perspectiva indígena revela um conflito fundamental entre os interesses econômicos dominantes e a preservação dos valores socioambientais, culturais e existência dos povos indígenas.

2.3. Mercantilização da Mãe Terra

[...] E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

O rótulo de subdesenvolvido rege as dinâmicas dos países do sul global, dentre eles o Brasil, e esse título vem carregado da ideia de que o atraso aflige as nações que o detém. Para Ailton Krenak (2020) se trata de um pensamento “racista, classista e assassino” que atribui à pobreza a culpa pela destruição ambiental e dos modos de vida dos povos indígenas, quilombolas, caiçaras, em cuja lógica capitalista não impera, como no restante da sociedade, a responsabilidade pela designação de subdesenvolvido. Colocação igualmente posta por Diegues (1996) que afirma:

[...] o que marca os países subdesenvolvidos é a existência de sociedades indígenas, de camponeses, de extrativistas articuladas com a sociedade urbano-industrial. Ora, a maioria das áreas de florestas tropicais e outros ecossistemas ainda não destruídos pela invasão capitalista são, em grande parte, habitadas por tipos de sociedades diferentes das industrializadas, isto é, em grande parte, habitada por tipos de sociedades de extrativistas, ribeirinhos, grupos e povos indígenas. Muitas delas ainda não foram totalmente incorporadas à lógica de lucro e do mercado, organizando parcela considerável de sua produção em torno de autossustentabilidade. Sua relação com a natureza, em muitos casos, é de verdadeira simbiose, e o uso dos recursos naturais só pode ser entendido dentro de uma lógica mais ampla de reprodução social e cultural, distinta da existente na sociedade capitalista (DIEGUES, 1996).

Isso implica em uma busca incessante por “desenvolvimento”, acarretando na extração de recursos naturais, bem como exploração de mão de obra. Pois no ideário capitalista pessoas são consumidores e força de trabalho a serem usadas, bens naturais são *commodities* e territórios são mercadorias (LANG, 2016). Contudo a atual divisão internacional do trabalho que incide na exploração sistemática dos países ao sul com uma economia baseada no extrativismo com a finalidade de suprir as demandas por matéria prima e produção de manufaturas dos países “ricos”, não se trata de uma novidade, ela se configura dessa maneira, desde chegada dos primeiros europeus ao continente no século XV (ACOSTA, 2016).

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais - sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em forma de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiano de muitos brasileiros - , é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza (KRENAK, 2020, P.41).

Durante a crise da dívida externa na década de 1980, após a crise financeira internacional da década anterior, a América Latina adotou uma agenda que priorizava a adaptação da economia de seus países à nova ordem financeira mundial (FIORI, 2018). Contudo a divisão de trabalho internacional definida desde

a colonização que condenou os países do sul global ao papel de exportador primário persistiu, incidindo nas dinâmicas econômicas do continente mesmo em governos de caráter mais progressista, que seguiram apostando no modelo neodesenvolvimentista e extrativista como um modo de conseguir subsídio para programas sociais (LANG, 2016).

No Brasil, esse acato ao modelo de desenvolvimento apoiado na ilusão de humanização do capitalismo periférico corroborou na aplicação de uma política econômica conservadora, de cunho neoliberal. Com a valorização do capital financeiro internacional, exportação de bens primários com a internacionalização de alguns setores. Intensificando a desnacionalização, desindustrialização, devastação ambiental, superexploração do trabalho e uma abertura comercial e financeira (SANTOS, 2018).

“Você diz que é para desenvolvimento – mas que tipo de desenvolvimento tira a riqueza da floresta e a substitui por apenas um tipo de planta ou um tipo de animal? Onde os espíritos nos deram tudo o que precisávamos para uma vida feliz – toda a nossa comida, nossas casas, nossos remédios – agora só há soja ou gado. Para quem é esse desenvolvimento?” (METUKTIRE, 2019)⁵.

Desencadeando uma série de contradições vigentes em gestões que seguem pastas progressistas e que embasadas neste discurso de desenvolvimento, concentrou-se nas atividades agroextrativistas, construção de grandes empreendimentos muitos voltados para garantia de infraestrutura para exploração de matérias-primas, tais como portos, hidrelétricas, refinarias (GLASS, 2016). Muitas das obras executadas ocasionaram em uma série de conflitos e episódios de desastres socioambientais como os ocorridos em Belo Monte, Brumadinho e Mariana (SANTOS 2018).

O rompimento da Barragem do Fundão localizada no município de Mariana – MG em 2015 consistiu na maior catástrofe ambiental brasileira, aproximadamente 34 milhões de m³ de rejeitos de mineração de ferro liberados deixaram um rastro de destruição. Dezenove mortos, inúmeras famílias desabrigadas e sem seus meios de sobrevivência, a lama tóxica atingiu diversas cidades além da fauna, flora, rios e córregos da região devastando ecossistemas inteiros (BRANDINI et al. 2019).

⁵ Trecho retirado de entrevista com o Cacique Raoni Metuktire, ao jornal britânico *The Guardian* no ano de 2019, disponível em <https://aupa.com.br/cacique-raoni-metuktire-entre-a-politica-a-representacao-e-os-impactos/>.

No entanto para os Krenak, etnia indígena proveniente do local, os impactos foram numa esfera que não pode ser medida, nem posta em números, pois a relação do seu povo com seu território e com os elementos naturais que o compõem é espiritual. E assim como os não-indígenas que perderam entes queridos, estes clamam a morte de seu avô, o Rio Doce (KRENAK, 2020).

O Rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico [...] O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando o rio em coma (KRENAK, 2020).

E Ailton Krenak (2020) aponta essa separação forçada da Mãe Terra, sua despersonalização, como o mecanismo utilizado para transformá-la simplesmente em uma fonte “inesgotável de recursos” ou simplesmente resíduos de atividade industrial e extrativista. Sua existência reside unicamente no atendimento das demandas da humanidade (KRENAK, 2020). Afirmação consoante com Berque (2010) quando explana sobre o descaso para com a natureza e os lugares, fundamentada por meio da lógica individualista promovida pelo sistema capitalista, onde as relações estabelecidas entre o ser humano e os territórios são puramente subjetivas, simplesmente fruto da projeção de cada indivíduo em um espaço neutro, sem conexão com a realidade (BERQUE, 2010).

Predomina, especialmente, na ideologia soberana do mundo contemporâneo: o liberalismo de mercado, com sua ‘mundialização’, que não é mais do que uma circulação de indivíduos e de objetos em um espaço neutro, exatamente na linha do mecanismo cartesiano. Nesse sentido, podemos falar, portanto, de mecanismos de mercado [...] quanto ao laço que os seres humanos estabelecem com as coisas que povoam este espaço neutro, laços gerados em território e em lugares concretos, eles são vistos como porções subjetivas, sem relação com a realidade. Isto pode ocorrer em benefício do próprio sistema capitalista [...] (BERQUE, 2010).

No entanto, o modelo consumista não alcançou a totalidade da população. Povos indígenas, quilombolas, caiçaras, dentre outros grupos tradicionais, mantêm uma relação diferente com as coisas, e por isso, causam incômodo. Uma vez que esses povos não enxergam o Planeta apenas como uma fonte de recursos a ser explorado, se relacionando com Terra numa esfera espiritual, seu modo de vida não intenciona simplesmente o consumo, são capazes ainda de “experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar” (KRENAK, 2020).

A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. “Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E, principalmente, a gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra.” (KRENAK, 2020).

Dessa forma oferecem uma visão diferente do mundo, uma maneira alternativa de viver, de se relacionar com o meio de modo harmônico e sustentável, e assim representam um risco este modelo que visa apenas à acumulação financeira. Talvez também por esta razão se suceda a perseguição a estes grupos tradicionais e que parte da sociedade estabeleça pouca ou nenhuma empatia com os mesmos, quando seus territórios são invadidos, destruídos, suas vidas retiradas, sua cultura e saberes ancestrais ameaçados de extinção. Na verdade, ainda hoje, determinados grupos ainda chegam nesses lugares com aspirações de “civilizar” esses povos.

Para os povos indígenas, a terra é muito mais do que uma mercadoria; é o solo que lhes dá sustento, abriga seus ancestrais e está imbuído de um valor espiritual e simbólico profundo. Contudo, esta relação com o território, com o lugar além do material, não consiste em um relacionamento exclusivo dos povos indígenas e demais comunidades tradicionais, sendo esta, primariamente, uma característica dos seres humanos. Através da percepção sensorial, das memórias, experiências e símbolos culturais, o ser humano atribui significado e valor ao lugar com uma relação que vai além de uma mera ocupação espacial.

2.4. O ser humano e o lugar: o conceito de espírito de lugar

Para Norberg-Schulz (1980) a vida cotidiana é composta por elementos concretos que abrange a diversidade dos fenômenos tangíveis que fazem parte de nossa existência diária. Além disso, a inclusão de elementos como sentimentos indica que também há aspectos intangíveis presentes na vivência diária. A ideia geral é que a vida cotidiana é rica em experiências e percepções concretas, desde a interação com o ambiente natural até a construção e uso de espaços urbanos e objetos dentro das casas. No entanto, a vida cotidiana não se limita apenas ao mundo material; ela também é influenciada por nossos sentimentos, emoções e experiências subjetivas (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Our everyday life-world consists of concrete "phenomena". It consists of people, of animals, of Flowers, trees and forest, of stones, earth, wood and water, of towns, streets and houses, doors, windows and furniture. And it consists of sun, moon and stars, of drifting clouds, of night and day and changing seasons. But also comprises more intangible phenomena such as feelings (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.6).

Nossa vida cotidiana é composta de "fenômenos" concretos. Ela consiste em pessoas, animais, flores, árvores e florestas, pedras, terra, madeira e água, cidades, ruas e casas, portas, janelas e móveis. E também inclui o sol, a lua e as estrelas, nuvens flutuantes, noite e dia e as estações que mudam. Mas também compreende fenômenos mais intangíveis, como sentimentos (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.6, tradução livre).

Ao mencionar esses fenômenos tangíveis e intangíveis, o autor destaca a complexidade e a variedade da vida cotidiana, sugerindo uma mistura rica de elementos que conectam as pessoas ao mundo ao seu redor e às nossas próprias vivências interiores. A existência diária é composta por uma infinidade de elementos, desde os mais palpáveis e objetivos até os mais subjetivos e emocionais, que juntos moldam a experiência humana no mundo (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Para o autor o conceito de "lugar" consiste em um termo concreto para se referir ao ambiente, e enfatiza ainda como na linguagem cotidiana, é comum dizer que eventos ocorrem em algum lugar específico, demonstrando que o conceito de lugar está profundamente enraizado a forma do ser humano compreender o mundo. O lugar enquanto fundamental para compreensão e experiência da realidade, pois é onde os eventos têm lugar e onde as coisas existem (NORBERG-SCHULZ, 1980).

A definição de "lugar" que vai além de uma mera localização abstrata. Ao envolver uma totalidade de elementos concretos com substância material, forma, textura e cor. Esses elementos físicos contribuem para a caracterização do ambiente e sua atmosfera geral. Portanto, o lugar é mais do que um ponto no espaço, é uma combinação de elementos tangíveis que conferem uma identidade única ao ambiente. Através deste conceito é possível apreciar a complexidade e a riqueza dos ambientes, compreendendo como os elementos concretos se unem para criar uma experiência ambiental significativa (NORBERG-SCHULZ, 1996).

Alguns fenômenos, por exemplo, podem compreender outros. A floresta compõe-se de árvores e a cidade é feita de casas. De maneira geral, pode-se dizer que alguns fenômenos formam um ambiente para outros. Um termo concreto para falar de ambiente é lugar. Na linguagem comum diz-se que atos e acontecimentos *têm lugar* (NORBERG-SCHULZ, 1996, p. 444).

O lugar, do ponto de vista de Norberg-Schulz, é detentor de caráter, e entender o caráter ou a essência de um lugar parte dos fenômenos concretos presentes no cotidiano. Em outras palavras, é fundamental analisar e compreender como as coisas realmente são em um determinado ambiente para capturar sua essência e identidade (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Sendo este caráter proveniente de atributos que tornam cada ambiente singular e diferenciado dos demais, podendo ser experienciado de modo individual ou coletivo, e que, por isso, excede a esfera material.

Character is determined by how things are, and gives our investigation a basis in the concrete phenomena of our everyday life-world. Only in this way we may fully grasp the *genius loci*; the spirit of place which the ancients recognized as that "opposite" man has to come to terms with, to be able to dwell (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.17).

O caráter é determinado pelo modo como as coisas são, e confere à nossa investigação uma base nos fenômenos concretos do nosso mundo cotidiano. Somente dessa forma poderemos compreender completamente o "*genius loci*"; o espírito do lugar que os antigos reconheciam como aquilo que o homem tem que lidar para poder habitar (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.17, tradução livre).

Sendo as diferentes interpretações e concepções de lugar decorrentes do fato de as relações estabelecidas no meio físico estarem associadas a componentes psicológicos e culturais fazendo com que as pessoas se sintam melhor em determinados lugares, ou o percebam de maneira distinta de outras. De acordo com Castello (2005) essa percepção diferenciada distingue os ambientes dentro de um espaço maior, pois a eles são atribuídas qualidades por quem o usa ou vivência, e são essas qualidades que fazem com que os espaços sejam sentidos como lugares (CASTELLO, 2005).

Se referindo a David Canter (1977), Castello (2005) aponta o lugar enquanto uma unidade sócio-física de experiência ambiental constituído por um padrão eco-comportamental, conceituação igualmente difundida na geografia através de Edward Relph (1976), indicando que o significado de lugar provém das experiências e intenções dos sujeitos que a povoam. Estabelece, assim, o lugar como um espaço qualificado, intuído pelos usuários, pelas trocas de estímulos ser humano-ambiente que caracterizam a experiência humana (CASTELLO, 2005).

O autor aponta diferentes dimensões do lugar, sendo uma espacial, relativa aos fenômenos de caráter físico, de cunho material e atribuído a acentuação das experiências vividas. E a outra dimensão que envolve os fenômenos na esfera imaterial, contudo o autor atribui essa esfera às histórias absorvidas pelo lugar,

originadas das ficções e contos resultado das interações com os usuários, desse modo, essa dimensão imaterial seria fruto da memória coletiva (Castello, 2005).

No entanto, Castello (2005) aponta ainda que exista uma diferenciação entre esses dois lugares, ambos convergem, pela característica plural que os lugares apresentam. Para ele a pluralidade assume um papel decisivo na constituição do lugar, entendendo-o enquanto uma construção social. A pluralidade dos lugares se conforma como uma dimensão social imprescindível à experiência do sujeito nos espaços atuando juntos nessa composição que induz à formação de imagens mentais (CASTELLO, 2005).

São estes últimos os fenômenos intervenientes que evocam imagens, consubstanciam a imaginação, acionam a faculdade de trazer à lembrança imagens percebidas- ou de formar novas imagens através da combinação de ideias – pelas quais o lugar comunicará sua existência. São estas as dimensões envolvidas na constituição de um lugar, iniciado pela experiência coletiva vivida com a pluralidade presente no lugar, e completado com as imagens estimuladas pela aura/ou memória que modelam a configuração daquele lugar (Castello, 2005, P.22).

O lugar ainda pode aparecer com uma dimensão de espaço idealizado na arquitetura, mas também nas artes plásticas, na música, na poesia, nos filmes, na literatura, com ênfase no imaginário e constituindo assim uma relação caracterizada pelo despertar de sensações que evocam identificação e emoções repletas de simbolismo (CARVALHO, 2019).

Meu Lugar

O meu lugar
É caminho de Ogum e Iansã
Lá tem samba até de manhã
Uma ginga em cada andar

O meu lugar
É cercado de luta e suor
Esperança num mundo melhor
E cerveja pra comemorar

O meu lugar
Tem seus mitos e seres de luz
É bem perto de Osvaldo Cruz
Cascadura, Vaz Lobo e Irajá
[...]
Em cada esquina, um pagode, um bar
Em Madureira
Império e Portela também são de lá
Em Madureira

E no Mercado você pode comprar
Por uma pechincha, você vai levar
Um dengo, um sonho pra quem quer sonhar
Em Madureira

Na música *Meu Lugar*, de composição de Arlindo Cruz, o sambista apresenta ao ouvinte o bairro do subúrbio carioca de Madureira. A canção evoca a sensação de pertencimento e identificação com o ambiente que o eu lírico possui, e, desse modo, a descrição do lugar é feita da perspectiva do autor, exaltando os atributos e elementos que lhe são caros. Assim, as divisões geográficas se entrelaçam com o sincretismo, o cotidiano dos habitantes com suas particularidades e adversidades, valores e afetos conferidos pelo compositor a Madureira, ao lugar.

Para Castello (2005) a diferença de percepção que acontece pelos diferentes sujeitos decorre de estímulos ambientais também diversos, tangíveis e intangíveis, que são expressos como produto das interações entre pessoas e o ambiente. Para ele, é a Fenomenologia, um meio de revelar os fenômenos percebidos pelos sujeitos em suas experiências existenciais para identificação dos lugares (CASTELLO, 2005).

Cada vez mais adotada no campo da Arquitetura e Urbanismo como método para detectar fenômenos presentes no lugar, a fenomenologia trata da exploração e descrição de fenômenos reconhece a aparência das coisas como parte componente das mesmas, considera as aparências como realidade integrante do ser (SOKOLOWSKI, 2014).

Norberg-Schulz (1996), que adotou a fenomenologia como meio para propor que o espaço é existencial, diz, em *Genius Loci*, que “Pertencer a um lugar é uma base de apoio existencial em um sentido concreto”, uma vez que, ao edificar lugares, o ser humano se relaciona com a natureza, ao ergue o que observou desta delimitando um espaço, simbolizando assim sua maneira de perceber a natural, incluindo ele próprio (NORBERG-SCHULZ, 1996).

Para Heidegger, tanto os conceitos de lugar como de habitar correspondem ao sentimento de estar em paz num lugar resguardado. Quando o ser humano reconhece que habita um lugar, significa também que ele se orienta no espaço, que ele se identifica com ele (NORBERG-SCHULZ, 1996).

Identificação e orientação são pontos fundamentais do estar-no-mundo humano. O caráter dos lugares é definido justamente pela correlação entre o mundo

⁶ CRUZ, ARLINDO. *Sambista perfeito*. Rio de Janeiro: Deck Disk, 2007. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/arlindo-cruz/1131338/>. Acesso em 5 jan. 2023.

externo e interno, corpo e alma. Mas esta é uma interação difícil de ser percebida na modernidade, cuja relação com o tempo dificulta a dimensão do percebido e do vivido, levando a percepções segmentadas. O agrupamento desses significados simbólicos pressupõe a transferência de sentidos para um lugar, por conseguinte exerce a condição de um “centro” existencial, posto que a finalidade existencial de edificar consista em converter um sítio transforma-se um lugar, ou seja, evidenciar os significados existentes de maneira velada no ambiente (NORBERG-SCHULZ, 1996).

Corroborando com Lynch (1997) que explora de forma abrangente a relação entre o ser humano e o ambiente urbano, abordando aspectos como identificação, orientação e a construção de significados nos lugares habitados, o autor identificou cinco elementos fundamentais que contribuem para a formação dessa imagem mental da cidade: marcos, caminhos, bordas, nós e áreas. Os marcos enquanto os pontos de referência proeminentes e distintos na paisagem urbana, como monumentos, prédios icônicos ou montanhas visíveis. Os caminhos, as vias e rotas que as pessoas percorrem ao se deslocar pela cidade. As bordas são os limites físicos que definem os espaços urbanos, como rios, paredes ou avenidas de grande porte. Os nós representam os pontos de encontro ou cruzamento de caminhos que se destacam na cidade. Por fim, as áreas, os espaços distintos e identificáveis dentro da cidade, como bairros ou distritos (LYNCH, 1997).

Lynch (1997) enfatiza a importância da percepção e compreensão dos elementos urbanos para que as pessoas se identifiquem com os lugares e consigam se orientar adequadamente na cidade. O autor destaca como a imagem mental que as pessoas detêm da cidade é construída a partir das percepções dos elementos distintivos do ambiente, como marcos, caminhos e bordas e que essa imagem influencia diretamente a maneira como as pessoas vivenciam e interagem com o espaço urbano (LYNCH, 1997).

Para Lynch (1997) uma imagem característica e familiar representa uma segurança emocional para o sujeito que a observa, proporcionando a ele uma relação de harmonia com o mundo ao seu redor.

Uma boa imagem ambiental oferece a seu possuidor um importante sentimento de segurança emocional. Ele pode estabelecer uma relação harmoniosa entre ele e o mundo à sua volta. Isso é o extremo oposto do medo que decorre da desorientação; significa que o doce sentimento da terra natal é mais forte quando não apenas esta é familiar, mas característica (LYNCH, 1997, P.5).

Norberg-Schulz (1980) coloca a interação entre o mundo externo e interno, ou seja, a correlação entre o espaço físico e a experiência pessoal e emocional, fundamental para definir o caráter dos lugares. Para o autor a arquitetura passa a existir quando torna visível no ambiente, o *genius loci*, a essência do lugar. Uma antiga crença romana que se refere ao espírito protetor associado a cada ser independente, seja uma pessoa, um lugar ou até mesmo um deus. Esse espírito é responsável por dar vida e determinar a essência ou caráter de cada entidade desde o seu nascimento até a morte. Em outras palavras, é uma força ou presença única que confere identidade e personalidade ao indivíduo ou ao lugar em questão (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Genius loci is a roman concept. according to ancient Roman belief every "independent" being has its genius, its guardian spirit. this spirit gives life to people and places, accompanies them from birth to death, and determines their character or essence. Even the gods had their genius, a fact which illustrates the fundamental nature of the concept (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.18).

"Genius loci" é um conceito romano. De acordo com a antiga crença romana, cada ser "independente" possui seu próprio gênio, seu espírito protetor. Esse espírito dá vida às pessoas e aos lugares, os acompanha desde o nascimento até a morte e determina seu caráter ou essência. Até mesmo os deuses tinham seu próprio gênio, um fato que ilustra a natureza fundamental desse conceito (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.18, tradução livre).

O significado do *genius loci*, ou de espírito do lugar, expressa uma totalidade da natureza e pelos fenômenos concretos que compõem o mundo cotidiano. Norberg-Schulz (1996) sugere que a arquitetura autêntica deve capturar e revelar essa essência, criando espaços que se harmonizem com o ambiente e que reflitam a identidade e as características únicas do lugar.

E no que diz respeito a discussão dos fenômenos em lugares naturais para Norberg-Schulz (1980) decorre de fatores geralmente têm relação com a terra ou o céu e, em alguns casos, são resultantes da interação entre esses dois elementos básicos. A terra como aspectos geográficos, terrenos, formações naturais e com o céu tais como fenômenos atmosféricos, astros, climas. A menção à interação dos dois elementos pode se referir a como eles se influenciam mutuamente, como por exemplo, como a atmosfera afeta as condições terrestres ou como a paisagem terrestre pode influenciar o clima (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Our discussion of the phenomena of natural places has uncovered several basic types of natural factors, which in general are related to the Earth or

the sky, or express an interaction of the two basic "elements" (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.42).

Nossa discussão sobre os fenômenos do lugar natural revelou vários tipos básicos de fatores naturais, que em geral estão relacionados à Terra ou ao céu, ou expressam a interação dos dois "elementos" básicos (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.42, tradução livre).

Compreendendo o termo lugar natural englobando diferentes níveis ambientais, desde escalas maiores como continentes e países, até escalas menores como a área sombreada sob uma árvore individual. Sendo estes lugares naturais definidos pelas características físicas concretas da terra e do céu. O solo como o elemento mais estável, sendo a base sólida sobre a qual a vida e os ecossistemas se desenvolvem. No entanto, mesmo o solo apresenta variações sazonais em algumas de suas propriedades, o que destaca a influência das mudanças climáticas nas características dos ambientes terrestres (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Por outro lado, o céu é descrito pelo autor como mais variável e menos concreto, indicando que os fenômenos atmosféricos, como o clima e as condições meteorológicas, são mais voláteis e imprevisíveis. Apesar disso, o céu também desempenha um papel importante na caracterização dos lugares naturais, influenciando aspectos como a temperatura, a luminosidade e as condições climáticas gerais de uma região. Portanto, a complexa interação entre o solo estável e o céu mais variável, desempenham papéis fundamentais na determinação das características dos lugares naturais em diferentes escalas ambientais (NORBERG-SCHULZ, 1980).

To able to dwell between heaven and Earth, man has to understand these two elements, as well as their interaction. The word "understand" here does not mean scientific knowledge; it is Rather an existential concept which denotes the experience of meanings. When the environment is meaningful man feels like "at home". The places Where we have grown up are such "homes"; we know exactly how it feels to walk on that particular ground, to be under that particular sky, or between those particular trees; we know the warm embracing sunshine of the South or the mysterious summer nights of the North. In general we know "realities" which carry our existence. But "understanding" goes beyond such immediate sensations. From the beginning of time man has recognized that nature consists of interrelated elements which express fundamental aspects of being (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.23).

Para ser capaz de habitar entre o céu e a Terra, o ser humano precisa entender esses dois elementos, bem como sua interação. A palavra "entender" aqui não se refere ao conhecimento científico; é, antes, um conceito existencial que denota a experiência de significados. Quando o ambiente é significativo, o ser humano se sente como "em casa". Os

lugares onde crescemos são os tais "lares"; sabemos exatamente como é caminhar sobre aquele solo específico, estar sob aquele céu particular ou entre aquelas árvores específicas; conhecemos o calor acolhedor do Sul ou as misteriosas noites de verão do Norte. Em geral, conhecemos "realidades" que sustentam nossa existência. No entanto, "entender" vai além dessas sensações imediatas. Desde o início dos tempos, o ser humano reconheceu que a natureza é composta por elementos inter-relacionados que expressam aspectos fundamentais da vida (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.23, tradução livre).

Dessa forma a relação estabelecida entre o ser humano e a natureza, para que ele possa se sentir verdadeiramente em casa no mundo, reside em uma compreensão existencial, uma experiência profunda de significados e conexões com o ambiente. Nos lugares que fazem parte da vida dos sujeitos durante suas vidas se conformam enquanto lares, nesses lugares, por meio de conexões emocionais e sensoriais com o solo, o céu e as paisagens específicas que ocasionam sensações familiares e reconfortantes. Essas experiências conectam à realidade e sustentam a existência, proporcionando um senso de pertencimento e identidade ambientais (NORBERG-SCHULZ, 1980).

No entanto, o autor destaca que o entendimento não se limita a essas sensações imediatas e superficiais. Desde tempos ancestrais, o ser humano percebeu que a natureza é composta por elementos interligados que expressam aspectos fundamentais da existência. Essa percepção mais profunda leva o ser humano a reconhecer a interdependência entre todos os elementos naturais e a buscar uma compreensão mais abrangente do mundo ao seu redor ambiental (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Norberg-Schulz (1980) aponta como a natureza e seus elementos podem ser interpretados e compreendidos de diferentes maneiras, com significados culturais, religiosos e simbólicos atribuídos a diversos lugares e fenômenos naturais. E destaca os modos como esses elementos da natureza podem ser interpretados e compreendidos de diferentes maneiras, com significados culturais, religiosos e simbólicos atribuídos a diversos lugares e fenômenos naturais (NORBERG-SCHULZ, 1980).

O primeiro modo de entendimento é representado pelos locais primitivos que são considerados sagrados e que constituem um microcosmo, uma representação simbólica do universo. Esses lugares são compostos por elementos naturais básicos, como pedras, água e árvores, que desempenham um papel central em

várias tradições culturais e religiosas. A segunda maneira de entendimento envolve a percepção de uma ordem cósmica sistêmica, extraída das ocorrências naturais. Essa ordem muitas vezes está relacionada ao movimento do sol e aos pontos cardeais, fornecendo uma estrutura conceitual para a orientação humana em relação ao mundo natural (NORBERG-SCHULZ, 1980).

A terceira forma de compreensão está associada à definição do caráter de lugares naturais específicos, relacionando-os a características humanas básicas. Certos locais possuem elementos naturais distintos, como rochas com formas específicas, cavernas ou poços, que são interpretados e personificados como deuses antropomórficos pelos antigos gregos (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Places where the fertile earth feels close were dedicated to the old chthonic deities Demeter and Hera, and places where man's intellect and discipline complement and oppose the chthonic forces were dedicated to Apollo (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.31).

Os lugares de solo fértil eram dedicados às antigas divindades ctônicas Deméter e Hera, e os lugares onde o intelecto e a disciplina do homem complementavam e se opunham às forças ctônicas eram dedicados a Apolo (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.31, tradução livre).

O autor também menciona que existem fenômenos naturais menos tangíveis, como a luz, que têm um papel fundamental na realidade, mas que antigamente eram frequentemente concentrados em uma entidade específica, como o sol, ao invés de serem considerados conceitos mais amplos, como a luz em si (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Light is not the only most general natural phenomenon, but also the less constant. Light conditions change from morning to evening, and during the night darkness fills the world, as light does during the day. Light, thus, is intimately connected with the temporal rhythms of nature which form a fifth dimension of understanding. The phenomena which distinguish a natural place cannot be separated from these rhythms. The seasons, thus, change the appearance of places; in some regions more, in others less. In the northern countries greens summers and white winters alternate, and both seasons are characterized by very different conditions of light (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.32).

A luz não é apenas o fenômeno natural mais geral, mas também o menos constante. As condições de luz mudam desde a manhã até a noite, e durante a noite a escuridão preenche o mundo, assim como a luz durante o dia. Portanto, a luz está intimamente ligada aos ritmos temporais da natureza, que formam uma quinta dimensão de entendimento. Os fenômenos que distinguem um lugar natural não podem ser separados desses ritmos. As estações do ano, assim, mudam a aparência dos lugares; em algumas regiões mais, em outras menos. Nos países do norte, verões verdes e invernos brancos alternam, e ambas as estações são

caracterizadas por condições de luz muito diferentes (NORBERG-SCHULZ, 1980, p.32, tradução livre).

Portanto o autor traz a importância da luz como um fenômeno natural que não apenas desempenha um papel significativo na percepção do mundo, mas também está intrinsecamente ligada aos ritmos temporais da natureza. Embora a luz seja um aspecto crucial para a visão e compreensão do ambiente, ela é altamente variável e está em constante mudança ao longo do dia e das estações (NORBERG-SCHULZ, 1980).

A mudança constante da luz ao longo do dia e ao longo do ano está associada aos ritmos naturais da natureza, que formam a "quinta dimensão de entendimento". Isso significa que a compreensão e a experiência de um lugar natural não podem ser separadas dos ciclos naturais do tempo, uma vez que há influência das estações do ano na aparência dos lugares naturais. Cada estação é caracterizada por condições de luz diferentes, criando uma atmosfera e uma experiência distintas em cada época do ano (NORBERG-SCHULZ, 1980).

Ao traçar um paralelo entre o conceito de Norberg-Schulz (1996) e o de Castello (2005) nota-se uma convergência com o que foi possível perceber do sentimento de território dos povos indígenas, no que diz respeito ao *genius loci* e à interação e identidade com o lugar em relação ao conceito de *genius loci* e à interação entre identidade humana e lugar. Os povos indígenas têm consciência da necessidade de uma convivência harmoniosa com o *genius*, o gênio guardião, presente na localidade onde residem, reconhecendo que sua sobrevivência está intrinsecamente ligada a uma relação adequada com o lugar, tanto em termos materiais quanto espirituais.

Essas comunidades valorizam a conexão com a natureza e apreendem a essência do lugar, têm consciência da existência de um "espírito do lugar". Compreendem a interdependência entre o ambiente natural e o construído e a identidade humana, reconhecendo que a totalidade da natureza e os fenômenos tangíveis do cotidiano são elementos constituintes do *genius loci*. Os povos indígenas, por meio de sua arquitetura tradicional manifestam essa compreensão do *genius loci*. Suas edificações estão em consonância com o ambiente natural, refletindo a identidade e as características singulares do lugar. Eles concebem

espaços que capturam e revelam a essência do lugar, estabelecendo uma relação harmoniosa entre o ambiente construído e a natureza circundante.

Em suma, a vida humana é permeada por fenômenos diversos que se entrelaçam e se manifestam de maneira concreta no ambiente em que cada indivíduo vive. Esses fenômenos, como sentimentos, interações e sensações, associados a um espaço físico e temporal, compõem o lugar. O lugar possui atributos singulares que o tornam único e é experienciado de forma individual ou coletiva, transcendendo a esfera tangível.

A percepção e concepção do lugar são influenciadas não apenas pelos aspectos físicos, mas também por componentes psicológicos, o que leva as pessoas a se sentirem melhor em determinados lugares e a percebê-los de maneira distinta. A pluralidade desempenha um papel fundamental na constituição do lugar, sendo a experiência coletiva e a formação de imagens mentais elementos-chave nesse processo. A adoção de um método fenomenológico facilita a percepção dos fenômenos e das experiências existenciais que ocorrem ou podem ocorrer em um lugar e permite entender o papel central que o lugar pode desempenhar na identidade de um povo, de uma comunidade, e na forma como o ser humano se relaciona com o mundo.

No entanto, a discrepância na compreensão desses conceitos entre a sociedade em geral e os povos indígenas reside na clara apreensão e aceitação desses princípios por parte dessas comunidades, estabelecendo uma relação simbiótica que não é objeto de questionamento, mas sim de reconhecimento e evidência. Essa compreensão é muitas vezes incompreendida ou ignorada pela sociedade em geral, que tende a adotar uma perspectiva mais antropocêntrica, focada no uso e exploração dos recursos naturais em benefício humano.

Os povos indígenas concebem a terra como um sujeito vivo que provê todos os recursos necessários à vida. Assim, o território indígena é percebido como fazendo parte de um ecossistema complexo, composto por entidades vivas, entidades espirituais, bens materiais, valores culturais, conhecimentos tradicionais, fundamentais tanto para a existência individual quanto coletiva.

Esse entendimento explica a importância da luta pela demarcação de seus territórios. Transcende a mera sobrevivência, sendo uma questão essencial para a plena existência dessas comunidades. Entretanto, a visão espiritual indígena é

frequentemente desconsiderada ou incompreendida pela sociedade não indígena, o que tem resultado em uma prolongada batalha pela preservação de suas terras e de sua própria existência.

Portanto, se torna fundamental compreender o conceito de território entre os indígenas, que abarca uma visão que vai além de uma simples delimitação geográfica ou jurídica, envolvendo uma compreensão espiritual que incorpora elementos materiais e imateriais é essencial buscar a definição diretamente da perspectiva indígena.

2.5. Território pela perspectiva indígena

Reconhecemos que o lugar que habitamos é vivo, é dotado de consciência. E é dotado de uma qualidade infinitamente amorosa porque nos oferta tudo que necessitamos para a vida. Por isso que a Terra para o povo indígena [...] é o amor. É o elo de conexão com a manutenção da vida (JECUPÉ, 2021).

Diferente dos demais indivíduos da sociedade brasileira ocidentalizada os povos indígenas compreendem seu território de um modo distinto, para eles não se trata apenas de um substrato geográfico passível de posse do qual irão desenvolver sua vida a partir dele, pois pertencem ao território tanto quanto ele “os pertences”. Sua relação vai além da esfera material, ela é profunda, intrínseca à sua própria existência.

Para Gersem Baniwa (2006) o território, para os povos indígenas, consiste em um condicionante para sua existência, além do sentido físico, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Uma referência à ancestralidade, da geração cósmica do universo e da humanidade, pois no território estão presentes os heróis indígenas, vivos ou mortos. O autor define o território enquanto um “conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva” (LUCIANO, 2006. Para os povos indígenas, trata-se de um organismo vivo, não de um sítio, um lugar compartilhado por todos mas tem o significado de mãe provedora, além da subsistência numa esfera transcendente que concede o sentido da existência, a materialização da expressão de todos os espíritos (ALBERT; KOPENAWA, 2015; JECUPÉ, 2020; KRENAK, 2020;).

Esses povos não se compreendem enquanto seres apartados da natureza, mas como parte dele, como sendo mais um elemento presente, como são os rios, as árvores, as montanhas, os seres sagrados.

Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada (LUCIANO, 2006).

Para os povos indígenas território é sobrevivência. Para os povos indígenas seus territórios, também, é uma maneira de execução do seu modo de vida. É graças à peregrinação pela sua extensão territorial que tem se garantido ao longo de milênios o seu modo de vida (JECUPÉ, 2021).

A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça os frutos de que se alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não escutem seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada [...] (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

Quando os povos indígenas lutam pela demarcação do seu território, na verdade eles estão lutando pelo direito de existir, não de sobreviver. Porque para sobreviver basta um pedacinho de terra. O indígena vê a terra como um conjunto. O que seria para as pessoas ter muita terra, é dar sentido para o estar no mundo. Terra para a gente é parte da gente. O indígena olha para a terra não como um objeto a ser negociado, mas algo que faz parte de si. Faz parte da sua própria existência (MUNDURUKU, 2018).

É desse modo que os povos indígenas estabelecem um vínculo intenso com a Terra, para eles o território é seu “*habitat*”, o lugar onde vivem e viveram seus antepassados, a quem reverenciam, comportamento que faz parte da sua cultura. Assim, ao território também estão conectados suas tradições, suas manifestações, suas relações sociais e familiares (JECUPÉ, 2020; LUCIANO, 2006). E desse sentimento de pertencimento com o lugar que eles estruturaram sua cultura, desenvolveram suas “tecnologias, teologias, cosmologias e sociabilidades” (JECUPÉ, 2020; LUCIANO, 2006).

Descobriram, de modo intuitivo, que todos os seres formam uma grande cadeia única e sagrada de vida. Daí, os povos indígenas se entendem enquanto seres coletivos que “andam em constelação”, transitando na Terra e em outros planos devido a grande ligação cósmica que interliga todas as coisas (LUCIANO, 2006; KRENAK, 2020).

Para Gersem Baniwa é quando dançam e realizam seus rituais que os indígenas fazem um encontro com a natureza, com os sábios e anciãos que vivem do outro lado da vida. Para eles, o “invisível faz parte do visível”, “não-humanos fazem parte do humano”, o mundo dos deuses, dos espíritos e dos mortos não se trata de um outro plano, mas sim estão presente na própria natureza que compõe o território indígena (LUCIANO, 2006).

Seus deuses não existem sem a natureza real e concreta, e por isso os indígenas não tentam dominar a natureza, mas compreendê-la e servi-la com respeito.

Para as comunidades indígenas, a natureza não é um recurso manipulável, mas um habitat, uma casa, um lugar em que se está e onde se vive. Para os índios, o território é um lugar sagrado, no sentido de que ele é o próprio gerador da vida (LUCIANO, 2006).

No entanto, essa compreensão tão sensível, carregada de significação espiritual com relação aos lugares compartilhados pelos indígenas é pouco aceita, por vezes desconhecida pelos não-indígenas. Por eles não comungarem com a visão mercantilista que rege as dinâmicas capitalistas que ditam os modos de vida da sociedade, essa mesma sociedade acaba por esses povos a uma longa trajetória de luta que perdura até os dias de hoje, para garantir sua existência e de seus territórios.

A relação harmoniosa e respeitosa com a terra reflete-se nas práticas tradicionais de manejo sustentável dos recursos naturais e na busca pela preservação da biodiversidade. A visão indígena da terra enfatiza a interconexão entre todos os seres vivos e a responsabilidade de proteger e cuidar do meio ambiente para as gerações futuras. Portanto, a mercantilização dos territórios indígenas não apenas viola os direitos territoriais desses povos, mas também desconsidera sua relação espiritual com a terra, perpetuando assim um modelo de exploração que ameaça a sustentabilidade e a diversidade cultural do planeta.

O reconhecimento da vivacidade e consciência do ambiente habitado constitui um atributo essencial dos povos indígenas. Para eles, a terra não é meramente um local geográfico, mas um organismo dotado de uma qualidade infinitamente amorosa que provê todas as necessidades para a vida. A concepção indígena da terra vai além da perspectiva predominante na sociedade ocidentalizada brasileira que a enxerga como um mero substrato geográfico passível de posse e exploração. Ao contrário, os indígenas compreendem-se

intrinsecamente ligados ao território, reconhecendo que pertencem a ele tanto quanto ele os pertence.

O território é concebido como um conjunto complexo de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos e tradições, essenciais para a viabilidade e significado da vida individual e coletiva. Essa percepção deriva de uma compreensão simbiótica entre os indígenas e a natureza. Essa ligação profunda com a terra representa não apenas a sobrevivência, mas também o modo de vida dos povos indígenas, motivando sua luta pela demarcação de territórios, não apenas em busca do direito a sobreviver, mas ao direito de existir plenamente. Portanto, é de extrema importância o reconhecimento e o respeito pela visão indígena do território como um lugar sagrado, fundamental para a preservação da diversidade cultural e da harmonia entre seres humanos e a natureza.

3. O PATRIMÔNIO ALÉM DO VISÍVEL

A ideia de abordar povos indígenas e seus território no âmbito patrimonial nesta dissertação discorre da busca em contribuir para a compreensão cultural, mas também estimular uma reflexão crítica sobre os desafios enfrentados na preservação e valorização do patrimônio cultural indígena na atualidade. A falta de reconhecimento por parte dos órgãos oficiais, tais como IPHAN e FUNDARPE não se deve considerar como primordial ou central, muito menos como a essência do território Xukuru de Cimbres ou demais etnias indígenas. Ainda que este fato tenha se conformado enquanto um dos fatores que incitou a construção dos objetivos deste documento.

É importante ressaltar que a abordagem patrimonial adotada neste estudo foi selecionada como uma estratégia adicional para enriquecer a diversidade de perspectivas disponíveis na tentativa de compreender a profundidade e a riqueza cultural desse povo. Uma vez que a preservação dos territórios indígenas é de suma importância para a garantia dos direitos culturais, sociais e ambientais das comunidades indígenas. Essas terras representam espaços sagrados onde tradições, línguas, práticas ancestrais e conhecimentos transmitidos ao longo de gerações são preservados. Os territórios indígenas são o cenário de rituais, festivais, cerimônias e outras expressões culturais que fortalecem a identidade e coesão das comunidades.

Ao proteger esses territórios é garantida a continuidade de uma herança cultural única e enriquecedora, que contribui para a diversidade humana e a valorização da pluralidade cultural. Além disso, os territórios indígenas desempenham um papel fundamental na conservação da biodiversidade e na proteção dos ecossistemas, contribuindo para a sustentabilidade do planeta como um todo. A proteção dessas áreas é um imperativo ético e uma necessidade para a construção de um mundo mais justo e equilibrado.

O reconhecimento e valorização dessas culturas, entendido não apenas como bens materiais, mas também como saberes, práticas, línguas e tradições ancestrais, desempenha um papel fundamental na manutenção da identidade e da relação dessas comunidades com o ambiente em que vivem. Nesse contexto, é essencial considerar as vozes e perspectivas dos próprios povos indígenas, que possuem um conhecimento profundo e uma conexão ancestral com seus territórios, para estabelecer práticas de proteção que sejam culturalmente apropriadas e socialmente justas.

Ao considerar o patrimônio como uma parte essencial na proteção dos territórios e ao examinar como esses povos compreendem os diversos aspectos de sua vida cotidiana, é possível fomentar a preservação da diversidade cultural, a sustentabilidade ambiental e o respeito pelos direitos dos povos indígenas, contribuindo para a construção de sociedades mais justas e inclusivas. Essa abordagem pode também oferecer aos órgãos e às diferentes camadas da sociedade uma nova perspectiva de relacionamento com o mundo ao seu redor, indo além das relações materiais e alcançando uma conexão mais profunda com os lugares. Considerando a compreensão de uma interconexão entre o mundo visível e o invisível, onde o reino dos deuses, espíritos e ancestrais não é percebido como uma dimensão separada, mas sim como uma presença inerente na própria natureza que compõe o território indígena.

3.1. Território indígenas enquanto patrimônio cultural brasileiro

Os territórios indígenas desempenham um papel crucial na preservação e perpetuação do patrimônio cultural das comunidades indígenas. São lugares onde as práticas culturais tradicionais, conhecimentos ancestrais, línguas, rituais, artes e outras expressões culturais são vivenciados e transmitidos de geração em geração.

Considerados lugares de grande significado simbólico para as comunidades indígenas, esses territórios abrangem não apenas a terra física, mas também fornecem os meios de subsistência, as áreas de uso tradicional e os locais sagrados, que são fundamentais para a identidade cultural e espiritual dessas etnias.

Essas áreas desempenham um papel central na preservação e promoção da herança cultural indígena, contribuindo para a riqueza cultural global e para o respeito aos direitos humanos das comunidades indígenas. É essencial garantir o respeito aos direitos territoriais e a participação efetiva das comunidades indígenas na gestão de seus territórios, permitindo que elas exerçam controle sobre suas práticas culturais, perpetuando seu patrimônio e fortalecendo sua identidade.

Para Diegues (2000), os territórios indígenas são considerados patrimônio porque são espaços onde a diversidade cultural e os conhecimentos tradicionais são preservados. Eles são considerados como territórios étnicos, onde as comunidades indígenas têm o direito de viver de acordo com suas próprias formas de organização social, política e econômica. A relação simbiótica entre os indígenas e a natureza resulta em práticas de manejo tradicionais, que garantem a preservação da biodiversidade e a sustentabilidade dos recursos.

A origem da definição de patrimônio remonta às noções de herança e legado transmitidos ao longo das gerações, inicialmente associado à ideia de bens familiares e propriedades individuais. No entanto, ao longo dos anos, a compreensão do que constitui o patrimônio foi ampliada, passando a incorporar o interesse coletivo. De acordo com Choay a expressão "patrimônio histórico" refere-se a um conjunto de bens materiais e imateriais que possuem valor cultural e histórico, e que são reconhecidos e protegidos por meio de políticas de preservação e gestão. Esses bens podem incluir monumentos, sítios arqueológicos, tradições culturais, práticas rituais e expressões artísticas. A noção de patrimônio histórico vai além da mera posse individual, envolvendo a noção de pertencimento coletivo e a necessidade de proteção e transmissão às gerações futuras (Choay, 2001).

A sociedade passa por constantes mudanças e o conceito de patrimônio acompanha tais transformações, com acréscimo de diversos adjetivos ao longo dos anos, tornou-se um “conceito nômade” (CHOAY, 2001). Sendo assim a compreensão de patrimônio histórico ampliada para a noção de patrimônio cultural,

abarcando bens materiais e imateriais, possuidores de diversos valores e atribuídos de acordo com as atividades do ser humano (SILVA et al. 2007).

Nos países ocidentais, a concepção de patrimônio cultural nacional surgiu em conjunto com o processo de industrialização e a formação dos Estados-nação, e está relacionada com a construção de narrativas de memória e identidades nacionais baseadas no vínculo comum com o Estado territorial moderno. Essa concepção foi introduzida no início do século XIX durante os processos de independência criolla e se desenvolveu nos países latino-americanos, revelando a construção de sociedades que reproduzem o modelo colonial em suas dinâmicas internas e territoriais. A colonialidade é um atributo definidor dessas sociedades latino-americanas que obtiveram independência política sem descolonizar as relações de poder (SALLES, FEITOSA, LACERDA, 2019).

Desse modo passando a adotar uma concepção patrimonial predominante no ocidente, em que os interesses dos grupos dominantes moldam seus usos e significados. No Brasil, as primeiras ações relacionadas ao patrimônio cultural nacional surgiram no contexto pós-independência, por volta do século XIX. O objetivo dessas ações era construir uma memória e identidade nacionais. Em 1838, foram criados o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e o Arquivo Nacional com o propósito de construir e preservar a memória nacional (SALLES, FEITOSA, LACERDA, 2019).

Passados quase 100 anos, acontece no Brasil uma grande efervescência cultural encabeçada pelos modernistas no início do século XX. Movidos pelo seu desejo de criação de uma arte genuinamente brasileira, teve como marco a Semana de Arte Moderna de 1922, no mesmo ano foi comemorado a Exposição do Centenário da Independência, as ideias propagadas por essas correntes foram incorporadas pelo governo do Estado Novo por meio do investimento na educação e cultura como o principal meio de construir o "novo homem brasileiro". O decreto Nº 25, de 30 de novembro de 1937, instituiu no que consistiria o patrimônio nacional (BRASIL, 1937).

“Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (BRASIL, 1937).

No mesmo ano foi criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), contudo por anos as ações de tombamento do órgão ficaram voltado para bens materiais ligados a “fatos memoráveis da história brasileira de valor excepcional” E assim permaneceu até o final da década de 1970, quando em consonância com discussões em outros países e passou a incluir discursos sobre a valorização do patrimônio cultural imaterial brasileira e a democratização do acesso à cultura. Essas novas narrativas foram, em parte, uma resposta à Convenção da Unesco para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, aprovada em 1972, contudo o caráter de excepcionalidade permaneceu como condicionante.

Em 1979 o designer Aloísio Magalhães assume o cargo de presidente do IPHAN (Instituto do Patrimônio Artístico Nacional), dando início a uma nova fase do órgão, onde surge um olhar antropológico e preocupação com o patrimônio imaterial (GONÇALVES, 1996). Desse modo, indo de encontro aos conceitos de “ancianidade, monumentalidade e originalidade” empregado nos primeiros anos do SPHAN (atual IPHAN), sendo direcionada para retratar “o frágil, o rústico, o impreciso, o instável”, outro grande avanço deste período consiste no reconhecimento da herança afro-brasileira para formação cultural nacional. Desta forma marcando as práticas de salvaguarda do período sobrepunhando os critérios empregados nos primeiros anos no órgão (MARINS, 2016).

Práticas que reverberam e influenciaram na Constituição de 1988 que abandonou a premissa de monumentalidade e excepcionalidade e definiu o patrimônio cultural brasileiro enquanto:

os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

E caracterizando assim os territórios indígenas enquanto patrimônio cultural brasileiro, uma vez que esses territórios são espaços onde se manifestam as diferentes expressões culturais, como línguas, rituais, danças, artesanato, medicina tradicional, saberes agrícolas, entre outros elementos que fazem parte do

patrimônio imaterial dessas comunidades. Reconhecendo a importância dessas áreas para a preservação das tradições e modos de vida dos povos indígenas.

A Constituição de 1988 com este artigo apresentou um significativo avanço em relação à legislação anterior, de caráter mais restrito e centralizador, limitando-se principalmente à proteção de monumentos históricos e artísticos, para uma visão mais abrangente e inclusiva do patrimônio cultural. Ao reconhecer não apenas os bens materiais, mas também os bens imateriais, como expressões culturais, práticas tradicionais e conhecimentos populares, como elementos essenciais do patrimônio cultural brasileiro.

E o caráter não estático do patrimônio cultural é refletido na discussão sobre o conceito, bem como o mesmo reverbera o caráter dinâmico da sociedade, no que diz respeito às ações dos órgãos patrimoniais brasileiros cada vez mais voltadas principalmente para a natureza imaterial do patrimônio. Produzida em 1997, no Seminário Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção, na Carta de Fortaleza são propostas diversas ações, entre elas que o IPHAN promova, juntamente com outras unidades vinculadas ao Ministério da Cultura, o inventário dos bens culturais de natureza imaterial. O documento enfatiza a importância de se dedicar uma "atenção especial" aos bens culturais relacionados à cultura popular durante os inventários. Além disso, a Carta apresenta seis moções, incluindo uma que apoia expressões culturais dos povos ameríndios, afirmando que a cultura indígena deve ser reconhecida como parte integrante do patrimônio cultural nacional brasileiro e receber atenção dos órgãos do Ministério da Cultura (IPHAN, 1997).

Em 2000, o Governo Federal instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) por meio do Decreto N° 3.551, com o objetivo de promover a proteção do patrimônio cultural imaterial brasileiro. Uma das medidas previstas no decreto é a criação dos "livros do tombo⁷", que são registros oficiais utilizados para inscrição dos bens culturais considerados de valor histórico, artístico e cultural (IPHAN, 2006).

⁷ Esses livros são subdivididos em diferentes categorias, tais como o Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; o Livro do Tombo Histórico; o Livro do Tombo das Belas Artes; o Livro do Tombo das Artes Aplicadas; o Livro do Tombo das Formas Animadas; e o Livro do Tombo das Obras de Arte Sacra. Cada livro do tombo possui um sistema de registros e documentação específico, contendo informações detalhadas sobre os bens tombados, como descrição física,

Nesse mesmo ano, o IPHAN adotou a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) como principal instrumento para realização de inventários patrimoniais. Dos dois primeiros registros realizados no âmbito do (INRC) em 2002, um deles foi a Arte Kusiwa, que é uma manifestação artística gráfica do povo Wajãpi⁸, situado no Estado do Amapá (SALLES, FEITOSA, LACERDA, 2019).

Com o título conferido de Patrimônio cultural do Brasil à Arte Kusiwa foi registrado no livro de saberes do patrimônio imaterial, sendo o primeiro bem indígena inserido neste livro e foi resultado principalmente da iniciativa direta dos Wajãpi. A Arte Kusiwa é uma manifestação cultural do povo Wajãpi, que engloba uma forma particular de pintura corporal e gráfica. Essa expressão artística é fundamentada em um sistema de representação gráfica que condensa o modo de conhecimento, ação e concepção de mundo dessa etnia. O sistema gráfico da Arte Kusiwa desempenha um papel catalisador na expressão de conhecimentos e práticas que englobam uma variedade ampla de elementos, incluindo interações sociais, sistemas de crenças religiosas, tecnologias, valores morais e estéticos.

O conhecimento dos Wajãpi é transmitido através de sua tradição oral, onde são compartilhadas as novas gerações relatos sobre a origem das cores, os padrões de desenho e as distinções entre as pessoas. A arte verbal e gráfica desse grupo é uma ferramenta que lhes permite interagir com as várias dimensões do mundo, incluindo o mundo invisível e o mundo visível. A pintura corporal trata-se de uma prática cotidiana e essa sua arte se concretiza como um saber prático, interativo, vivo e dinâmico.

No livro de registro da Arte Kusiwa é possível encontrar a seguinte descrição:

Através dos séculos, os Wajãpi desenvolveram uma linguagem única, formada por componentes gráficos e orais, que reflete sua visão de mundo e constitui um conhecimento específico sobre a vida em comunidade. A Arte Kusiwa faz também referência à criação da humanidade e a diversos mitos Wajãpi. Os múltiplos significados nos níveis sociológico, cultural, estético, religioso e metafísico indicam que a importância da Arte Kusiwa extrapola o seu lugar de arte gráfica e, efetivamente, engloba o vasto e complexo sistema que envolve sua

localização geográfica, características técnicas e históricas, bem como sua importância cultural e valor patrimonial (IPHAN, 2006).

⁸ Os Wajãpi são um grupo indígena que habita a região amazônica, mais especificamente no estado do Amapá, no Brasil, considerados um povo de língua Tupi-Guarani. Tradicionalmente, os Wajãpi vivem de forma semi-nômade, realizando atividades como caça, pesca, agricultura de subsistência e coleta de frutos da floresta (GALLOIS, 2021).

maneira específica de compreender, perceber e interagir com o universo (IPHAN, 2002).

Tomando este caso para reconhecimento e registro da Arte Kusiwa para efeito de análise um ponto específico se destaca, trata-se do caráter dinâmico que esta prática possui. Transitando entre o material e o imaterial, os elementos visíveis e invisíveis se retroalimentam para a concepção da arte. Argumento este utilizado por Ailton Krenak ao falar sobre a Arte Kusiwa dos indígenas Wajãpi ser considerado um Patrimônio Cultural Brasileiro. O autor enfatiza ainda como os objetos da cultura deste povo, mesmos os do cotidiano, se conformam como um suporte das suas visões e conhecimentos sendo estes elementos intangíveis. Unindo assim os aspectos tangíveis e intangíveis de seu acervo cultural obtendo assim, para Krenak, um registro inovador no que diz respeito aos povos indígenas (CAMPOS, KRENAK, 2021).

Da Constituinte pra cá, passamos a difundir a ideia de que existe um acervo. Fica do lado de lá da montanha e inclui os bens tangíveis, aquilo que você toca, que você percebe, que você consegue demonstrar, e também os intangíveis, aquilo que os Wajãpi, por exemplo, em algum momento no final da década de 1990 começaram a se tocar que eles tinham tinham como expressões da sua cultura material e imaterial (CAMPOS, KRENAK, 2021).

Desse modo fica evidente que quando se trata de povos indígenas se faz necessário considerar essa compreensão da correlação dos elementos de naturezas diversas, físicos e espirituais interagindo para a conformação do todo e não uma abordagem que separa o aspecto intangível do tangível. Mas não somente, estes artifícios criados por órgãos oficiais do Estado podem ser utilizados como uma mais uma forma de auxiliar na proteção da cultura indígena por tanto tempo criminalizada e ameaçada de desaparecimento, bem como renegada enquanto uma formadora do que hoje se denomina cultura brasileira. E por essa razão sendo apresentada nesta dissertação e de modo algum almeja esta definição e reconhecimento através do IPHAN, FUNDARPE ou qualquer outro aparato que seja, pretendendo a todo custo evitar o complexo do salvador branco. E tomando como embasamento para essa construção de pensamento as palavras do próprio Ailton Krenak:

Para os povos indígenas, em algum momento a partir da década de 1990, [o conceito de patrimônio imaterial] significou a possibilidade de ampliar o campo da proteção a alguns territórios e à vida das pessoas a partir do inventário das suas subjetividades, das suas narrativas, da pintura do corpo, dos adornos, dos utensílios. Aquele conjunto de objetos deixa de ser só artefato que o museu pode pegar e guardar em algum lugar na vitrine e passa a ter [um] sentido para os detentores, para os seus

Com isto em mente e tendo em vista a necessidade de compreender as manifestações culturais indígenas em toda sua complexidade indo além da materialidade, torna-se imperativo adotar uma compreensão que reconheça a interação entre elementos de naturezas diversas, tanto físicos quanto espirituais, contribuindo conjuntamente para a formação de um todo coeso. Isso implica afastar-se de uma abordagem que segregue o aspecto intangível do tangível. No âmbito patrimonial, há conceitos que contemplam e incorporam essa interação e co construção entre os elementos materiais e imateriais dos lugares, ultrapassando a abordagem tangível e dicotômica frequentemente utilizada na interpretação do patrimônio, que tende a tratar os elementos imateriais e materiais como entidades separadas.

3.2. Espírito de lugar enquanto ferramenta patrimonial

O conceito de espírito de lugar já foi apresentado previamente neste texto enquanto à essência e identidade única de um lugar específico, composto por fenômenos, por experiências vivenciadas pelas pessoas ao longo do tempo e das interações sociais, a totalidade da natureza e dos fenômenos concretos que compõem o mundo cotidiano. Sendo o “espírito de lugar” ou *genius loci* concebido como um espírito guardião que habita tanto as pessoas quanto os lugares. Não obstante o conceito de *genius loci* ou espírito de lugar pode ser considerado igualmente como uma valiosa ferramenta patrimonial.

A Declaração de Quebec⁹, apresenta o conceito de espírito de lugar e estabelece princípios e recomendações direcionados a organizações intergovernamentais, não governamentais, autoridades nacionais ou locais, instituições e especialistas qualificados. Com o objetivo de proporcionar orientações para a proteção e promoção do espírito de lugar por meio de legislação, políticas e processos de planejamento e gestão. O documento visa ainda envolver diferentes partes interessadas na preservação das características únicas e da identidade cultural de um lugar, incentivando ações colaborativas e estratégias

⁹ Elaborada na 16ª Assembleia Geral do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), realizada em Quebec em 2008.

efetivas para a proteção do patrimônio e a valorização das manifestações culturais locais.

A Declaração de Quebec é uma parte importante das iniciativas do ICOMOS para proteger e promover o espírito dos lugares, resultante das ações do conselho em preservar os valores sociais intangíveis de monumentos e sítios, temática ao qual vinha sendo pautada no cincos pregressos em assembleias do conselho (ICOMOS, 2008).

Durante sua 14ª Assembleia Geral, o ICOMOS organizou um simpósio científico com foco na preservação dos valores sociais intangíveis. Posteriormente, foi adotada a Declaração de Kimberly, na qual o conselho se compromete a levar em consideração os valores intangíveis, como memória, crenças, conhecimento tradicional e conexão com o lugar, além das comunidades locais, que desempenham um papel de guardiãs desses valores, na gestão e preservação de monumentos e sítios, em conformidade com a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 (ICOMOS, 2008).

Em 2005, a Declaração de Xi'an trouxe à tona a importância da preservação de contextos específicos, considerando aspectos físicos, visuais, naturais, práticas sociais, espirituais, costumes, conhecimento tradicional e outras formas de expressão intangíveis na proteção e promoção do patrimônio mundial. O documento ressalta a necessidade de adotar uma abordagem multidisciplinar e utilizar diversas fontes de informação para compreender, gerenciar e conservar o contexto do patrimônio.

Por sua vez, a Declaração de Foz do Iguaçu, elaborada em 2008 pelo ICOMOS Américas, destacou a importância dos elementos tangíveis e intangíveis do patrimônio como elementos essenciais para preservar a identidade das comunidades que criaram e transmitiram espaços de relevância cultural e histórica. Todos estes debates acabaram por convergir, resultando na Declaração de Quebec sobre a preservação do "*Spiritu loci*" (ICOMOS, 2008).

O documento apresenta a seguinte definição para espírito de lugar:

Reconhecendo que o espírito do lugar é composto por elementos tangíveis (sítios, edifícios, paisagens, rotas, objetos) bem como de intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, festivais, comemorações, rituais, conhecimento tradicional, valores, texturas, cores,

odores, etc.) e que todos dão uma contribuição importante para formar o lugar e lhe conferir um espírito. Declaramos que o patrimônio cultural intangível confere um significado mais rico e mais completo ao patrimônio como um todo, e deve ser considerado em toda e qualquer legislação referente ao patrimônio cultural e em todos os projetos de conservação e restauro para monumentos sítios, paisagens, rotas e acervos de objetos (ICOMOS, 2008, p.3).

Desse modo, entendendo a formação do espírito do lugar a partir dos elementos tangíveis e elementos intangíveis e como eles contribuem de maneira importante para a formação do lugar e para conferir-lhe um espírito específico. Destaca ainda a importância de reconhecer e valorizar não apenas os aspectos físicos e materiais do patrimônio cultural, mas também os aspectos imateriais que contribuem para a identidade e significado do lugar. A inclusão do patrimônio cultural intangível em políticas e projetos de conservação fortalece a preservação e compreensão abrangente do patrimônio, promovendo uma abordagem holística e sensível à diversidade cultural e histórica de um lugar.

O documento ressalta, igualmente, a relevância da ligação direta e íntima das comunidades que habitam o lugar, principalmente se tratando de sociedades tradicionais, quanto à memória, vitalidade, continuidade e espiritualidade. Bem como a relevância da transmissão do espírito de lugar através da comunicação, destacando essa ferramenta como essencial para vitalidade do espírito de lugar e de suma importância para a consideração dos planos de gestão. Uma vez que essa transferência de informação é importante não somente para a propagação do espírito de lugar entre gerações, mas também para outras culturas (ICOMOS, 2008).

O espírito do lugar oferece uma compreensão mais abrangente do caráter vivo e, ao mesmo tempo, permanente de monumentos, sítios e paisagens culturais. Supre uma visão rica, mais dinâmica e abrangente do patrimônio cultural. O espírito de lugar existe, de uma forma ou outra em praticamente todas as culturas do mundo e é construído por seres humanos em respostas às suas necessidades sociais (ICOMOS, 2008).

Portanto consiste na relação estabelecida entre os sujeitos e o território, na interação de elementos corpóreos e incorpóreos, de característica plural e dinâmica. O espírito de lugar detém significados múltiplos para os distintos grupos que podem vir a interagir com os lugares. O conceito em questão oferece ainda uma percepção mais abrangente do caráter vivo do patrimônio cultural, condizente com o mundo globalizado atual, pois o espírito de lugar corresponde a um processo em constante reconstrução, variando com o tempo de acordo com as manifestações e memórias

de cada cultura, porém simultaneamente mantém os monumentos, sítios e paisagens (ICOMOS, 2008).

Em vista disso, o conceito de espírito de lugar pode se configurar como um conceito chave, assim como as diretrizes para sua utilização em planos de conservação e gestão de lugares. Para assim proporcionar a conciliação e apreensão dos diversos elementos, seja no âmbito físico ou espiritual, existentes no lugar e o que estes representam para os distintos grupos que neles interagem. Considerando perspectivas múltiplas, com concepções alternativas de mundo e desse modo possibilitar uma reparação histórica acerca da proteção e gestão de territórios, principalmente de grupos que por séculos tiveram suas culturas subjugadas, caso dos povos indígenas brasileiros. Que no âmago de sua concepção de mundo e modo de existência, desde os primórdios de sua existência traz enraizado estes conceitos pouco explorados e conhecidos pela sociedade.

E quem sabe seja o conceito mais abrangente para abordar o patrimônio cultural indígena se transformando em uma ferramenta capaz de ser utilizada na promoção da autenticidade, demonstrando respeito pelas complexidades e profundidades inerentes às diversas culturas indígenas. Essa perspectiva não apenas visa preservar materialmente esses elementos, mas também representa um esforço significativo para reconhecer e valorizar as identidades, tradições e modos de vida desses grupos, como apontado por Krenak. Além disso, ao proporcionar um terreno mais inclusivo para o diálogo sobre a diversidade cultural e a preservação do patrimônio intangível e tangível.

Ao abordar a temática dos povos indígenas, torna-se indispensável considerar também a abordagem do ambiente natural, o qual pode ser igualmente compreendido como parte integrante do patrimônio dessas comunidades. Ao reconhecer o ambiente natural como um patrimônio natural, é ampliada a compreensão para além dos elementos culturais tangíveis e intangíveis, incorporando a interconexão vital entre esses povos e o ecossistema que habitam. Essa perspectiva mais abrangente não apenas enriquece a compreensão do patrimônio indígena, mas também destaca a importância intrínseca da preservação ambiental para a sustentabilidade dessas comunidades.

3.3. Povos indígenas e o patrimônio natural

A discussão teórica sobre o valor da natureza é situada dentro da visão da conservação integrada do patrimônio que considera os bens naturais e culturais como um objeto unificado sujeito a um conjunto de princípios, diretrizes e ações que compõem o sistema de gestão da conservação patrimonial. Enquanto abordagem teórico-metodológica tem-se desenvolvido desde os anos 60, a discussão, a implementação de diretrizes e ações visando à proteção do patrimônio da humanidade. Inicialmente, tal procedimento esteve voltado para as categorias de bens culturais, no seu sentido mais estrito, obras de arte e monumentos históricos, ampliando-se, posteriormente, quando incorporou o ambiente do qual fazem parte (LUSTOZA, 2011).

Os princípios e fundamentos da conservação integrada foram estabelecidos como um processo de gestão do patrimônio a partir das cartas patrimoniais reconhecidas internacionalmente pela UNESCO, por meio do ICOMOS e pela IUCN (União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais) (LUSTOZA, 2011).

A Recomendação Paris Paisagens e Sítios (1962) consiste na primeira Carta Patrimonial que oficializou a defesa da natureza, abordando o processo acelerado de desenvolvimento humano como uma ameaça ao quadro natural que engloba paisagens e sítios. A carta estabeleceu ainda a importância da conservação do patrimônio natural como parte integrante da herança cultural da humanidade, instituindo a importância da conservação do patrimônio natural como parte integrante da herança cultural da humanidade. Ressaltou também a necessidade de proteger as paisagens e sítios naturais em função de seu valor estético, bem como de seu impacto na saúde e bem-estar humano. Além disso, reconhece a influência dos lugares na expressão artística e cultural das sociedades, contribuindo para sua identidade cultural (Recomendação Paris Paisagens e Sítios, UNESCO, 1962; BEZERRA, 2011).

Em 1972, ocorreu a Assembleia Geral das Nações Unidas em Estocolmo, que resultou na Declaração sobre o Ambiente Humano e trouxe as questões ambientais como temas urgentes e reconheceu a natureza enquanto um recurso fundamental, atribuindo valor não apenas à estética, mas também à vida das espécies, ecossistemas e elementos abióticos. O documento enfatiza a

necessidade de proteger e conservar esses recursos naturais, reconhecendo-os como essenciais para a sustentabilidade global e para o desenvolvimento humano pleno (Declaração de Estocolmo, 1972).

No mesmo ano, em Paris, aconteceu também a Conferência Geral da UNESCO sobre patrimônio – Recomendação Paris – Proteção do Patrimônio, Mundial, Cultural e Natural. Reafirmando a importância do patrimônio natural como um componente essencial da herança da humanidade, apresentada pela Declaração de Estocolmo. Através desta convenção, buscando identificar, preservar e promover áreas naturais de excepcional valor universal, a serem inscritas na Lista do Patrimônio Mundial, áreas estas podendo incluir parques nacionais, reservas naturais, sítios de beleza natural única, ecossistemas frágeis e habitats de espécies ameaçadas (UNESCO, 1972).

Nos anos 1980, ocorreu a consolidação da discussão sobre a proteção do patrimônio natural e cultural em conjunto com a questão ambiental, devido à destruição acelerada dos processos naturais e culturais decorrente do modelo de desenvolvimento implementado. Ficou evidente o antagonismo entre desenvolvimento e recursos ambientais, abrangendo aspectos econômicos, sociais, culturais e naturais. A degradação dos recursos ambientais ameaçava diretamente o desenvolvimento sustentável, uma vez que a exploração excessiva compromete a capacidade de regeneração e a continuidade dos benefícios proporcionados por esses recursos (BEZERRA, 2011).

Elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas em 1987, o Relatório Brundtland, teceu uma crítica à concepção de desenvolvimento e o modo como os recursos naturais eram geridos, resultando assim na implantação do conceito de “desenvolvimento sustentável”¹⁰.

A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) homologada em 1992 durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento no Rio de Janeiro, a ECO-92 determinava princípios e regras para proteção da diversidade biológica e respeito a conhecimentos e práticas

¹⁰ A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como ECO – 92, realizada no Rio de Janeiro em 1992, reforçou a ideia do “desenvolvimento sustentável” como um meio de assegurar os recursos naturais para as gerações presentes e futuras (COMANDULLI, 2016).

tradicionais, constituiu um marco jurídico internacional para a conservação da diversidade biológica. A convenção estabeleceu princípios e regras para a conservação da biodiversidade, incluindo a promoção de áreas protegidas, a conservação de ecossistemas e espécies ameaçadas, a recuperação de ecossistemas degradados e a integração da conservação da biodiversidade em estratégias de desenvolvimento sustentável.

Um grande avanço da CDB foi o reconhecimento e valorização do conhecimento tradicional e as práticas das comunidades indígenas e locais relacionados à biodiversidade. Ela incentiva a proteção e a preservação desse conhecimento, bem como a repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes do uso desse conhecimento. É necessário ressaltar que até o desenrolar destes eventos citados a questão ambiental e indígena no Brasil não eram abordados de modo correlacionado, todavia uma vez constatada a preservação das áreas florestais em territórios demarcados ficou evidente a relação estabelecida entre as duas esferas (COMANDULLI, 2016).

Mas no que diz respeito ao campo patrimonial, a Carta Australiana do Patrimônio Natural, *Australian Natural Heritage Charter*, adotada em 1996, depois atualizada e revisada com a última versão datada de 2002. O documento estabelece os princípios e diretrizes para a conservação e gestão do patrimônio natural na Austrália. Ela reconhece a importância única e insubstituível dos ecossistemas e espécies nativas do país, assim como o valor cultural e econômico por eles proporcionados (IUCN; UNESCO, 2002).

A carta destaca a necessidade de conservar a diversidade biológica e os processos ecológicos essenciais para manter a saúde dos ecossistemas. Ela também promove a proteção de áreas naturais representativas, únicas e de importância nacional e internacional, como parques nacionais, áreas protegidas e locais do patrimônio mundial. Fornece ainda orientações para a tomada de decisões informadas e sustentáveis em relação ao uso da terra, exploração de recursos naturais e proteção dos ecossistemas, contribuindo para a preservação da biodiversidade e a manutenção dos valores culturais e econômicos associados ao patrimônio natural (IUCN; UNESCO, 2002).

Mas não somente, fruto de uma colaboração entre governos, comunidades indígenas, proprietários de terras, cientistas e outras partes interessadas. Ela enfatiza a importância da participação ativa das comunidades locais na gestão do patrimônio natural, valorizando os conhecimentos tradicionais e as práticas de manejo sustentável. Segundo o documento o patrimônio natural consiste em elementos bióticos e abióticos, isto é, a biodiversidade e a geodiversidade, herdados pelos seres humanos, o mesmo abarca uma gama de valores, desde o valor de existência até os valores socioculturais (IUCN; UNESCO, 2002).

A carta enfatiza ainda como os lugares podem apresentar valores de patrimônio tanto de cunho natural quanto cultural, valores estes que podem estar interligados e, por vezes, é difícil separá-los. Algumas pessoas, especialmente muitos povos indígenas, não os consideram como entidades distintas (IUCN; UNESCO, 2002).

As culturas indígenas têm uma conexão profunda com a natureza, uma relação de respeito com a terra e uma abordagem sustentável em relação aos recursos naturais. Esses conhecimentos e práticas são valiosos para a humanidade como um todo, especialmente em um momento em que enfrentamos desafios globais, como a mudança climática e a perda da biodiversidade. Ao reconhecer e valorizar o patrimônio indígena, podemos fortalecer as identidades culturais indígenas, promover a inclusão e combater a injustiça histórica.

O patrimônio cultural indígena está fortemente entrelaçado com o conceito de patrimônio natural previamente apresentado e possuem uma história milenar de conexão com a terra, caracterizada por conhecimentos tradicionais, práticas sustentáveis e uma cosmovisão que integra todos os aspectos da natureza. A significância cultural desse entrelaçamento é essencial para compreender e valorizar o patrimônio cultural indígena, pois ambos são parte integrante da identidade e do modo de vida das comunidades indígenas.

As práticas indígenas, como a agricultura tradicional, a pesca, a caça e a coleta, são moldadas por essa relação de respeito e cuidado com a natureza. Os indígenas possuem conhecimentos profundos sobre as propriedades medicinais das plantas, a conservação dos solos, a gestão da água e a preservação da biodiversidade. Esses conhecimentos, transmitidos oralmente de geração em

geração, desempenham um papel fundamental na preservação dos recursos naturais e na promoção da sustentabilidade ambiental, refletindo a significância cultural do patrimônio indígena.

Além disso, muitas paisagens naturais têm significado cultural e espiritual para as comunidades indígenas. Montanhas, rios, florestas e outros elementos naturais são considerados sagrados e desempenham um papel central em rituais, mitos e cerimônias indígenas. Essas paisagens são locais de conexão espiritual, onde a identidade cultural e a história indígena são fortalecidas, evidenciando a importância cultural do patrimônio natural para as comunidades indígenas.

O conhecimento tradicional, as práticas culturais e a espiritualidade indígena são moldadas por essa relação entre o patrimônio natural e cultural, sendo que a preservação do patrimônio natural é fundamental para a continuidade dessas culturas. Reconhecer e valorizar o patrimônio cultural indígena significa, também, proteger e conservar o patrimônio natural que sustenta essas comunidades e suas formas de vida. A gestão e conservação adequadas do patrimônio natural devem levar em consideração os valores culturais, os direitos territoriais e as práticas tradicionais das comunidades indígenas, promovendo a preservação da diversidade cultural e ambiental de forma holística, respeitando assim a significância cultural do patrimônio natural e cultural indígena.

4. QUEM CHEGOU FOI XUKURU!

O povo Xukuru consiste em uma etnia indígena proveniente do município de Pesqueira-PE há 201.45 km da capital Recife-PE, região situada no agreste pernambucano que compreende o Brejo de Altitude da Serra do Ororubá, pertence a uma ecorregião de Caatinga denominada Planalto da Borborema. De modo geral, as características ambientais são similares às de outras áreas áridas do Nordeste, exceto pela presença de florestas serranas em altitudes superiores a 800 metros, que possuem composição florística e solos distintos devido ao aumento da umidade (ARAÚJO, 2021).

O bioma no qual estão inseridas as terras Xukurus tem um nome de origem indígena. Em tupi-guarani caatinga significa “mata branca”, nome conferido provavelmente pelo aspecto adquirido pela vegetação durante o período de

estiagem, pois a região possui muitas espécies xerófilas e caducifólias cujos galhos são calcinados pela exposição direta aos raios solares durante as longas estações secas. A variedade de espécies florísticas inclui ainda a presença de florestas latifoliadas úmidas em áreas de montanha, conhecidas como brejos de altitude (ARAÚJO, 2021). Não à toa, os povos originários batizaram esse bioma tão rico em biodiversidade. Para os Xukurus, assim como outras etnias indígenas, a natureza conforma um ser sagrado, ela oferece os recursos necessários para vida, e nela residem os encantados.

A origem e significado do nome atribuído a este povo é desconhecida, com algumas variações quanto à escrita e pronúncia, sendo registrado como Chiquirus, Chucuru (s), Chururu (s) Shucuru, Sucuru, Xacuru, Xicuru, Xucuru e Xucururu (HOHENTHAL JR, 1952). O idioma falado pelos Xukurus é o português. Contudo conhecem cerca de 800 palavras que remetem à sua antiga língua indígena, e a pronúncia e significados dessas palavras são ensinadas nas escolas das aldeias e podem ser ouvidas durante a cerimônia do Toré que consiste em uma manifestação comum entre os indígenas residentes da Região Nordeste do Brasil. Possuindo múltiplos significados e classificações, por muitos anos os indígenas foram marginalizados e a prática do Toré acontecia na surdina, seu povo escondido na mata durante as festividades (SILVA, 2008).

Quanto aos registros sobre a existência dos Xukuru, há registros seus desde o século XVII, e algumas notas demonstram que eles ocupavam um território muito maior do que conhecido e habitado hoje, incidindo em diversos lugares do interior de Pernambuco e Paraíba. Atualmente dividem-se em duas etnias Xukuru de Cimbres e Xukuru de Ororubá, divisão decorrente de alguns conflitos internos no início da década de 2000. Ambas são reconhecidas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e seus territórios, em conjunto, se estendem por cinco cidades do agreste pernambucano.

Embora divididas, cada uma perpétua em seus territórios, à sua maneira e com similaridades incontáveis, ainda que em um espaço geográfico diferente, uma mesma cosmologia Xukuru, com seus ritos, seus costumes, seu modo de viver e enxergar o mundo. Com o intuito de mais bem deixar entender a história desse povo, registra-se aqui sua trajetória histórica, ainda que a etnia protagonista desta pesquisa se centre no povo Xukuru de Cimbres. Ainda que estejam hoje separadas,

a história das duas etnias se inicia como uma só e por isso será apresentada em conjunto.

4.1. *Sou eu o caboclo índio, índio africano, meu Juremar :* trajetória histórica dos Xukurus

Os primeiros registros sobre os Xukurus remetem ao século XVII e expõem a expulsão dos indígenas de seu território original, através da concessão de sesmarias pelo governo português, com objetivo de expandir a colonização para o interior. Os registros citam João Fernandes Vieira, no ano de 1654, como proprietário de dez léguas de terras no “sertão do Ararobá”. Essa invasão do interior pernambucano para instalação das fazendas de gado gerou inúmeros conflitos com os indígenas que habitavam o local, considerados pelo governo como “indomáveis”. Com o objeto de “amansar os índios hostis” foram enviadas àquela localidade, missões religiosas. Em 1671 o Pe. Sacramento fundava no local uma aldeia de índios Xukuru, e, para mantimento dos Oratorianos foram implantados currais de gado no território que contavam com a exploração da mão de obra dos indígenas (SILVA, 2008).

Situando geograficamente a aldeia do Ararobá no que viria a ser a Vila de Cimbres em 1762 (Imagem 01 e 02), no entanto há relatos sobre a presença dos Xukurus em inúmeras cidades do interior da Paraíba e Pernambuco.

Parece que outrora esses índios [Xukuru] ocupavam uma extensa área, a qual abrangia os Estados de Pernambuco e Paraíba, desde Caruaru até Alagoa do Monteiro, e que portanto compreendia principalmente os Municípios de Caruaru, Brejo da Madre de Deus, Belo Jardim, Sanharó, Pesqueira, Arcoverde (LAPENDA, 1962, p.11).

[illegible]

64

Figura 2- Ampliação do mapa topográfico mostrando a Vila de Cimbres e a Serra do Ororubá, produzido por José da Costa Pinto em 1813



Fonte: <https://www.wikiwand.com/pt/Pesqueira>

Os Xukurus participavam ativamente da administração local, no entanto, com os anos, foram cada vez mais sendo excluídos dessas funções e substituídos por homens brancos que governavam de acordo com seus interesses. Desse modo, os fazendeiros, amparados pela lei e regras por eles mesmos estabelecidas, foram ocupando cargos e impondo controle político em Cimbres e arredores. Isso deu início à opressão, exploração, à quase extinção da cultura desse povo com a proibição de seus ritos, bem como o uso de sua língua materna e taxados como preguiçosos, bebedores, arruaceiros, marginais, indignos da posse de suas terras (SILVA, 2008).

Em geral os índios são inclinados a 'embriaguês'; ao furto e a devassidão; a preguiça os domina; a pesca e a 'cassa' são a sua habitual 'ocupação'; tem gênio 'belicoso', e são valentes, o que prova que ainda se ressentem de sua selvageria. Eles são susceptíveis de educação e ensino [...] (CABOIM, 1870 Apud SILVA, 2008).

O trecho acima, retirado de um Ofício escrito por Francisco Caboim, o Barão de Buíque, Diretor Geral interino dos Índios da Província de Pernambuco do ano de 1870, demonstra a visão dos órgãos oficiais para com os indígenas na época. Tal discurso, aliado à negação das origens dos indígenas em função das inúmeras perseguições por eles sofridas, serviu como justificativa para a alegação da extinção da etnia, resultando na demarcação e loteamento das terras como uma maneira de resolver conflitos entre os invasores e os Xukurus. No entanto, a medida favoreceu os arrendatários que haviam tomado posse dos territórios, ocasionando a dispersão de vários moradores das antigas aldeias. Alguns, a verem suas terras ocupadas por outras pessoas, enquanto outros, foram expulsos de maneira violenta, e por vezes eram ludibriados pelos posseiros (SILVA, 2008).

Para se protegerem das diversas perseguições, os indígenas passaram a negar suas origens, passaram a ser denominados e se autodenominam como caboclos. De acordo com muitos intelectuais do período, estes caboclos ou remanescentes indígenas praticaram a mistura étnica com lusitanos e africanos, se aculturando e perdendo as características de sua cultura original (SILVA, 2008).

Devido a dois séculos ou mais de miscigenação e influência cultural alheia, os remanescentes dos Shucurú hoje em dia são, de grande parte, mestiços, e somente guardam uma vaga lembrança de sua antiga cultura, e poucas palavras da própria língua indígena, que, aliás, nenhum indivíduo fala correntemente. O vocabulário que consegui registrar é suspeito, pois contém palavras 'indubitavelmente' de origem Tupi.

Como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas 'tribus', talvez uma designação melhor para os Shucurú atual seria 'Afro-índios', pois a influência negra na sua raça e na sua cultura é forte (HOHENTHAL JR, 1952 Apud SILVA, 2008).

A existência caboclos, de acordo com os especialistas e estudiosos da época, eram desprovidos de características físicas "de índio", tal qual de uma língua própria e manifestações culturais, provém, não somente dos anos de-casamento com pessoas de outras etnias, mas pela catequização imposta por ordens religiosas presentes no local, seguidos posteriormente do impedimento de realizar seus ritos, por fazendeiros locais e autoridades. Os indígenas eram acusados de praticar "macumba", e a proibição se estendia até mesmo para o uso de ervas com fim medicinal (SILVA, 2008).

Os brancos denunciaram-lhes de catimbozeiros a polícia. Os chefes de culto, José Romão Jubêgo e Luiz Romão Nure foram intimidados a comparecer a delegacia. Eles estão vedados de praticar o "Seu" segredo, ou seja, o "Seu" Ouricuri pela polícia. Romão e Luiz conhecem bastante de ervas medicinais. Eles têm feitos inúmeras curas que tem causado admiração aos próprios médicos. 'Os civilizados' deram também

denúncias contra os dois caboclos, tendo a polícia os proibido de curatórias (Antunes, 1973, p. 41 Apud SILVA, 2008).

A perseguição aos Xukurus persistiu assim como a expulsão de suas terras. Nos jornais de meados do século XVIII é possível encontrar denúncias da destruição das lavouras dos indígenas pelo gado das fazendas vizinhas. Ainda que determinado pelo Governo Imperial, a demarcação das terras após a extinção do Aldeamento de Cimbres, essa demarcação longe de acontecer, consolidou o domínio dos fazendeiros invasores (SILVA, 2016).

A chegada da estrada de ferro a Pesqueira (antigo distrito de Cimbres) no início do século XX estimulou a expansão urbana e o plantio de frutas na Serra do Ororubá, destinadas à indústria doceira presente na cidade, assim como a derrubada de árvores para serem usadas como lenha nas fábricas, o que acarretou na destruição da vegetação originária, levando as matas do Ororubá e as caatingas altas quase ao desaparecimento. A consolidação das indústrias igualmente alterou a dinâmica dos indígenas, uma vez que os mesmos formavam grande parte dos trabalhadores das fábricas, levando-os a migrarem para área urbana se alojando em bairros periféricos (SILVA, 2008).

Durante a década de 1950, Pesqueira ostentava riqueza e progresso, contudo tal situação não abarcava a totalidade dos moradores. Existia na cidade uma profunda desigualdade social, com a existência de pessoas em situação de rua, a grande maioria indígenas, fruto da expulsão de suas terras, pelos fazendeiros. A fome e a miséria se alastravam pela cidade, a falta de alimentos na cidade decorria igualmente da expulsão dos Xukurus de seu território, pois eram eles que os produziam anteriormente na Serra do Ororubá (SILVA, 2008).

Os dados sobre óbitos durante os anos de 1940/1950 presentes nos arquivos da Prefeitura Municipal de Pesqueira revelam uma alta taxa de mortalidade infantil; diversas crianças residentes de “sítios” situados na Serra do Ororubá¹¹ faleceram nos primeiros momentos de vida em decorrência de desnutrição causada pela escassez de renda e de alimentação. Os fazendeiros os empregavam, mas pagando quantias miseráveis, padecendo assim adultos, idosos e crianças (SILVA, 2008).

Essa situação perdurou por anos, no entanto, a partir da década de 1980 isso começou a mudar: liderados pelo Cacique Xicão, como era conhecido Francisco de Assis Araújo (Imagem 02), os Xukuru começaram uma luta pela retomada de

¹¹ Lagoa, Santana, São José, Tionante e Cana Brava.

seu território. Em conjunto com outros indígenas do Nordeste, com os povos indígenas do Brasil, apoiados pelo Conselho Indigenista Missionário Regional Nordeste/CIMI-NE, participaram da Assembleia Nacional Constituinte em Brasília-DF (Imagem 03), onde reivindicaram seus direitos (BENITES,2020).

Figura 3- Cacique Xicão Xukuru

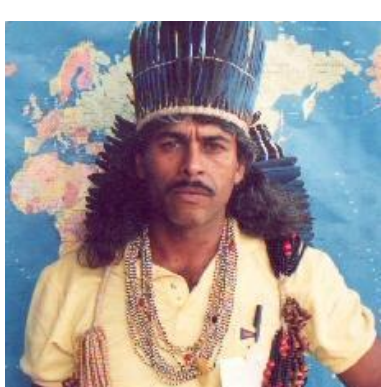


Figura 4- Xukurus em Brasília durante Assembleia Constituinte



Créditos da foto: Cimi

Fonte: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/xicao-xukuru/>

Uma vez promulgada a Constituição Brasileira de 1998 que reconhecia e fixava os direitos dos indígenas, Xicão teve um papel crucial no processo de retomada do território Xukuru iniciado em 1990, devido a sua atuação política, luta para reconquistar o território e os direitos de seu povo. Xicão foi assassinado em 1998. Mesmo após a morte de seu líder o povo Xukuru não fraquejou e em 2001 teve seu território homologado pela Funai. Contudo, devido a alguns conflitos internos houve uma separação da etnia, dividida entre Xukuru de Cimbres e Xukuru de Ororubá (Imagem 04).

Figura 5- Demarcação territórios Xukuru de Ororubá e Xukuru de Cimbres



Fonte: Google Earth, 2023

Para o povo Xukuru do Ororubá (Imagem 05) foi destinada uma área de 28 mil quilômetros quadrados, incidindo sobre os municípios de Pesqueira-PE e Poção-PE, o território delimitado comporta ainda a Vila de Cimbres e a Serra do Ororubá, e, segundo o Instituto Socioambiental (ISA) de 2023, 7.261 pessoas residem naquele território. Tem atualmente como Cacique, Marcos Luidson de Araújo, conhecido como Marquinhos, filho de Xicão, e, como Líder espiritual, o Pajé Pedro Rodrigues Bispo, “Seu Zequinha”.

Apesar de tantas adversidades, de tentativas de suprimi-los, os Xukurus resistiram e suas tradições perduram até os dias de hoje. Como exemplo, as festividades do Dia de Reis, 06 de janeiro, a Festa de Mãe Tamain¹², comemorado

¹² Mãe Tamain ou Nossa Senhora das Montanhas é padroeira de Cimbres é cultuada pelos Xukurus honrada em rituais na floresta, onde os encantados são invocados, conclamam o pai Tupã e

dia 02 de junho, a festa de São João onde ocorre a busca de lenha na mata acesa no centro da Vila de Cimbres e seguida pelo Toré. Anualmente desde 2001 ocorre também a Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá (Imagem 06), e essa plenária é considerada uma referência nacional devido à sua mobilização complexa e participativa. Ela representa um importante espaço formativo para os aldeões e visitantes, ao mesclar as dimensões material e espiritual da existência e da luta dos povos originários. Ao término da assembleia é elaborada uma carta que conduzirá as decisões políticas do povo durante todo o ano.

Figura 6- Território Xukuru do Ororubá



Figura 7- Indígenas Xukuru do Ororubá em seu território se dirigindo para assembleia



Fonte: <http://profjanainabrito.blogspot.com/2012/05/terra-indigena-xukuru.html>

Fonte: <http://profjanainabrito.blogspot.com/2012/05/terra-indigena-xukuru.html>

Vale salientar que a luta do Xukurus encabeçada por Xicão vai muito além da demarcação espacial, uma vez que o território, para os povos indígenas, como já citado anteriormente, vai muito além da dimensão material, não se limitando a ser um recurso material para produção ou exploração. Trata-se de uma condição essencial para suas vidas, um ambiente onde todas as formas de vida são sustentadas. Nela se desenvolvem as atividades econômicas, políticas, religiosas

realizam cerimônias sagradas. Sua história remonta ao século XVII quando, segundo relatos, indígenas locais descobriram na mata no meio da Serra do Ororubá uma estátua com 50 cm de altura em uma árvore, e construíram a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, que homenageia a santa padroeira, ocorreu em 1692. A imagem permanece em exibição até os dias atuais, apoiada em um pedaço de madeira que se assemelha à sua condição original. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/edicoes/137/a-fe-nas-marias-do-ororuba>

e socioculturais. Para os indígenas, o território é também um lugar de resistência, um tema que une, mobiliza e articula esses povos em defesa de seus territórios.

Desse modo, com seus territórios demarcados pelo Estado, este povo passa a deter aparatos legais que oferecem garantias no que diz respeito ao direito de usufruir de seus territórios, proteger e salvaguardar seu modo de vida e crenças, representando assim uma vitória histórica dessa etnia, que por séculos sofreu violência sistemática, exploração de mão de obra, proibição das práticas de seus ritos e costumes, vestes tradicionais, obrigados a esconder seus saberes, impedidos de falar sua língua originária e expulsos de seu lugar.

Os Xukurus representam a força que assim como muitos outros povos indígenas deste país detém e seu poder de resistir, se reinventando ao mesmo tempo que não esquece suas raízes. Por essa razão, estudar o povo Xukuru de Cimbres se torna duplamente instigante uma vez que além de experienciado, toda trajetória de luta corresponde a uma área no qual não se originam historicamente, se tomado como base os registros históricos que atribuem a este povo o aldeamento de Cimbres como originário. Contudo é importante ressaltar que há indicação de sua presença em uma área muito maior do que a delimitada, bem como a relação entre eles e o lugar diverge do entendimento da sociedade ocidentalizada.

4.2. *Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema: Povo Xukuru de Cimbres*

O território da etnia Xukuru de Cimbres consiste em uma área de 1666km² que abrange os municípios de Pesqueira, Venturosa, Alagoinha e Pedra, todos em solo pernambucano. De acordo com o Censo da Fundação de Nacional de Saúde (Funasa), contém uma população de 12.006 mil pessoas, tem como Cacique Francisco de Assis Cabral conhecido como Ciba, e seu Pajé é José Ferreira Leite, chamado por todos de “Seu” Zé Ferreira.

A Aldeia existente no lugar é denominada de Mãe Maria, e, além de moradias (Imagem 07), conta também com a Escola Indígena Maria do Carmo Rodrigues Leite (Imagem 08) voltada para educação das crianças da etnia, com o intuito de perpetuar sua história e costume para as futuras gerações. O território é banhado

pelo Rio Ipanema e abarca também a Serra do Jucá¹³, lugar onde são realizados ritos em datas diversas, como por exemplo dia 19 de abril quando as lideranças se juntam e organizam um grupo de pessoas da etnia e visitantes para conhecer a Serra do Jucá e finalizam com um Toré aos pés do frondoso Jucá.

Figura 8- Casas dos indígenas no território Xukuru de Cimbres



Foto: Jairo Gomes, 2022

Figura 9- Corpo docente e funcionários em frente à Escola Indígena Maria do Carmo Rodrigues Leite



Acervo autora, 2022

Assim como no Xukuru de Ororubá, o povo de Cimbres comemora o dia de Mãe Tamain (Imagem 09) e celebram o dia de São João, quando mulheres e homens de todas as idades (Imagem 10) seguem para a mata ao som de uma banda de pífano e maracas para buscar lenha (Imagem 11) e depois fazer uma grande fogueira acesa em área aberta situada em frente a escola e seguida pelo Toré (Imagem 12).

¹³ Oficialmente denominada como Serra do Pitó, mas devido uma grande árvore da espécie Jucá presente no local, sagrada na cosmologia Xukuru, os mesmos a denominam como Serra do Jucá, sendo este nome que será utilizado neste documento.

Figura 10 - Mulher e homem segurando estandarte com a imagem de Nossa Senhora das Montanhas



Foto: Jairo Gomes, 2019

Figura 11 - Criança participando da busca da lenha no dia de São João



Fonte: Instagram Xukuru de Cimbres

Figura 12 - Indígenas da etnia Xukuru de Ororubá na busca da lenha



Foto: Jairo Gomes, 2019

Figura 13 - Pajé e gaitero durante o Toré ao redor da fogueira de São João



Fonte: Instagram Xukuru de Cimbres

Além dos momentos de festejos citados acima, com o intuito de perpetuar os costumes da etnia e reavivar a união dos indígenas entre si e com seus encantados residentes no seu território, é celebrado mensalmente, um Toré, no segundo sábado de cada mês. Para os Xukurus, o Toré significa um elemento essencial em seu sistema cosmológico. Depois da saída dos não-indígenas de seu território, os

Xukurus instalaram terreiros sagrados para as performances do Toré (NEVES, FIALHO, 2018).

Esses Terreiros simbolizam clareiras existentes na mata, e em seu centro encontra-se o Peji (Imagem 13), um tipo de cabana de orações, onde são depositadas painéis de barro com jurema, velas acesas e flores, confeccionados com materiais da própria mata ao redor, como a madeira, palhas de coco e barro. O Peji precisa passar periodicamente por manutenção e quando se mostra muito desgastado, precisa ser refeito.

O ritual consiste em uma espécie de dança organizada em fila indiana, com os puxadores à frente conduzindo os demais pelo terreiro enquanto puxam os pontos cantados. O ritmo cadenciado é marcado pelo forte pisar descalço no solo, e é reforçado pelo toque do Jupago, instrumento de madeira em formato de cajado, feito do tronco de uma árvore, e conta também com a maracas, confeccionadas com cabaças e adornadas com desenhos, penas e sementes, e, por fim, pela gaita feita a partir de um cano PVC. Diferente dos demais tocadores de instrumentos, que percorrem todo o terreiro, o gaiteiro permanece parado próximo ao Peji e ao lado do Pajé.

Quanto às vestimentas, em celebrações mais grandiosas, se vestem com o Tacó (Imagem 14), traje semelhante a uma saia feita de palha, e com a barretina, espécie de chapéu feito de palha de coco, sempre presente em todos os rituais, assim como os colares, pulseiras, adereços de cabelo e brincos feitos de sementes e penas. Alguns homens também utilizam cocares de penas. Nos corpos, por vezes são feitas pinturas geométricas cuja tinta é extraída da folha de Jenipapo, que, dependendo do tempo de infusão, pode ficar por dias na pele, e da pedra de tauá¹⁴, que produz um corante vermelho.

A pintura corporal indígena é uma das maneiras mais simbólicas e ancestrais de expressão das comunidades autóctones. Ela desempenha um papel essencial na identificação e vivência de momentos e rituais culturais, além de ser uma forma

¹⁴ A pedra de tauá trata-se de um mineral de tonalidade vermelha devido à presença de óxidos de ferro, do qual se extrai um pigmento de cor ocre, sua nomenclatura tem sua origem etimológica, derivada do Tupi *ta'gwa*, dependendo da região pode ser conhecido como toá e taguá. O material extraído do solo é frequentemente usado como corante por etnias indígenas, utilizados em objetos cerâmicos e pinturas corporais no caso do povo Xukuru (CHAVES, 2005).

de resistência e luta dos povos, adotada para celebrar, dançar e, especialmente, para expressar suas batalhas. Segundo Bicalho (2018) "A pintura corporal, para a maioria dos povos indígenas que a praticam no Brasil, simboliza uma segunda pele social e cultural carregada de sentidos e significados distintos e diversos, variando de etnia para etnia" (MOURA, 2020).

Figura 14 - Peji ao centro da clareira, território Xukuru de Cimbres



Acervo autora, 2023

Figura 15 - Indígenas da etnia Xukuru de Cimbres fardados com Tacó durante Toré



Fonte: Instagram Povo Xukuru de Cimbres

O Toré revela-se como um fenômeno cultural de suma importância, cujo valor transcende o âmbito sociocultural das comunidades indígenas. Por meio de suas práticas rituais, o Toré desempenha um papel fundamental na preservação da diversidade cultural, promovendo a valorização e o respeito às tradições ancestrais. Além disso, fornece uma percepção sobre a cosmovisão, os sistemas de crenças e a organização social das comunidades indígenas. Através dele, é possível compreender a conexão profunda entre os indivíduos, a natureza e o sagrado, bem como o papel desempenhado por essa manifestação cultural na luta pelos direitos e pela afirmação identitária das comunidades indígenas.

Reconhecer e valorizar a importância do Toré implica em respeitar a diversidade cultural e o legado ancestral que ele carrega consigo. Ao promover a preservação e o fortalecimento do Toré, contribuímos para a valorização das culturas indígenas, para a promoção da justiça social e para o enriquecimento da nossa própria compreensão sobre a complexidade e a riqueza das diferentes formas de expressão humana. O Toré nos convida a mergulhar em um universo de

tradições, saberes e rituais, que são essenciais para a construção de uma sociedade mais inclusiva, respeitosa e conectada com suas raízes culturais. E posto isso que o Toré é o ritual escolhido, para experiência de trabalho de campo junto à etnia.

5. *PEÇO A FORÇA DOS ENCANTADOS PARA PODER* *TRABALHAR*: Experiência de imersão

A pesquisa de campo de abordagem fenomenológica por observação, foi realizada junto à comunidade indígena Xukuru de Cimbres para compreender e tornar possível descrever as experiências vividas durante as práticas do Toré. A observação direta foi conduzida de forma não intrusiva, registrando-se detalhadamente os comportamentos, gestos e expressões dos participantes durante as cerimônias do Toré.

Foram realizadas duas visitas de campo ao lugar, e ambas ocorreram em dias, momentos e lugares distintos. A primeira experiência consistiu em uma visita a um dos Torés que ocorre mensalmente na Aldeia Mãe Maria, desse modo com um caráter mais corriqueiro, ocorrida no dia 13 de novembro de 2021. A segunda, aconteceu na anual caminhada a Serra do Jucá no dia 19 de abril de 2022.

Devida a escolha metodológica, optou-se pelo registro em formato de diário, numa narração em primeira pessoa, das duas visitas realizadas, tornando-se assim, não apenas um instrumento de documentação, mas também um espaço para expressar as experiências vivenciadas de maneira mais pessoal. Foram registrados não apenas os eventos e observações objetivas, mas também impressões próprias, sentimentos e reflexões durante as visitas.

5.1. *Pai Tupã tá me chamando, para a aldeia sagrada eu vou:* Toré na aldeia Mãe Maria

Saímos de Pesqueira por volta das 15 horas da tarde, em direção a Aldeia Mãe Maria, situada no Território Xukuru de Cimbres a fim de acompanhar o ritual do Toré, celebrado pelos indígenas da etnia no segundo sábado de cada mês. Partindo de carro, estava acompanhada de duas lideranças da etnia e mais dois

jovens, um rapaz e uma moça, filhos dos respectivos líderes. Pegamos a BR-232 sentido Recife - Arcoverde. No percurso, vislumbrava o quadro da caatinga, um cenário cinzento que abraçava a amplidão, as serras, altivas, pontuaram o horizonte enquanto no céu azul, nuvens brancas esmaecem lentamente e a tela celeste se transformava e nuvens carregadas que emergiram dominantes, anunciando com graciosidade a chuva que explicava à tarde abafada.

Entre quinze e vinte minutos depois, adentramos o Território Xukuru de Cimbres, anunciado pela entrada à esquerda, à margem da estrada, por uma porteira azul-marinho, já aberta. Passamos por ela e seguimos em direção ao interior do território. O caminho era tortuoso, por onde passávamos o carro deixava um rastro de poeira para trás, a Serra do Jucá (Imagem 16), cada vez mais próxima às poucas árvores cujo verde ainda remanesce e na folhagem se destacava em meio ao cinza da vegetação da caatinga seca. À medida que avançávamos, as primeiras casas surgiam e com elas os habitantes da aldeia se faziam notar com gestos de mão, acenos de cabeça ou um grito. Cumprimentávamos as pessoas na estrada, ao passar. Pelo caminho também cruzamos com alguns animais, criados pelos moradores, cachorros, gatos, burros e algumas poucas cabeças de gado.

Quanto mais adentrávamos o território, a vegetação ficava mais densa, e não demorou muito para chegarmos ao local que serviria de estacionamento para o carro, uma vez que teríamos que caminhar até chegar ao Terreiro onde aconteceria o Toré. Ao descer do carro, vi um curso d'água ao fundo, me foi dito que se tratava do Rio Ipanema (Imagem 17), que banha o território. Então, guiada pela moça que me acompanhava, desci um barranco em direção ao curso d'água para que pudesse observar de perto. O caminho nos levava a um paredão, construído pelos próprios indígenas, sua correnteza parecia adormecida com um volume tímido, de acordo com a estação do ano, mas no inverno, quando as chuvas são bem-vindas, o rio se expande, formando quedas d'água.

Figura 16 - Serra do Jucá



Acervo autora, 2021

Figura 17 - Rio Ipanema



Acervo autora, 2021

Logo depois de alguns registros fotográficos, retornamos ao carro, pegamos as bolsas e nos encaminhamos em direção a terreiro, e as árvores, neste ponto, iam ficando mais altas e se fechavam cada vez mais à medida que andávamos, o que amplificava a sensação de abafado. Em pouco tempo de caminhada demos de cara com uma Jurema, árvore sagrada na cosmologia Xukuru, dois dos homens que me acompanhavam, o rapaz mais jovem e uma das lideranças, saem do estreito caminho de terra que percorremos em direção à clareira e se direcionam a ela. Parei, então, para esperá-los e observar o que faziam. Depois de vê-los realizar rápidas preces ao tronco da árvore, continuamos a caminhada. Aos poucos fui escutando vozes de pessoas conversando cada vez mais, se sobrepondo ao barulho dos chocalhos badalando no pescoço dos animais e ao canto dos pássaros na mata, indicando que estávamos perto do terreiro. Minutos depois, a mata se abriu e percebi que chegamos.

Para adentrar o terreiro era preciso passar por um cercado construído para impedir a entrada dos animais de grande porte, e por isso o acesso acontecia através de uma cerca disposta em formato de zig-zag (Imagem 18), executada em arame farpado e toras de madeira. Na entrada, observei uma área reservada para um pequeno comércio de guloseimas consumidas por adultos e crianças, chamada pelas pessoas do lugar, de barraca (Imagem 19). Consiste em um ambiente retangular delimitado por vários gravetos dispostos um ao lado do outro, e, no interior, algumas mesas comportam vasilhas com os alimentos, uma senhora

sentada em uma cadeira faz o atendimento, na parte posterior algumas caixas térmicas abrigam picolés de saquinho – os dudus – e garrafas de água. Por cima delas, apoiada na cerca, uma lona azul serve de coberta, função que também exercem os dois Juás localizados nas extremidades da barraca.

Figura 18 - Cerca instalada na entrada do Terreiro



Acervo autora, 2021

Figura 19 - Barraca de guloseimas



Acervo autora, 2021

Apenas depois de ultrapassada a barraca, é possível compreender a totalidade do Terreiro, que corresponde a uma clareira aberta na mata, com algumas árvores remanescentes em determinados pontos, e, desse modo, a luminosidade invade o espaço que parecia reluzir, talvez em consequência da menor incidência solar no restante do percurso feito até então. A abertura era ladeada por inúmeras árvores de espécies diversas. Em alguns pontos, bancos improvisados com tronco de madeira foram instalados para servir de apoio aos visitantes e aos próprios integrantes da aldeia e no centro encontrava-se o Peji (Imagem 20).

Figura 20 - Terreiro Xukuru de Cimbres, ao centro Peji



Acervo autora, 2021

Figura 21- Croqui esquemático do Terreiro



- 1 - TERREIRO
- 2 - PEJI
- 3 - ESTRADA
- 4 - BARRACA
- 5 - RIO IPANEMA

Elaborado pela autora, 2021

E assim me encaminhei de volta para a clareira. No caminho percebi alguns homens abaixados e outros de pé, próximos a algumas pedras e árvores dentro do cercado que delimita o terreiro, porém afastados do espaço aberto e das demais pessoas. Cheguei mais perto para tentar entender o que faziam, percebi que três deles já eram meus conhecidos, e que se tratava dos homens que me acompanhavam, acompanhados de mais alguns que eu não conhecia. Perguntei se podia fotografá-los, concordaram e, nesse momento, me convidaram para chegar mais perto: um dos homens fez um sinal com a mão indicando que eu desse a volta mostrando onde deveria me posicionar.

Ao chegar do outro lado, consegui então distinguir com clareza o que eles faziam: eram os preparativos para o Toré. Vi algumas velas acesas dispostas no chão, tratava-se dos pontos, acendidos para os encantados. Os homens que me acompanhavam agora já se encontravam sem camisa e de pés descalços, colocavam as barretinas na cabeça e os cordões em volta do pescoço, outros

cruzados no peito, enquanto isso o rapaz mais jovem agachado em uma pedra preparava o cachimbo (Imagem 22). Assim que o acendeu, o aroma preencheu o local, não consegui identificar que ervas estavam ali misturadas, contudo o cheiro se assemelhava muito a incensos, e já havia sentido o cheiro do cachimbo em outras ocasiões. Nesse momento fechei os olhos e inalei profundamente. Depois desse momento, tive o desejo de retirar as sandálias que calçava e ao colocar os pés descalços na terra, senti o chão morno, talvez em função da tarde abafada.

Nesse momento um dos homens me estendeu a mão e nela trazia uma bala de mel, me disse para olhar em volta, escolher um local e deixar o doce em oferta aos caboclinhos da mata. Mais uma vez, obedeci às instruções que me foram dadas, peguei o confeito, desembalei, coloquei a embalagem no bolso, olhei em volta e me direcionei a uma árvore que me chamou atenção e deposei o doce no chão próximo ao seu tronco, em seguida voltei ao local onde estava antes. Reparei que o rapaz que antes preparava o cachimbo agora se encontrava de pé com o mesmo na boca, de forma invertida, de modo que a parte em que são colocadas as ervas estavam dentro de sua boca e a fumaça saia pelo cabo (Imagem 23), fumaça esta que o mesmo soprava pelo local e em volta dos companheiros, fazendo o que simbolizava a limpeza de todos, antes da cerimônia. Depois disso todos se levantaram e se direcionam de volta a clareira em direção ao Peji.

Figura 22 - Preparativos para o Toré



Acervo autora, 2021

Figura 23- Ritual de limpeza antes do Toré

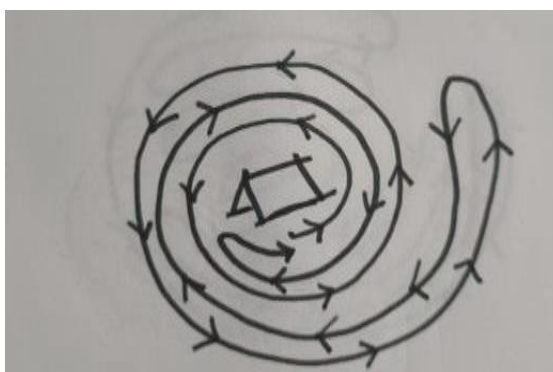


Acervo autora, 2021

Eu os acompanhei, constando que a quantidade de pessoas no terreiro havia aumentado e um número maior se concentrava em volta do Peji, dentre eles o Cacique e outras Eu os acompanhei, constatando que a quantidade de pessoas no terreiro havia aumentado e um número maior se concentrava em volta do Peji, dentre eles o Cacique e outras lideranças da aldeia. Conclui então que o Toré iria começar a qualquer momento. Por isso, procurei um lugar para me acomodar, os bancos já estavam todos ocupados, resolvi escolher um local próximo à entrada e me sentei ali mesmo, no chão. Notei que uma cadeira havia sido posta ao lado do Peji e logo vi uma senhora, com uma certa dificuldade de locomoção sendo acompanhada por um rapaz mais jovem, ele a acomodou e se afastou. Descobri depois que se tratava da esposa do Pajé, que se encontrava em pé ao lado dela.

Passados alguns minutos, o ritual se iniciou, anunciado pelo som da gaita, e uma melodia doce ecoou pelo lugar; as conversas paralelas que antes tomavam conta do Terreiro foram cessando e seguindo o som da gaita que foi ditando um ritmo, as pessoas foram se organizando em fila, suavemente, com as mãos para trás, cabeças inclinadas para baixo, e, com os pés direitos, foram criando uma batida sincronizada, ampliada pelo Jupago. O chiado das maracas aos poucos também vai sendo acrescentado, mais e mais pessoas vão se juntando à fila que cresce em movimento de espiral (Figura 23) e iam se afastando do Peji e percorrendo o Terreiro (Imagem 24).

Figura 24 - Esquema de movimento de espiral executado



Elaborado pela autora, 2021

Figura 25 - Momento inicial do Toré



Acervo autora, 2021

Figura 26 - Momento inicial do Toré em volta do Peji



Acervo autora, 2021

Poucos minutos após o início, uma senhora começou a agir de modo diferente dos demais, rodopiando, colocando a mão na testa e passando a dar alguns gritos. Outras pessoas também notaram isso, e então, uma das lideranças espirituais saiu de sua posição próximo ao Peji, se dirigiu a ela e retirou-a do meio dos outros, levando-a a um local um pouco mais afastado. O homem então fez alguns movimentos com a mão em volta dela, falou algumas palavras, inaudíveis, devido à distância a que me encontrava, e pouco tempo depois os dois se reaproximam dos demais, a mulher com um semblante diferente e o homem com um sorriso, os dois de mãos dadas. Ele a colocou na posição em que se encontrava antes, no círculo, deu uma leve tapinha em suas costas, soltou sua mão e se retornou ao Peji.

Um tempo depois, o ponto inicial se encerrou, a fila se formou novamente, a mesma liderança que proferia as saudações encabeçou o novo momento do Toré, tocando a maraca e puxando os pontos. Ao seu lado, outro homem também com uma maraca e na cabeça um cocar, os dois juntos encabeçaram a fila e mais uma vez percorreram o terreiro (Imagem 27 e 28), desta vez, em movimentos mais ziguezagueados (Figura 29 e 30).

Puxador: Tava na mata eu tava trabalhando

Todos: Tava na mata eu tava trabalhando

Puxador: Seu Pena Branca passou me chamando

Todos: Seu Pena Branca passou me chamando

(Repete tudo 2x)

Puxador: Vamo, vamo minha gente

Todos: Que uma noite não é nada! (Repete 2x)

Puxador: Oi, quem chegou foi Xukuru

Todos: No romper da madrugada (Repete 2x)

Puxador: Oi, vamo vê se nós acaba.

Todos: Com resto da empeleitada (Repete 2x)

(Repete tudo 1x)

Puxador: Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema

Todos: Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema

Puxador: Ele vem, mas ele é

Todos: É o rei da Jurema (repete 2x)

Puxador: Vim falar de Xukuru

Todos: De Cimbres eu sou da gema (repete 2x)

Puxador: Vou juntar os curumins

Todos: Lá pra o Rio Ipanema

Puxador: Peço licença ao Pajé

Todos: Ao Cacique e a *sacarema*¹⁵

Puxador: Peço ajuda aos *koiodé*¹⁶

¹⁵ Sacarema, significa em brobo, língua materna Xukuru, “mulher”

¹⁶ Koiodé, significa em brobo, língua materna Xukuru, “Parente falecido”

Todos: Ao Cacique e a *sacarema*

Puxador: Mas quem segura o nosso povo

Todos: É Tupã e Tamain

Puxador: Quem da fé a esse povo

Todos: É Tupã e Tamain (repete 1x)

(repete tudo 2x)

Puxador: Nossa Senhora das Montanhas

Todos: É uma santa de valor

Puxador: E quem achou ela nas matas

Todos: Foi o índio caçador

(Repete 1x)

Puxador: Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

Todos: Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

(Repete 2x)

Figura 27 - Xukurus em fila percorrendo o terreiro



Figura 28 - Lideranças lado a lado puxando a fila do Toré



Figura 29 - Esquema dos movimentos em ziguezague executados



Acervo autora, 2021

Figura 30 - Pessoas percorrendo o terreiro com movimentos em ziguezague



Acervo autora, 2021

Em determinados momentos mesmo com a tarde abafada, o vento corria pelo terreiro, a poeira levantava e os rodopios das folhas caídas das árvores pelo lugar faziam parecer que a natureza ao redor se juntava aos Xukurus no Toré, pois pareciam dançar em torno da clareira e das pessoas, até alguns cachorros que ali se encontravam igualmente acompanhavam a fila, em uma bonita comunhão entre ser humano em natureza. Enquanto isso todos cantavam:

Puxador: Oh, pisa no mole!

Todos: Oh, pisa no duro!

Puxador e os demais: O cabocô é pequeno e a pisada é segura
(Repete 2x)

Puxador: Ô pula cabocô!

Todos: Ô na samambaia, ô pula cabocô não me atrapalha

(Repete tudo 2x)

Puxador: Oi pisa no massapê escorrega

Todos: Quem não sabe andar leva queda (Repete 2x)

Puxador: Oi! Zum zum zum

Todos: Leva queda (Repete 4x)

(Repete tudo 2x)

Puxador: Vamo pisar e acabar o catimbó

Todos: Amarrar os inimigos na pontinha do cipó

(Repete tudo 4x)

E assim o Toré continuou tarde adentro, e, assim como à senhora no início da cerimônia mais três outras mulheres passaram por algo parecido, uma de idade mais avançada passou a girar e gritar exatamente como a primeira, enquanto as outras duas, bem mais jovens, sentiram algo parecido com um princípio de desmaio ou alteração de pressão, pelo que consegui ouvir se seus relatos. Uma delas foi acolhida pelo Pajé que ofereceu a mesma alfazema que havia me oferecido mais cedo; a garota passou na testa e na nuca e inalou por um tempo o perfume. Depois o Pajé (Imagem 31) perguntou se a mesma se sentia melhor e ela indicou que sim, com um aceno de cabeça, e retornou para o local em que estava antes. Ela não estava na fila dançando com os demais, mas apenas assistindo. Já a outra jovem que participava junto aos demais, teve que ser auxiliada para fora da fila, pois mal conseguia andar. Então o mesmo homem que havia ajudado a primeira senhora, se aproximou dela agindo de modo semelhante à anterior e pouco tempo depois a garota voltou para junto dos demais com um aspecto mais saudável.

Figura 31 - Pajé logo após auxiliar moça, Peji ao fundo



Acervo autora, 2021

Mesmo com o sol já posto, os movimentos pelo terreiro continuaram, assim como os pontos cantados, contudo, assim como no princípio do Toré, os puxadores foram se reunindo em volta do Peji e assim que todos estavam ao redor do altar, as maracas cessaram. No entanto, diferente do começo do ritual, esse momento foi dedicado ao repasse de alguns informes sobre assuntos referentes aos próprios Xukurus, como o começo das matrículas na escola da Aldeia, dentre outros de caráter semelhante (Imagem 32). O lugar foi se tornando mais escuro (Imagem 33) e uma vez finalizados os avisos, todos se encaminharam para a finalização do Toré e foi neste momento quando não havia quase nenhuma luz do sol no Terreiro que a chuva que havia ameaçado o céu o dia inteiro finalmente caiu, proporcionando uma das experiências mais incríveis que já tinha presenciado até então.

Figura 32 - Reunião para informes



Acervo autora, 2021

Figura 33 - Sol se pondo atrás da Serra do Jucá



Acervo autora, 2021

A água e o vento chegaram intensos, os pingos grossos machucavam ao encontrar a pele, uma ventania gelada, quase não havia mais luz do sol, toda a paisagem e atmosfera do lugar tinham se modificado. As pessoas que antes assistiam espalhadas ao redor da clareira, agora se concentravam embaixo de uma árvore, o Juá que previamente abrigava a barraca de guloseimas, alguns chegaram a ir embora, porém os que participavam do Toré se mantinham firmes no lugar. Juntei-me às pessoas que se refugiavam embaixo das árvores próximas à barraca, numa tentativa de preservar as anotações que havia feito nos papéis que carregava comigo e continuar observando o encerramento do ritual.

E assim como durante todo o ritual, os Xukurus percorreram o terreiro em fila, balançando as maracas, em batendo os pés no mesmo ritmo cadenciado, enquanto cantavam:

Eu vou, eu vou

Eu já vou embora

Eu moro na mata

Mais Nossa Senhora (Repete 3x)

Por fim, após andarem pela clareia e repetirem algumas vezes o ponto supracitado, mais uma vez os mesmos se reuniram em volta do Peji e assim como no início da cerimônia fizeram saudações:

Puxador: - Viva nosso pai Tupã!

Todos: - Viva!
Puxador: - Viva nossa mãe Tamain!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva a natureza sagrada!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva aos encantos de luz!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva ao Cacique!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva ao Pajé!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva a todos os presentes!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva a todos os ausentes!
Todos: - Viva!
Puxador: - Viva o povo Xukuru de Cimbres!
Todos: - Viva!

Assim que as saudações se encerram, as maracas foram giradas. Nesse momento, o vento soprou com a maior intensidade que havia soprado até então, folhas e pequenos galhos voavam pelo terreiro. Olhei para as pessoas reunidas em volta do Peji e aquela ventania forte da qual eu tentava me proteger parecia envolvê-las, os galhos e folhas girando em torno delas. A mata parecia dançar à sua volta, a luz que emanava das velas acesas no Peji se destacava cada vez mais na clareira, a cada minuto mais escura e, pôr fim, a chuva completava aquela união de elementos, numa linda interação entre seres humanos e natureza.

Dessa forma terminou o ritual, as pessoas depressa foram deixando o Terreiro. Contudo ainda demorei mais um tempo ali, pois as lideranças que me acompanhavam continuaram no lugar fazendo mais alguns rituais. Por isso fomos os últimos a sair, e quando deixamos o local não havia mais nenhuma luz no céu, adentramos a mata num verdadeiro breu. Fui seguindo meus guias em total confiança, minhas anotações não existiam mais, a água havia lavado toda a tinta do papel, minha roupa e cabelo ensopados, tremia de frio, com os pés descalços

percorria o caminho sem distinguir se aquilo molhado que eu pisava era lama ou não.

No entanto, logo encontramos o carro e pegamos o caminho de volta, fazendo uma parada antes de seguir para Pesqueira, pois um dos homens mais velhos que me acompanhava não voltaria conosco e permaneceria na Aldeia. Ao chegarmos à casa daquele senhor, fiquei sabendo que “seu barraco”, assim chamado por ele, foi o primeiro a ser erguido e, todo orgulhoso, ele pediu para que lhe fizesse uma foto dele na frente do seu barraco (Imagem 34).

Figura 34 - Indígena Xukuru de Cimbres, conhecido como "Menininho", em frente à sua casa a primeira construída na aldeia



Acervo autora, 2021

As nuvens carregadas, aos poucos, deixavam o céu e a lua timidamente já se mostrava, revelando a imponente sombra da Serra do Jucá no horizonte. Os homens conversando brevemente, as despedidas foram feitas, e adentramos mais uma vez o carro e seguimos para Pesqueira e desse modo termina minha visita ao Toré Xukuru de Cimbres.

5.2. *Quem não sabe andar leva queda: Caminhada na Serra do Jucá*

Os preparativos para a caminhada tiveram início cedo pela manhã, ainda na cidade de Pesqueira, antes mesmo do sol raiar. Havia uma indicação para o uso de vestimentas apropriadas para a prática de exercícios, com tênis, roupas flexíveis e longas a fim de proteger dos mosquitos, carrapatos e possíveis ferimentos que poderia ser causado por espinhos, ou irritações em contato com arbustos, como urtigas¹⁷ comuns no local.

Com café da manhã tomado, lanches embalados, garrafas devidamente enchidas com água, todos se dirigiram ao carro, no entanto antes de seguir para a Aldeia Mãe Maria, uma rápida parada foi feita para pegar um passageiro, o mesmo senhor que havia nos acompanhados na visita anterior, “Menininho”. Só então a viagem teve início, quando o sol timidamente despontava no horizonte, disputando seu lugar junto às nuvens.

Ainda no caminho comecei a perceber algumas diferenças desde a última vez que havia feito aquele percurso: agora o verde se destacava, diferente do que havia visto em setembro, a paisagem moldada pelas chuvas de abril substituindo a vegetação cinzenta de outrora. Essas chuvas se mostravam presentes não apenas na folhagem, mas marcavam o céu com nuvens carregadas que a cada minuto dominavam mais o horizonte.

O caminho percorrido aldeia adentro foi o mesmo da visita anterior, as mesmas paradas para abrir as porteiras, as pessoas cumprimentando no caminho, os animais cruzando a estrada de terra, o carro ficou estacionado no mesmo local da vez anterior. E de modo semelhante me dirigi ao Rio Ipanema, mas dessa vez instigada pelo som de uma forte queda d’água (Imagem 35), inexistente na visita anterior. Foi assim que a paisagem e o Rio se apresentavam de forma distinta. Havia um claro aumento no nível do leito, bem como a coloração da água agora apresentava um tom marrom semelhante ao barro, possivelmente em decorrência da movimentação das águas derivada das recentes chuvas (Imagem 36).

¹⁷ As urtigas são plantas perenes da família *Urticaceae*, conhecidas por suas folhas serrilhadas e pelos tricomas urticantes que liberam substâncias irritantes ao contato com a pele. Essas substâncias causam sensação de queimação e coceira intensa.

Figura 35 - Queda d'água formada pelo aumento do nível do rio



Acervo autora, 2022

Figura 36 - Água do Rio Ipanema com coloração marrom



Acervo autora, 2022

Logo após fazer alguns registros nos dirigimos à clareira igualmente já conhecida. A caminhada foi curta e rápida. Ao chegar à clareira tudo se assemelhava à derradeira vez que havia estado ali, a entrada em zig-zag, a barraca de comidas, o Peji ao centro. No entanto, assim como todos os outros elementos da paisagem observados até então, a chuva havia impresso sua marca no Terreiro, que se encontrava coberto em alguns pontos por uma camada de verde (Imagem 37). Existia outra diferença que de imediato me chamou atenção, uma pequena mesa de madeira coberta com uma toalha branca rendada e no centro da mesa alguma coisa escondida por um pano que se encontrava abaixo de um Juazeiro.

Lá já se encontravam algumas poucas pessoas e enquanto esperávamos os demais, os preparativos para a trilha continuaram com a aplicação de protetor solar e repelente nas partes expostas do corpo. Nesse momento me foi entregue um brinco, composto por algumas sementes vermelhas e na ponta uma pena de Guiné para ser utilizada durante o percurso. E assim como na visita anterior recebi perfume de alfazema para colocar no corpo, e seguindo as instruções da última vez, coloquei o líquido na mão, passei na nuca, em seguida juntei as duas mãos no rosto em forma de concha e inalei profundamente o perfume. Notei que enquanto minhas roupas e as de algumas outras pessoas eram longas, alguns dos homens, principalmente os mais velhos, vestiam shorts e, no decorrer do tempo iam tirando as blusas, colocando os colares e fazendo pinturas com pigmento vermelho

extraído da pedra tauá nas peles uns dos outros, dando continuidade aos preparativos enquanto mais pessoas iam chegando (Imagem 38).

Figura 37 - Terreiro com camada verde



Acervo autora, 2022

Figura 38 - Homem fazendo pintura no rosto de jovem rapaz



Acervo autora, 2022

Finalizada a preparação física teve início a preparação espiritual: concentrados em torno do Peji, foi o cachimbo, o primeiro a ser cuidado; ervas iam sendo retiradas da bolsa com zelo e, ao serem acesas, o aroma se espalhou – alecrim, camomila e outras ervas. Era um cheiro familiar, um cheiro que aquece e conforta. Ao me aproximar do Peji constatei que em seu interior inúmeras velas já estavam acesas, e ali estava a mesma imagem de Nossa Senhora da Montanhas e frascos com alfazema e ervas, tudo semelhante à última vez havia estado ali.

No decorrer do ritual, mais pessoas se aproximavam do Peji acendendo velas e trazendo suas preces. Um senhor se agachou ao lado do Peji e acendeu seu cachimbo, logo outro homem se juntou ao primeiro, mas se voltou para dentro do altar enquanto o outro se manteve na posição original; uma terceira pessoa se juntou aos demais, de pé e com a mão esquerda colocada sobre o Peji. Assim permaneceram durante alguns minutos, como um quadro vivo (Imagem 39). O último a chegar se tornou o primeiro a sair e, um a um, os demais foram se retirando, deixando apenas o homem com seu cachimbo, que permaneceu ali.

Após o momento da cerimônia ao redor do Peji, algumas pessoas se juntaram em círculo, com suas maracas em mãos girando-as num movimento constante e lento, mas forte o suficiente para fazer o som ecoar por todo o lugar (Imagem 40).

Em consonância com o som emitido pelos instrumentos, começaram a ressoar um ponto, um canto em uníssono entoado por todos. Em conjunto, os sons e as vozes preencheram o ar, criando uma atmosfera quase palpável no lugar e retumbavam pela mata ao redor, que neste momento parecia se manter em silêncio para ouvir o que ali se passava:

Cabocô bom Rei da Jurema

Cabocô bom Rei Juremá

Peço a força aos Encantados

Para poder trabalhar

Reina reina hoa

Reina reina hoa

Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

(Repete tudo 1x)

Figura 39 - Homens ao lado do Peji



Acervo autora, 2022

Figura 40 - Grupo reunido ao redor do Peji



Acervo autora, 2022

Uma vez terminado o rito em volta do Peji, todos se direcionaram à mesa anteriormente citada que só então percebo se tratar de um altar improvisado. Duas das lideranças começaram a preparar uma segunda cerimônia, um deles tirou o pano que cobria o objeto no centro da mesa que consistia na imagem de um santo

católico que eu desconhecia; me virei para uma mulher ao meu lado e perguntei de quem seria aquela imagem e ela me informou que tratava de Santo Expedito.

Uma das maracas utilizadas no ritual em volta do Peji agora repousava junto à imagem, e nesse momento a outra liderança se aproximou e colocou a mão direita em cima da mesa, fechou os olhos, sem dizer nada em quietude acesa e, enquanto este se manteve calado e imóvel, o outro homem acendeu uma vela no chão junto ao tronco do Juazeiro (Imagem 41); depois o homem que permaneceu na mesma posição em pé ao lado da mesa ainda com olhos e fechados disse ao outro homem que preparava o altar junto a ele que colhesse algumas flores para colocar junto a imagem. Imediatamente ele se dirigiu as árvores ao redor para retirar galhos de espécies diversas e coloca-los sobre o altar, e então pegou a sua maraca que estava ao lado da imagem enquanto o grupo em volta já havia se organizado em formato de meia lua, não no círculo conhecido dos rituais anteriores, voltando sua direção e atenção para a mesa. As maracas começaram a ser tocadas, (Imagem 42) um ponto foi entoado, uma letra que falava sobre caminhos a percorrer. Senti que aquele momento era o último antes do início da caminhada.

Figura 41 - Homem de olhos fechados com mão sob altar Figura 42 - Liderança puxando ponto sob altar



Acervo autora, 2022



Acervo autora, 2022

É do rei malunguinho, é do rei do malunguinho
Vai levando os contrários e abrindo os caminhos
(Repete tudo 2x)

Finalizado o ponto pela liderança que encabeçavam a cerimônia, começou a rezar um Pai Nosso seguido de uma Ave Maria acompanhado por todos, e então o mesmo homem iniciou uma conversa explicando o motivo do altar dedicado a Santo Expedito, devido o dia 19 de abril ser atribuído ao santo. A conversa seguiu com ênfase no caráter sagrado daquele momento que se tratava não de uma trilha, mas de “uma caminhada de fé”, uma caminhada pelo território sagrado Serra acima até o frondoso Jucá.

Concluído este momento, deu-se início à caminhada em direção à Serra do Jucá, o caminho nos guiou ao Rio Ipanema e levei um tempo para perceber que deveríamos atravessá-lo. Ao redor, as pessoas retiravam sapatos e meias e imitei pronta para seguir. A água fluía forte pelo paredão que seria usado como ponte

para chegar ao outro lado (Imagem 43), formou-se uma grande fila e a fim de auxiliar na passagem as pessoas foram dando as mãos uns aos outros.

A água era gélida e as pedras escorregadias, algumas pontudas, ferindo os pés ao pisar. Um momento tenso de atenção redobrada, alguns atravessavam com incrível facilidade, enquanto outros, como eu, detinham os olhos arregalados com emoção de medo estampados no rosto. A forte correnteza das águas turbulentas impunha-se com fúria sobre as pedras e eu mantinha meus olhos vidrados no chão apenas com leves desvios para as laterais onde a água caía, o que não ajudava a diminuir a tensão. A travessia foi breve, mas a tensão prolongada, como se o tempo tivesse dobrado a duração. Todos chegaram sãos e salvos ao outro lado, até mesmo alguns cachorros que atravessaram com destreza.

Figura 43 - Grupo atravessando paredão para iniciar caminhada



Acervo autora, 2022

E a caminhada começou mata a dentro, de início sem grandes dificuldades pois o aclave era suave, o chão detinha uma coloração escura que contrastava com as folhas amareladas espalhadas por todo solo, inúmeros arbustos e árvores de grande porte ladeavam a trilha que seguimos, e estas mesmas árvores ofereciam sombra pois ainda que o céu se apresentasse com nuvens pesadas, os raios de sol incidiam forte pelos espaços que encontrava. Aos poucos o caminho foi ficando mais íngreme, algumas pedras passaram a compor a paisagem e galhos estreitos, que se assemelhavam a cordas atravessaram a trilha.

Permanecemos em fila indiana serra acima e alguns minutos depois observei uma mudança no ritmo da fileira que havia parado de se mover e uma concentração de pessoas se aglomeravam próximo a uma grande formação rochosa. O grupo olhava em direção às pedras que formavam uma gruta e de dentro saia uma luminosidade emitida por algumas velas acesas e em volta delas, agachadas abaixo das pedras quatro pessoas se mantinham em silêncio com os olhos fechados (Imagem 44). Permanecemos ali por mais alguns minutos enquanto os mesmos finalizaram suas preces, duas meninas do grupo se juntaram a eles, lhes dizem algo inaudível agora de olhos abertos, então saem de dentro do lugar retornam a suas posições na fileira então é retomada a caminhada.

Figura 44 - Indígenas reunidos em baixo de formação rochosa no início da caminhada



Acervo autora, 2022

Cada vez mais a subida se mostrava mais cansativa e desafiadora, o clima cada vez mais abafado e quente, e a inclinação do terreno igualmente em crescente aumento o que desencadeou um maior esforço físico a cada passo. Contudo, para meu alívio e acredito dos outros ali, ocorreu a primeira parada para descanso e reposição de energia (Imagem 45), em meio a mais uma formação rochosa. Nesse ponto da caminhada as pedras se mostravam cada vez maiores e mais constantes na paisagem, sentamos e começamos a tirar os lanches trazidos nas bolsas. O homem que me acompanhava retirou da mesma bolsa que guardava o cachimbo, as maracas e demais itens ritualísticos, um saco plástico com um grande pedaço de rapadura colocou-a sobre a pedra, retirou uma faca pontiaguda do mesmo local e partiu em vários pedaços o doce ali mesmo. Ofereceu a mim e a outros do grupo para repor as energias, uma vez que esse doce é considerado um energético natural¹⁸. Passamos vinte minutos ali, de início quase todos se concentrando em

18 A rapadura é uma fonte de energia e carboidratos que também contém quantidades consideráveis de cálcio, fósforo, potássio, magnésio, vitaminas B1, B6 e vitaminas C e A. Devido à

apenas recuperar o fôlego, as conversas se limitando a falar sobre o calor, o cansaço, porém uma vez recuperadas as energias, a caminhada continuou.

Neste ponto o terreno apresentava o maior aclive de todo o percurso (Imagem 46), os troncos até então utilizados apenas com um ponto de apoio passa a servir como uma forma de fornecer impulso para vencer o aclive e o cuidado se voltou para a escolha desses apoios uma vez que escolhido uma árvore ou galho não tão rígido podia significar uma tombo, a insegura era ampliada pelas folhas soltas encontradas em grande quantidade no solo, tornando-o quase como um tapete escorregadio tornavam a subida mais perigosa.

Figura 45 - Parte do grupo descansando



Acervo autora, 2022

Figura 46 - Troncos sendo utilizados como apoio durante subida



Acervo autora, 2022

Após uma hora de caminhada nestas condições alcançamos o lugar da segunda parada. Uma entrada à direita marcada por inúmeras pedras, um grande facheiro e várias macambiras (Imagem 47) levavam a um grande lajedo (Imagem 48) e lá se apresentava uma outra perspectiva do território até então desconhecida, o lugar visto de cima. As inúmeras Serras do Planalto da Borborema tingidas de

sua capacidade de restabelecer os estoques de glicogênio muscular e hepático e ser associada a proteínas para acelerar a recuperação, é recomendada para uso durante atividades físicas. Ela ajuda a prevenir câibras e fornece energia rápida para os músculos, favorecendo o desempenho físico e reduzindo a fadiga durante os exercícios (GLAYSER, YANA, 2017).

verde escuro ocupavam o horizonte a perder de vista, abaixo mais próximo era possível avistar a rodovia, o Rio Ipanema quase imperceptível escondido pela vegetação, a Aldeia Mãe Maria mais perceptível devido aos formatos geométricos abertos para criação de animais, as edificações construídas e as estradas de terra já familiares utilizadas para locomoção interna se destacavam na imensidão da paisagem em sua grande maioria intocada pela mão humana. O céu azul aparecia tímido atrás das inúmeras nuvens que variam entre nuvens brancas como algodão e as mais acinzentadas carregadas pela água (Imagem 49).

Figura 47 - Exemplo de vegetação do lugar



Acervo autora, 2022

Figura 48 - Grupo se dirigindo ao lajedo



Acervo autora, 2022

Figura 49 - Vista panorâmica parcial do território Xukuru de Cimbres



Acervo autora, 2022

Ao chegarmos no lugar o impulso de todos era o mesmo, chegar o mais próximo possível da borda do lajedo e apreciar a paisagem estonteante. Logo após esse primeiro momento o cansaço fazia o chão ainda que quente atrativo e aos poucos mais e mais pessoas iam sentando para descansar e repor as energias. Alguns homens que ainda não estavam paramentados começaram a colocar os cordões no pescoço (Imagem 50) trazendo à tona mais uma vez o objetivo daquela caminhada, não uma trilha, mas uma caminhada de fé. Ainda que se tratasse de uma exploração pelo território detendo um caráter educativo e de reconhecimento do lugar igualmente detinham seu significado sagrado e de reforço de laços. E continuando a preparação, dois homens acenderam seus cachimbos (Imagem 51) enquanto ficávamos ali, eu pelo menos em completo estado de contemplação, do lugar e das pessoas.

Figura 50 - Homens se preparando no alto da Serra para ritual no Jucá



Acervo autora, 2022

Figura 51 - Homens fumando seus cachimbos no alto da Serra



Acervo autora, 2022

Passamos apenas vinte minutos naquele local, mas assim como outros momentos já experimentados ali o tempo parecia passar de modo diferente, aparentando ter durado mais do que o relógio marcava e o retornamos à caminhada após algumas fotografias retiradas. O caminho apresentava algumas pequenas diferenças do avistado até então, o terreno apresentava um acentuado, porém os arbustos eram mais presentes neste ponto e as árvores vistas passaram a apresentar um porte muito maior (Imagem 52) do que as vistas até então e após quinze minutos de caminhada me é apontada a copa de uma grande árvore, o Jucá (Imagem 53).

Figura 52- Árvores de grande porte avistadas durante a caminhada



Acervo autora, 2022

Figura 53- Copa do grande Jucá



Acervo autora, 2022

Seguimos em fila em direção ao imenso Jucá, o lugar onde ocorreria a cerimônia, a centenária árvore parecia marcar a entrada pois apenas ao passar por ela era possível visualizar o local por inteiro, e este se assemelhava em partes ao Terreiro existente abaixo na aldeia no que diz respeito à organização. Um lugar aberto no meio da mata contudo em dimensão menor, o chão se encontrava coberto de folhas amareladas, havia menos incidência solar devido às grandes copas das árvores que forneciam sombra em todo o lugar fator que impossibilitava sua definição enquanto clareira, o que acarretava numa sensação muito mais amplificada de inserção no lugar.

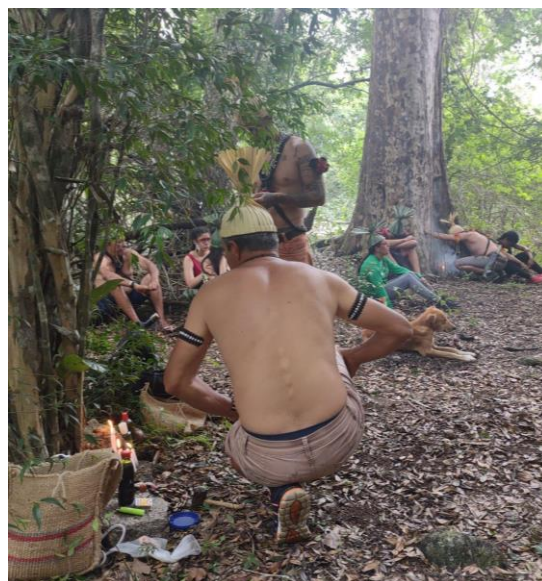
E enquanto não se iniciava o Toré, inúmeras pessoas se dirigiram ao Jucá, colocando suas mãos no tronco, fechando os olhos e fazendo suas preces (Imagem 54). Outros procuraram lugares para sentar e iniciaram os preparativos finais, aos poucos foram tirando as velas de suas bolsas e acendendo os pontos em árvores diversas espalhadas pelo local (Imagem 55).

Figura 54 - Pessoas fazendo suas preces no tronco do velho Jucá



Acervo autora, 2022

Figura 55 - Pontos acendidos no terreiro



Acervo autora, 2022

E assim como na última visita que havia feito a aldeia me foi oferecido um elemento para que eu participasse da cerimônia, desta vez uma vela, fui orientada a olhar ao redor, escolher uma árvore e acender a vela no chão próximo ao tronco e fizesse uma prece e assim o fiz, depois igualmente me foi entregue uma bala de mel para depositá-la em algum lugar da mata seguindo a mesma orientação dada anteriormente, por fim uma pequena garrafa pet contendo mel me foi dada, deveria colocar um pouco de mel nas costas da mão e em seguida deveria lambe-lo.

Feito isso escolhi uma pedra e me sentei para aguardar a cerimônia e ali fiquei observando, tomando notas e fotografando o lugar. Um homem se sentou ao meu lado e acendeu seu cachimbo e logo após as lideranças finalizarem suas orações pela mata, igualmente acenderam seus cachimbos, se dirigiram em direção ao Jucá e começaram a soprar a fumaça uns nos outros enquanto isso o restante do grupo os seguiu em direção a árvore, se organizaram em fila indiana, começaram a se movimentar ao redor do Jucá, percorrendo o lugar em um movimento já conhecido das outras cerimônias enquanto as lideranças se posiciona de costas para a árvore e fazendo a limpeza de todos ali (Imagem 56), munidos de seus cachimbos e soprando fumaça agora na direção das pessoas que por minutos

percorreram a clareira em silêncio onde se ouvia apenas o retumbar dos pés descalços contra solo (Imagem 57).

Figura 56- Ritual de limpeza do grupo com cachimbos



Acervo autora, 2022

Figura 57- Caminhada silenciosa pelo terreiro durante limpeza



Acervo autora, 2022

Todos se concentraram em volta da árvore formando um círculo em volta dela, as maracas mais uma vez começaram a entoar mata adentro, num movimento circular constante gerando um som característico de chocalho, e, com uma cadência consistente e ritmada, uma das lideranças começa a dar saudações e todos respondem:

Liderança: - Salve os *koiodé*¹⁹.

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve os *koiope*.

Todos: - Salve!

¹⁹ Parente falecido

Liderança: - Salve Santo Expedito.

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve o velho Jucá.

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve as nossas *limolaigo*²⁰

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve o *Quiá do limo laigo*²¹

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve a Rainha da Jurema.

Todos: - Salve!

O ritmo da maraca se mantém e o puxador começa um ponto que é acompanhado por todos:

Puxador: Meus caboclo venham ver quem chegou para ajudar

Todos: Meus caboclo venham ver quem chegou para ajudar

Puxador: Vem do tronco da Jurema na terra do pau Jucá

Todos: Vem do tronco da Jurema na terra do pau Jucá

Puxador: Traz com ele a força e a fé e os *koiodé* pra guerrear

Todos: Traz com ele a força e a fé e os *koiodé* pra guerrear

Puxador: Cabocô bom Rei da Jurema desceu a serra pra ajudar

Todos: Cabocô bom Rei da Jurema desceu a serra pra ajudar

Puxador: Santo Expedito lá cima de mãos abertas a abençoar

Todos: Santo Expedito lá cima de mãos abertas a abençoar

Puxador: Quem não tem fé não vai subir a terra do velho Jucá

Todos: Quem não tem fé não vai subir a terra do velho Jucá

Puxador: Oh meu juremê! Oh meu Juremá!

Todos: Oh meu juremê! Oh meu Juremá!

(Repete tudo 1x)

Liderança: - Salve o Jucá

Todos: - Salve!

²⁰ Terra

²¹ florestas, selvas, mato.

Liderança: - Salve a floresta

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve os encantos de luz

Todos: - Salve!

Liderança: - Salve a natureza sagrada

Todos: - Salve!

Passado esse momento o ritmo da maraca muda, o puxador passa a fazer um movimento vertical balançando-a para cima e para baixo e outras pessoas com suas maracás em mãos passam a fazer o mesmo, todos se mantêm na mesma posição em volta do Jucá mas a mudança no ritmo do instrumento gera uma modificação na postura corporal, o grupo passa a bater os pés e movimentar o corpo acompanhando a cadência das maracas e outro ponto começa a ser entoado e seguido por outros:

Puxador: Lá naquela serra

Todos: Tem uma casinha tão pequenininha, ai meu Deus, tô chegando lá!

Puxador: Quando eu cheguei lá

Todos: O que eu encontrei, foi um caboclo de pena coberto de carua

Puxador: Eu pedi a ele

Todos: Força e coragem, e o que ele me deu foi a semente do carua

Puxador: Reina reina hoa

Todos: Reina reina hoa

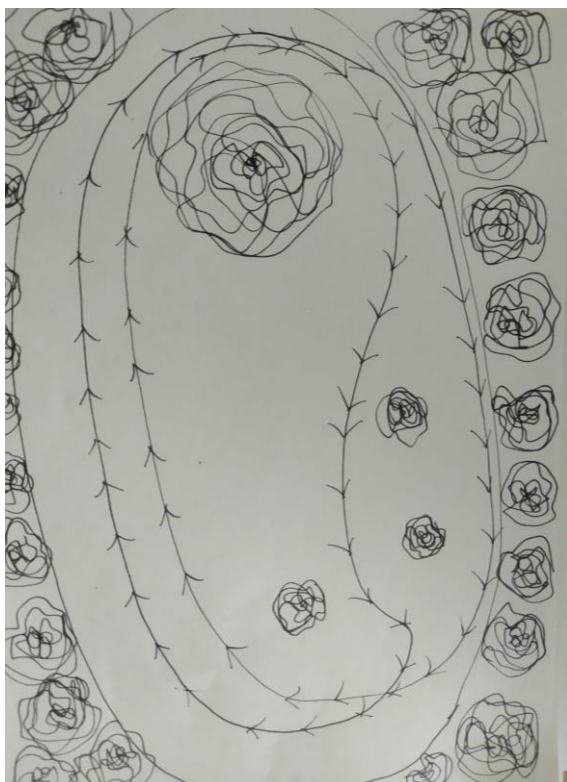
Puxador: Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

Todos: Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

(Repete tudo 1x)

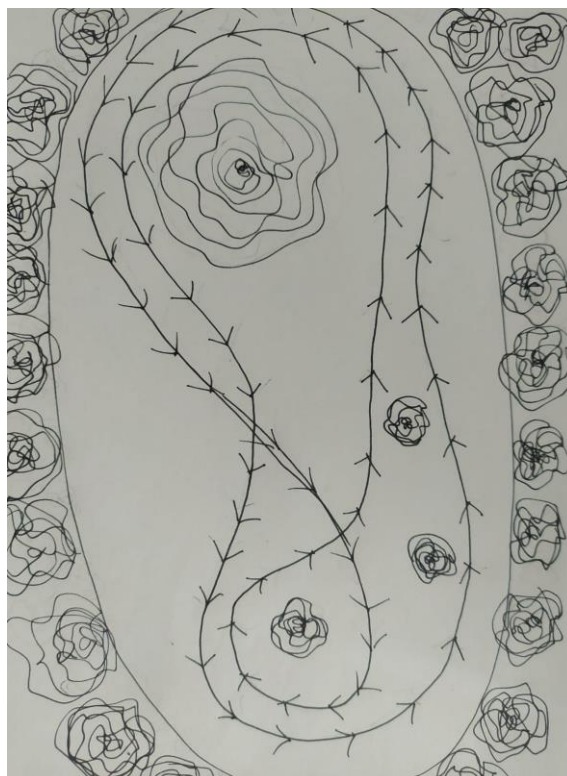
Nesse momento lentamente as lideranças foram se alinhando em uma única fileira e começaram a percorrer o lugar em um movimento semelhante ao executado na clareira no Terreiro existente na aldeia, contudo reduzido devido ao tamanho disponível no lugar para o ritual. O modo de se movimentar no Terreiro se repetiu alternando em duas variações descritas nas imagens abaixo (Imagem 58 e 59):

Figura 58 - Esquema de percurso executado no terreiro do Jucá



Elaborado pela autora 2023

Figura 59 - Percurso cruzado executado no terreiro do Jucá



Elaborado pela autora 2023

Observando as imagens é possível notar como os movimentos se mostravam tímidos no que diz respeito a mudança de direção e movimentação dentro do lugar, se moldando a área oferecida. E enquanto faziam o percurso supracitado os pés descalços retumbavam forte sobre o solo, o som das maracas ditava o ritmo de tudo e os pontos seguiam sendo entoados a plenos pulmões (Imagem 60 e 61):

Puxador: Nossa Senhora das Montanhas

Todos: É uma santa de valor

Puxador: E quem achou ela nas matas

Todos: Foi o índio caçador (Repete 1x)

Puxador: Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!

Todos: Reina reina hoa reina reina hoa, reina reina hoa, reiná, reina reina há!
(Repete 2x)

Puxador: Nossa Senhora das Montanhas

Todos: É uma santa de valor

Puxador: E quem achou ela nas matas

Todos: Foi o índio caçador (Repete 1x)

Figura 60- Indígenas em fileira dando a volta no Jucá



Acervo autora, 2022

Figura 61- Grupo em fila percorrendo o terreiro do Jucá



Acervo autora, 2022

Puxador: Vem cabocla índia

Todos: Trabalhar em minha Jurema

Puxador: Vem cabocla índia

Todos: Vem comigo trabalhar

(Repete tudo 1x)

Puxador: Índia onde tu andava?

Puxador: Eu firmei meu ponto e mandei te chamar (Repete 1x)

(Repete tudo 3x)

Puxador: Eu tenho uma cabocla de pena

Todos: Botei lá na mata pra vê-la trabalhar (Repete 1x)

Puxador: Pra ver a força que a Jurema tem

Puxador: Pra ver a força que a Jurema dá (Repete 1x)

Puxador: Okê, okê, okê²²!

²² Palavra proveniente da saudação "Okê Oxóssi" e "Okê Arô" é originária das religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, e é usada como uma forma específica de cumprimento para Oxóssi, um orixá venerado nessas tradições, que tem suas raízes nas práticas iorubás da África Ocidental. Oxóssi é um orixá que simboliza o conhecimento e as florestas. Retratado como

Todos: Okê, meu cabocô okê (Repete 1x)
(Repete tudo 1x)

Puxador: Oh, pisa no mole!

Todos: Oh, pisa no duro!

Puxador e os demais: O cabocô é pequeno e a pisada é segura (Repete 1x)

Puxador: Ô pula cabocô!

Todos: Ô na salambaia, pula cabocô não me atrapalha (Repete 1x)

Puxador: E a pisada do cabocô

Todos: É salambáia, é salambáia, é salambáia (Repete 1x)

Puxador: Ô pula cabocô

Todos: E não me atrapalha, saia do meio da salambáia (Repete 2x)

Puxador: Ô jureminha

Todos: ô jurema

Puxador: A folha caiu serena ô jurema

Todos: dentro desse congá

(Repete 1x)

Puxador: Salve são Jorge guerreiro

Todos: Salve são sebastião

Puxador: Salve a virgem imaculada

Todos: que nos deu a proteção,ô jurema

(Repete primeiro verso 1x)

Durante este último ponto, as lideranças se dirigiram ao Jucá, se organizando em um círculo em volta da árvore, o grupo acompanhou, e nesse momento todos pararam de caminhar pelo Terreiro e se concentraram num só lugar enquanto continuaram cantando, batendo os pés e tocando as maracas no mesmo ritmo que seguia anteriormente (Imagem 62).

um habilidoso caçador, um jovem e vigoroso guerreiro que reside nas matas, sempre portando seu arco e flecha. Sua postura de arqueiro representa sua constante concentração em um objetivo específico, enquanto sua profunda conexão com a natureza ressalta os benefícios que ela pode oferecer, atendendo às necessidades humanas. É por essa razão que Oxóssi também é conhecido como o orixá da caça, da abundância e do sustento.

Figura 62- Indígenas reunidos em torno do velho Jucá



Acervo autora, 2022

Puxador: Tava na Jurema

Todos: Pra quê mandou me chamar? (Repete 1x)

Puxador: Oi, quem chegou aqui agora?

Todos: Quem chegou fui eu (Repete 1x)

(Repete tudo 3x)

Puxador: Eu tava na Jurema mandaram me chamar

Todos: Eu tava na Jurema mandaram me chamar

Puxador: Jureminha ê, jureminha á

Todos: Jureminha ê, jureminha á

Puxador: Na força de Jesus Cristo, nosso pai celestial

Todos: Na força de Jesus Cristo, nosso pai celestial

(Repete tudo 1x)

Puxador: Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema

Todos: Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema

Puxador: Ele vem, mas ele é

Todos: É o rei da Jurema (repete 2x)

Puxador: Vim falar de Xukuru
Todos: De Cimbres eu sou da gema (repete 2x)
Puxador: Vou juntar os curumins
Todos: Lá pra o Rio Ipanema
Puxador: Peço licença ao Pajé
Todos: Ao Cacique e a *sacarema*
Puxador: Peço ajuda aos *koiodé*
Todos: Ao Cacique e a *sacarema*²³
Puxador: Mas quem segura o nosso povo
Todos: É Tupã e Tamain
Puxador: Quem da fé a esse povo
Todos: É Tupã e Tamain (repete 1x)

Nesse momento o ritmo da maraca mudou, voltando ao movimento circular inicial e os pontos que seguiram igualmente mudaram a cadência sendo entoados de uma maneira mais branda e delicada:

Puxador: Tava sentado na pedra na fina
Todos: O Rei do índios mandou chamar (Repete 1x)
Puxador: Sou eu o caboclo índio
Todos: Índio africano, meu Juremar (Repete 1x)
Puxador: Arreia, índio arreia
Todos: As flechas pra trabalhar (Repete 1x)
(Repete tudo 1x)

Terminado o ponto o puxador soltou um grito agudo e as maracas passaram a ser giradas com mais força então mais saudações foram feitas:

Puxador: Salve a Jurema sagrada
Todos: Salve!
Puxador: Salve o rei
Todos: Salve!
Puxador: Salve o velho Jucá
Todos: Salve!
Puxador: Salve os nossos *koiodés*

²³ Mulher

Todos: Salve!

Puxador: Salve os nossos *koio pés*

Todos: Salve!

Puxador: Salve toda a ancestralidade

Todos: Salve!

As maracas voltaram a ser tocadas em movimentos circulares e todos cantaram em uníssono:

Cabocla seu penacho é verde

Seu penacho é verde

É da cor do mato (Repete 1x)

É a cor da cabocla jurema

É a cor da cabocla jurema

É a cor da cabocla jurema

Jurema (Repete 1x)

(Repete tudo 1x)

Logo após, o puxador voltou a conduzir e começou o último ponto da cerimônia.

Puxador: Pai Tupãn tá me chamando

Todos: Para a aldeia sagrada eu vou (Repete 1x)

Puxador: Adeus Tamain, adeus

Todos: Adeus, eu já me vou (Repete 1x)

Terminado o ponto o puxador continuou com as saudações finais.

Puxador: Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo!

Todos: Para sempre seja louvado!

Puxador: Viva nosso pai Tupã

Todos: Viva!

Puxador: Viva nossa mãe Tamain

Todos: Viva!

Puxador: Viva a Rainha da floresta

Todos: Viva!
Puxador: Viva a Natureza sagrada
Todos: Viva!
Puxador: Viva a força do Jucá
Todos: Viva!
Puxador: Viva a força desse terreiro
Todos: Viva!
Puxador: Viva a força desse povo
Todos: Viva!
Puxador: Viva a força das pedreiras
Todos: Viva!
Puxador: Viva a força das cachoeiras
Todos: Viva!
Puxador: Salve nossa mãe Terra
Todos: Salve!

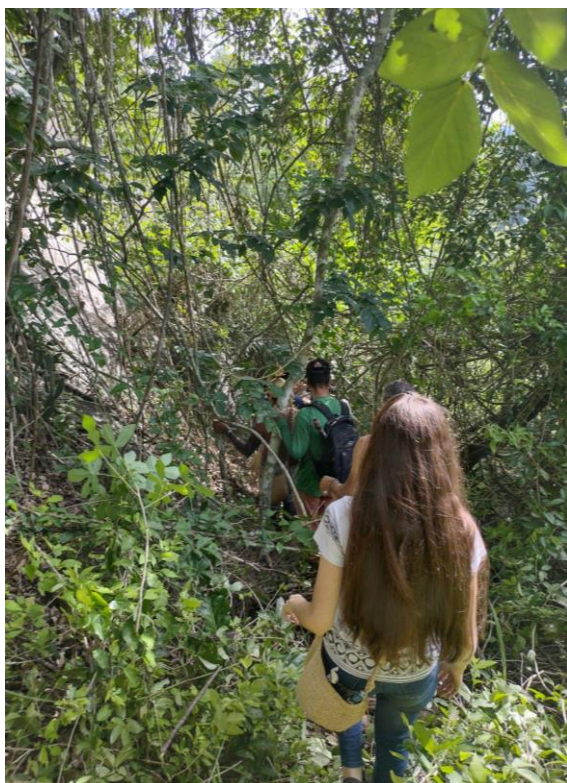
E assim se encerrou o Toré na Serra do Jucá, voltados para recuperar as energias para a descida algumas pessoas sentaram para descansar um pouco, bebiam água e conversavam. Alguns permaneceram próximos a grande árvore com a mão estendida sob o tronco faziam suas preces de forma silenciosa, havia uma preocupação com o horário do retorno por isso não demorou muito para começar a organização para saída. Em fila todos foram saindo do lugar, ao passar pelo Jucá um último contato físico com o tronco era executado por todos.

O regresso à aldeia se mostrou menos cansativo, contudo, nos pontos mais íngremes (Imagem 63) a gravidade se conformava como uma agravante e não auxílio, a atenção e o cuidado eram redobrados, os escorregões se tornaram frequentes, por inúmeras vezes precisei de ajuda para não cair, os pés passavam direto pelo local que deveriam conferir apoio. As pausas da ida não ocorreram, apenas uns breves momentos para certificar que o grupo estava junto e quando se notava que alguém não estava acompanhando todos paravam e esperavam. O acompanhamento era feito através de gritos, os que iam na frente perguntava pelos de trás e os do meio pelos retardatários.

Logo era possível ouvir a queda d'água que anunciava o fim da caminhada e de pronto chegamos ao leito do rio, mais uma vez tiramos os calçados para atravessar o paredão (Imagem 64). Devido ao calor e o cansaço a água não causava o mesmo choque térmico de mais cedo e sim um alívio ao calor, porém as

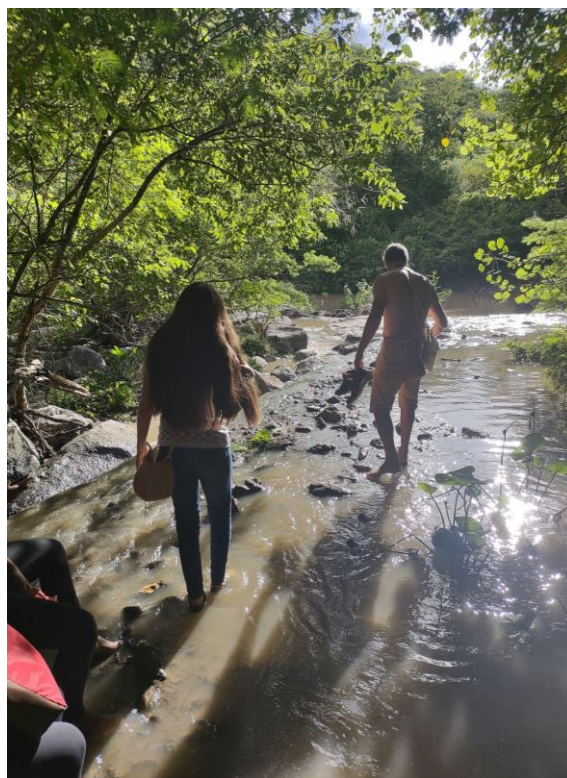
pedras continuavam escorregadias e pontiagudas, o cuidado e o medo para atravessar continuou o mesmo.

Figura 63- Área de grande declive durante a caminhada



Acervo autora, 2022

Figura 64 - Rio Ipanema visto a partir da Serra do Jucá



Acervo autora, 2022

Chegando ao outro lado era possível escutar as pessoas que não haviam participado da caminhada conversando, os que chegavam da serra gritando, comemorando e os cumprimentando. Junto aos que ficaram, próximo onde estava o altar improvisado para Santo Expedito no início do dia, agora haviam panelas, vasilhas com pão e refrigerante esperando os que chegavam famintos, o clima era de festa, todos animados contando sobre a caminhada, festejando com seus iguais. Ficamos ali um pouco conversando, descansando e comendo por pouco tempo, depois disso nos dirigimos ao carro e retornamos a Pesqueira.

5.3. *Quem segura nosso povo, é Tupã e Tamain: Análise e resultado das visitas in loco*

Na experiência das visitas *in loco* no território Xukuru de Cimbres possibilitou a constatação da riqueza cultural contida nas manifestações desta etnia, na sua resiliência ao perpetuar suas tradições em meio a inúmeras adversidades. Uma vez que conseguiram transmitir seus costumes desde a chegada dos primeiros colonizadores a seu território até os dias atuais. Enfatizando o caráter dinâmico existente no conceito de cultura, ao incorporar novas práticas aos seus conhecimentos e costumes tradicionais, ficou evidenciado igualmente sua relação de respeito e conexão com a natureza, o culto aos ancestrais e aos encantados, uma bela e harmônica relação estabelecidas por este povo e seu território, bem como a constatação elementos tangíveis e intangíveis que conformam seu espírito de lugar.

Em ambas as visitas foi possível perceber como o povo Xukuru de Cimbres possuem suas próprias práticas e cerimônias sagradas, nas quais são invocados os seres espirituais e ancestrais, estabelecendo uma conexão profunda com o mundo espiritual e o físico. Dessa forma, as visitas proporcionaram uma imersão nas riquezas materiais e imateriais desse povo, revelando a interconexão profunda entre sua cultura, espiritualidade e o ambiente natural em que vivem. Essas experiências ofereceram a oportunidade de compreender e apreciar a complexidade e a profundidade da herança cultural dos Xukuru de Cimbres, e como ambas as experiências são compostas por elementos de fatores tanto tangíveis quanto intangíveis.

As cerimônias de Toré narradas no terreiro da aldeia Mãe Maria e na Serra do Jucá, se conformam como um evento de grande significância e valores de cunho cultural para os indígenas da etnia Xukuru de Cimbres, para além dos aspectos espirituais. Ao envolver música, dança e elementos simbólicos, desempenha um papel importante na preservação da identidade desse grupo étnico. Oferecendo uma percepção da cosmovisão, dos sistemas de crenças e da organização social da comunidade, através delas foi possível observar a conexão intrínseca entre os indivíduos, a natureza e o sagrado. E como manifestação cultural é um veículo

poderoso para transmitir conhecimentos ancestrais, preservar a memória coletiva e reforçar a identidade cultural do povo Xukuru de Cimbres.

5.4. *Viva a força desse terreiro!* Análise dos Terreiros

Os dois Torés ocorrem em locais específicos chamados de Terreiro, porém, apresentam conformações físicas diferentes, embora compartilhem semelhanças essenciais. Na primeira visita, o Terreiro é uma clareira aberta por ação humana, com o propósito de abrigar as cerimônias do Toré. Por outro lado, na segunda visita, o Terreiro está localizado em meio à mata, cujas copas das árvores impedem o uso do termo "clareira", mas ainda fornecem uma área espaçosa onde os movimentos do Toré podem ser executados em meio à mata fechada.

Esses dois Terreiros possuem dimensões espaciais bastante distintas, com o Terreiro da Aldeia Mãe Maria sendo significativamente maior do que o local existente na Serra do Jucá. Essa diferença na dimensão espacial contribui para uma compreensão única e particular de cada lugar. As árvores desempenham um papel fundamental na definição dos aspectos físicos dos Terreiros e influenciam na compreensão desses locais. Elas funcionam como elementos delimitadores e também estão presentes dentro do espaço onde se desenrolam os movimentos do Toré, tornando-se elementos tangíveis que interferem na dinâmica da cerimônia.

Especificamente no Terreiro do Jucá, as frondosas copas das árvores criam uma área densamente arborizada, caracterizando a configuração física desse ambiente. Além disso, devido à densidade da vegetação, há uma menor incidência solar nessa área, o que gera uma sensação de compreensão do lugar distinta em comparação com o Terreiro da Aldeia Mãe Maria.

Apesar das diferenças físicas, a movimentação do Toré é similar em ambos os momentos, com os participantes se movendo em formação circular ao redor de um elemento sagrado. Na primeira visita, o movimento é realizado ao redor do Peji, um altar construído por mãos humanas, enquanto na segunda visita, o movimento ocorre ao redor do grande Jucá. Essas informações adicionais destacam a importância dos elementos físicos dos Terreiros na diferenciação dos lugares e na experiência singular do Toré em cada um deles.

Durante as duas cerimônias, os participantes se preparam para o Toré realizando rituais e práticas específicas. Os homens se despedem das camisas e calçados, colocam as barretinas na cabeça e os cordões em volta do pescoço e preparam o cachimbo, essas ações têm significados simbólicos e estão associadas à conexão espiritual e à purificação. O uso de velas acesas também faz parte desses preparativos, os encantados são entidades espirituais importantes na cultura indígena, dessa forma as velas representam uma forma de comunicação e conexão com esses seres.

5.5. *Salve toda a ancestralidade!:* Análise dos Pontos

A música se mostra um componente essencial do Toré, os pontos cantados funcionam como um modo de invocar a presença e a energia dos guias espirituais, orixás e entidades que atuam como intermediários entre o mundo espiritual e o mundo material, nas letras é possível constatar o sincretismo religioso, a resiliência cultural, a conexão com a natureza, trajetória, adaptação de suas tradições diante das influências externa sempre reafirmando sua identidade indígena. Esses cânticos, em conjunto com o som da gaita e as maracas, auxiliam na criação de uma atmosfera sagrada e estabelecem uma conexão entre os praticantes e as entidades espirituais.

Na letra dos toantes é possível verificar o sincretismo religioso presente na figura de Mãe Tamain ou Nossa Senhora das Montanhas, São Jorge, Santo Expedito, a Virgem Maria e Jesus Cristo, faz menção a entidades de religiões de matrizes africanas como a saudação a Oxóssi, são igualmente cantados alguns dos pontos de entoados em cerimônias umbandistas.

[...]Salve são Jorge guerreiro
Salve são Sebastião
Salve a virgem imaculada
que nos deu a proteção, ô jurema

Sou eu o caboclo índio
Índio africano, meu Juremá[...]

[...]Okê, okê, okê!

Okê, meu cabocô okê[...]

Comprovando assim a influência da cultura negra destacada por Hohenthal Jr. em 1952 e citado previamente na trajetória histórica do povo Xukuru, onde o autor aponta que esta etnia consistia em uma população mestiça que deveria ser denominada como afro-índios, no entanto Hohenthal Jr. (1952) coloca este sincretismo como uma evidência da aculturação dos Xukuru e dissolução desse povo enquanto indígena.

Posicionamento desconsiderado aqui, pois é fundamental evitar generalizações simplistas e compreender que a experiência de cada comunidade como única, não podendo ser reduzida a uma narrativa de aculturação ou dissolução de suas heranças indígenas. Pois é necessário ter em mente que não apenas essa incorporação de ritos e figuras religiosas provenientes do catolicismo e das religiões de matriz africana, bem como a detenção de características físicas diferente das estereotipadas é o resultado de séculos de tentativa de etnocídio.

Logo, essa assimilação cultural por parte do povo Xukuru de Cimbres não os torna menos indígenas, mas sim revela sua capacidade de empoderamento e resiliência. Esse processo demonstra a habilidade em perpetuar suas tradições, mesmo diante das influências externas e das dinâmicas sociais em constante transformação. Ao incorporar novas crenças e costumes, acabaram por adaptar-se às mudanças ao seu redor sem perder sua identidade indígena. Essa capacidade de reinvenção e adaptação é uma demonstração de sua força cultural e sua capacidade de sobrevivência enquanto povo indígena.

A incorporação de elementos culturais externos não enfraquece a identidade indígena dos Xukuru de Cimbres, mas sim enriquece sua cultura e fortalece seu senso de pertencimento. Ao se adaptarem e reinventarem suas tradições, eles garantem a continuidade de suas práticas culturais e a preservação de sua história e sabedoria ancestral. Essa habilidade de se adaptar e resistir é uma característica compartilhada por muitos povos indígenas ao redor do mundo. Trata-se de uma resposta estratégica às mudanças socioeconômicas e culturais impostas pelos colonizadores e depois pela sociedade dominante.

Os Xukuru de Cimbres, assim como as demais etnias indígenas possuem uma profunda conexão com os elementos da natureza presentes em seu território ancestral por isso na letra dos pontos estão presentes também elementos naturais, como o Rio Ipanema, que banha sua terra, além disso, as árvores da caatinga, como o Jucá e a Jurema, que desempenham um papel significativo em sua cosmologia sendo consideradas sagradas. O culto aos ancestrais e aos encantados, seres de luz residentes de outro plano portadores de sabedoria e poder divino vistos como intermediários entre o mundo espiritual e o mundo material também são retratados.

Quem não tem fé não vai subir a terra do velho Jucá
Oh meu juremê! Oh meu Juremá!

Cabocô bom Rei da Jurema
Cabocô bom Rei Juremá
Peço a força aos Encantados
Para poder trabalhar

Meus caboclo venham ver quem chegou para ajudar
Vem do tronco da Jurema na terra do pau Jucá
Traz com ele a força e a fé e os *koiodé* pra guerrear
Cabocô bom Rei da Jurema desceu a serra pra ajudar

Vem cabocla índia
Trabalhar em minha Jurema
Vem cabocla índia
Vem comigo trabalhar
Índia onde tu andava?
Eu firmei meu ponto e mandei te chamar

Fica evidente nas letras o forte culto que os Xukurus de Cimbres têm aos ancestrais e aos encantados. Esses seres espirituais desempenham um papel fundamental em suas vidas pois são consultados e invocados em rituais e cerimônias para trazer orientação, proteção e equilíbrio à comunidade. Através

dessas práticas espirituais, buscam manter uma conexão profunda com o mundo espiritual ao cultivar uma relação harmoniosa com os seres divinos e a natureza ao seu redor, pois este povo entende que a preservação e o equilíbrio do meio ambiente são fundamentais para a sobrevivência e o bem-estar de sua comunidade.

A presença desses elementos espirituais e a relação estreita com a natureza destacam a visão de mundo dos Xukuru de Cimbres, que valoriza a interconexão entre os seres humanos, os seres espirituais e o ambiente natural. Essa perspectiva holística e espiritual é fundamental para a compreensão da identidade e da cosmovisão Xukuru, evidenciando a importância do respeito e da valorização das suas tradições e conhecimentos ancestrais.

Fica evidenciado também a interconexão entre os seres humanos, os seres espirituais e o ambiente natural, central na cosmovisão dos Xukuru de Cimbres. Eles reconhecem que fazem parte de um todo maior no qual cada elemento desempenha um papel vital, essa visão holística enfatiza a importância da harmonia e do respeito entre todas as formas de vida. A relação com a natureza é valorizada não apenas como fonte de subsistência, mas também como um elo sagrado que sustenta sua existência.

Os pontos Xukuru de Cimbres são ricos em narrativas que vão além do culto aos ancestrais e aos encantados. Eles também descrevem o cotidiano do povo Xukuru e contam a história de sua trajetória e identidade. Por meio dessas canções, é possível conhecer a divisão das aldeias em Xukuru de Cimbres e Ororubá, bem como o processo de assentamento no novo território. Além disso, em outros pontos, é possível encontrar a história de origem de Nossa Senhora da Montanha, uma figura cultuada pelos Xukuru de Cimbres.

Xukuru desceu a serra, foi morar em Ipanema

Ele vem, mas ele é

É o rei da Jurema

Vim falar de Xukuru

De Cimbres eu sou da gema

Vou juntar os curumins
Lá pra o Rio Ipanema
Peço licença ao Pajé
Ao Cacique e a *sacarema*²⁴
Peço ajuda aos *koiodé*²⁵
Ao Cacique e a *sacarema* [...]

Nossa Senhora das Montanhas
É uma santa de valor
E quem achou ela nas matas
Foi o índio caçador

Nos pontos supracitados é possível notar o uso de palavras em Brobó que faz parte do tronco linguístico do povo Xukuru, durante muito tempo o povo Xukuru foi proibido falar a sua língua materna, atualmente o povo Xukuru fala a língua português, contudo, existe um acervo com cerca de 700 palavras em sua língua materna que são ensinadas na escola existente nas aldeias e utilizadas durante o Toré como mais uma forma de reafirmação de sua identidade.

Em conclusão, a música desempenha um papel central no Toré dos Xukuru de Cimbres, permitindo invocar a presença e a energia dos guias espirituais e entidades divinas. Através dos pontos cantados, acompanhados pelo som da gaita e das maracas, cria-se uma atmosfera sagrada que estabelece uma conexão profunda entre os praticantes e as entidades espirituais. Esses cânticos revelam o sincretismo religioso presente na cultura Xukuru, incorporando elementos do catolicismo e das religiões de matriz africana.

A assimilação cultural por parte dos Xukuru de Cimbres não os torna menos indígenas, mas revela sua capacidade de empoderamento e resiliência. Esse processo demonstra sua habilidade em preservar suas tradições diante das influências externas e das dinâmicas sociais em constante transformação. Ao

²⁴ Sacarema, significa em brobo, língua materna Xukuru, “mulher”.

²⁵ Koiodé, significa em brobo, língua materna Xukuru, “Parente falecido”.

adaptar e reinventar suas práticas culturais, os Xukuru de Cimbres garantem a continuidade de sua identidade indígena e fortalecem seu senso de pertencimento.

Além disso, a conexão dos Xukuru de Cimbres com a natureza e com seus ancestrais é evidenciada nas letras dos pontos cantados. Os elementos da natureza presentes em seu território ancestral, como o Rio Ipanema e as árvores da caatinga, desempenham um papel significativo em sua cosmologia e são considerados sagrados. O culto aos ancestrais e aos encantados, seres de luz que atuam como intermediários entre o mundo espiritual e o material, é uma parte fundamental de sua espiritualidade.

Em suma, o Toré e os pontos cantados dos Xukuru de Cimbres são expressões poderosas de sua espiritualidade, resistência e resiliência. Eles revelam a importância da música e da conexão com a natureza e com os ancestrais na preservação da identidade indígena. Através dessas práticas culturais, os Xukuru de Cimbres encontram força e fortalecem sua comunidade, perpetuando sua história e sabedoria para as futuras gerações.

5.6. *Viva a força desse povo!* : Análise das saudações

Analisando as afirmações e saudações realizadas, assim como a letra dos pontos nas saudações é possível detectar expressão de respeito, veneração e celebração de elementos e entidades centrais para a cosmologia Xukuru de Cimbres. É possível identificar referências a divindades, a reverência à natureza sagrada e aos encantos de luz, homenagem aos presentes e ausentes indicam um reconhecimento e respeito pela comunidade pelos antepassados.

- Viva nosso pai Tupã!
- Viva nossa mãe Tamain!
- Viva a natureza sagrada!
- Viva aos encantos de luz!
- Viva ao Cacique!
- Viva ao Pajé!
- Viva a todos os presentes!
- Viva a todos os ausentes!

- Viva o povo Xukuru de Cimbres!

No Toré realizado na Aldeia Mãe Maria no dia treze de novembro de 2021, supracitado é identificado referências a divindades, como Tupã e Tamain, e menções ao Cacique e o Pajé, líderes espirituais e políticos importantes dentro da comunidade. A valorização da natureza sagrada e dos encantos de luz são reafirmados mais uma vez trazendo novamente a conexão profunda com o ambiente natural e espiritual.

- Salve os *koiodé*²⁶.
- Salve os *koiofé*.
- Salve Santo Expedito.
- Salve o velho Jucá.
- Salve as nossas *limolaigo*²⁷
- Salve o *Quiá do limo laigo*²⁸
- Salve a Rainha da Jurema.

- Salve o Jucá
- Salve a floresta
- Salve os encantos de luz
- Salve a natureza sagrada

- Salve a Jurema sagrada
- Salve o rei da Jurema
- Salve o velho Jucá
- Salve os nossos *koiodés*
- Salve os nossos *koiofé*s
- Salve toda a ancestralidade

Nas saudações proferidas no Toré do dia dezenove de abril de 2022 na Serra do Jucá, a palavra Viva é substituída por salve, porém a mudança do termo

²⁶ Parente falecido

²⁷ Terra

²⁸ florestas, selvas, mato.

não representa uma alteração no sentido das aclamações. Mais uma vez o culto a natureza se repete, vista como uma manifestação divina, cheia de espíritos e seres sagrados, reverenciada como um elo vital entre o mundo humano e o mundo espiritual. As referências à Jurema, o Jucá e à Rainha da Jurema indicam a conexão com essa prática religiosa que envolve o uso de ervas e rituais, representam o reconhecimento de que todos os elementos da natureza possuem uma energia vital e uma conexão intrínseca com a existência humana.

A devoção aos ancestrais igualmente está presente nas saudações, prática central na cosmologia do povo Xukuru de Cimbres, a ancestralidade é entendida não apenas como figuras do passado, mas entidades espirituais presentes e ativas na vida cotidiana, são guardiões e protetores, que continuam a guiar e a influenciar suas vidas. Para ele os ancestrais detêm conhecimentos profundos e experiências acumuladas ao longo das gerações que podem oferecer orientação espiritual, cura, proteção e bênçãos.

Mais uma vez, são utilizadas palavras em Brobó, todas elas fazendo referência à natureza e à ancestralidade. O termo "koiodé" em português significa parente falecido, "limolaigó" e "quiá do limo laigo" são traduzidos como terra e florestas, respectivamente. O sincretismo religioso também está presente na reverência a Santo Expedito, cuja celebração ocorre em 19 de abril, dia em que se desenrolou a caminhada e devido à forte influência católica na religiosidade do povo Xukuru de Cimbres, esse santo católico também é igualmente ovacionado.

Em geral, essa sequência de saudações presentes no Toré realizado na Aldeia Mãe Maria e na Serra do Jucá, fica evidente a profunda conexão dos Xukuru de Cimbres com a natureza sagrada e a ancestralidade. A valorização das divindades como Tupã e Tamain, bem como dos líderes espirituais Cacique e Pajé, demonstra o respeito e a veneração por aqueles que guiam e protegem a comunidade. A celebração da natureza como manifestação divina, assim como a devoção aos ancestrais como guias espirituais ativos, reforçam a identidade e a cosmovisão do povo Xukuru de Cimbres. A presença de palavras em Brobó, traz à tona como mais uma forma de reafirmação de sua identidade e resgate de alguns de seus costumes tradicionais.

A reverência a Santo Expedito também reflete a riqueza da diversidade cultural e religiosa dessa comunidade, evidenciando o sincretismo presente nas

religiosidades desses indígenas, pois a forte influência católica se entrelaça com sua própria cosmologia e espiritualidade, resultando em uma abordagem única e plural. Por fim a profunda conexão com a natureza sagrada e aos ancestrais, testemunho da sabedoria e da espiritualidade que sustentam a vida e a cultura do povo Xukuru de Cimbres.

5.7. *Salve nossa mãe Terra!* : Análise do ambiente natural

A natureza desempenha um papel fundamental na vida e na cosmovisão dos povos indígenas em todo o mundo. Para essas comunidades, a relação com o ambiente natural vai além da simples subsistência, sendo uma parte intrínseca de sua identidade, cultura e espiritualidade. A importância da natureza para os povos indígenas reflete-se em suas práticas cotidianas, crenças, rituais e conhecimentos tradicionais.

Os povos indígenas veem a natureza como uma entidade viva, dotada de uma alma e de uma conexão profunda com os seres humanos. Eles reconhecem a interdependência entre todas as formas de vida e valorizam a harmonia e o equilíbrio entre elas. A terra, os rios, as florestas e os animais são considerados sagrados e são tratados com respeito e reverência. E por isso observar e registrar estes elementos se mostrou de grande relevância para compreensão do povo Xukuru de Cimbres.

Entre as duas visitas, é perceptível a dinâmica do meio natural, influenciada pelas variações sazonais, a primeira durante o outono enquanto a segunda na primavera. Na primeira visita, é possível observar que a vegetação apresentava um aspecto acinzentado, devido à escassez de chuvas nesse período. No entanto, mesmo diante dessa condição desfavorável, algumas árvores ainda ostentavam sua folhagem verdejante, fruto da sua capacidade de adaptação e resistência às adversidades ambientais, porém os galhos secos de inúmeras árvores se sobrepõem à paisagem. Diferente da situação encontrada, as chuvas de abril concediam um verde vivo ao lugar.

As águas também deixaram sua marca no leito do Rio Ipanema tornando o ato de observá-lo duas experiências completamente diferentes. Na primeira ocasião, o rio apresentava uma aparência estática, com água de tonalidade esverdeada, com muitas algas de um verde vivo na superfície. Já na segunda vez a água agora era barrenta, o nível havia aumentado e a calma superfície anterior foi substituída por uma cachoeira que havia se formado adicionando o elemento sonoro do forte ruído da queda d'água, previamente inexistente.

Até a aparência do solo não era a mesma entre as duas visitas. Na primeira ocasião assim tinham uma aparência seca, numa coloração acinzentada tal qual a vegetação ao redor. Mas enquanto na segunda o aspecto era molhando condizente com a presença das chuvas, que concediam um tom mais escuro ao cinza prévio e em alguns pontos havia se formava uma camada de musgo em função da umidade.

Mas no que diz respeito às modificações no meio natural é necessário enfatizar a diferença das perspectivas. Nas duas ocasiões, áreas geograficamente distintas na primeira vez, ocorreu em uma região baixa, na Aldeia Mãe Maria, enquanto a segunda vez no topo da Serra do Jucá, proporcionando perspectivas únicas e distintas. Do alto do lajedo foi promovida uma vista panorâmica do território possibilitando a constatação da imensidão do lugar. Ao olhar ao redor, era possível avistar uma sucessão de colinas ondulantes cobertas por uma vegetação em um verde predominantemente, com alterações quanto ao tom que variam conforme as sombras projetadas pelas nuvens que mesclavam com as formações rochosas presentes na paisagem e mais uma vez concediam o caráter mutável de um ser vivo, em movimento, passível de variações.

Desse modo, através dessas observações, fica evidente como a natureza é dinâmica e se transforma ao longo do tempo, refletindo as influências sazonais e climáticas. A capacidade de adaptação e resistência das plantas e árvores diante das adversidades ambientais, a transformação do Rio Ipanema e do solo, impulsionada pelas chuvas, mostra como a água desempenha um papel crucial na modelagem da paisagem e na criação de novos elementos, como cachoeiras e camadas de musgo.

Essas transformações em conjunto com as experiências vivenciadas durante os Torés tornam possível compreender o motivo pelo qual os povos indígenas consideram a natureza como uma entidade viva. Pois as duas visitas mostram como esta se configura enquanto um participante ativo, não simplesmente um recorte espacial no qual seres humanos desenvolvem suas atividades. Entendimento evidenciado em momentos como:

“Em determinados momentos mesmo com a tarde abafada, o vento corria pelo terreiro, a poeira levantada e os rodopios das folhas caídas das árvores pelo lugar faziam parecer que **a natureza ao redor se juntava aos Xukurus no Toré, pois pareciam dançar em torno da clareira e das pessoas**, até alguns cachorros que ali se encontravam igualmente acompanhavam a fila, uma bonita comunhão entre ser humano em natureza”.

“A água e o vento chegaram intensos, os pingos grossos machucavam ao encontrar a pele, uma ventania gelada, quase não havia mais luz do sol, toda a paisagem e **atmosfera do lugar tinha se modificado**”.

Em conclusão, é impossível dissociar a natureza e seus elementos da experiência como um todo, pois é possível constatar a relação simbiótica existente entre o povo Xukuru e os elementos naturais. Através das diferentes visitas realizadas, foi possível testemunhar a dinâmica do ambiente natural, influenciada pelas variações sazonais e climáticas. As transformações observadas nas árvores, rios e solo ressaltam a capacidade de adaptação e transformação da natureza diante das intempéries. As experiências vivenciadas durante os Torés revelam a interação profunda entre os seres humanos e a natureza, onde os elementos como o vento, a água e a própria paisagem se unem às atividades dos povos indígenas. Portanto, é inegável que a natureza desempenha um papel crucial na formação da identidade e na vivência do povo Xukuru de Cimbres sendo uma fonte de conexão espiritual, conhecimento ancestral e harmonia com o mundo ao seu redor.

5.8. *Oh meu juremê! Oh meu Juremá!*: o território Xukuru de Cimbres enquanto patrimônio cultural

O território Xukuru de Cimbres carrega uma carga simbólica intensa, intrinsecamente conectada à sua cosmovisão e ao seu modo de vida, sendo

fundamental para a continuidade de sua identidade cultural e detentor de diversos elementos tangíveis e intangíveis. Através de suas diversas atividades e manifestações, como a cerimônia do Toré, a relação sagrada com a terra, as práticas tradicionais de habitação e as expressões artísticas únicas, o território carrega uma carga simbólica intensa e representa a ancestralidade e identidade cultural do povo Xukuru. A relevância cultural que merece ser preservada e reconhecida como parte do patrimônio cultural do Brasil. Considerar o Território Xukuru de Cimbres como patrimônio cultural seria um reconhecimento justo, no entanto ao após a finalização deste trabalho fica claro como não corresponde a um meio essencial e único de proteger, promover e garantir a diversidade cultural e a memória coletiva desse povo indígena.

Ao se debruçar sobre a cultura do povo Xukuru de Cimbres é possível identificar elementos que vão além do aspecto físico, como construções e objetos, e inclui expressões imateriais, como rituais, práticas religiosas, danças, cantos, técnicas artesanais e conhecimentos tradicionais transmitidos ao longo das gerações. Essa abordagem reconhece a importância de valorizar não apenas os objetos materiais, mas também as expressões culturais e os saberes incorporados nas tradições do Território Xukuru de Cimbres. Esses bens materiais e imateriais são parte essencial da identidade do grupo étnico, fortalecendo sua coesão social e possibilitando a transmissão de seus saberes e tradições às gerações futuras.

A dimensão simbólica igualmente se mostra presente nas práticas culturais dos Xukuru de Cimbres. Os adornos, pinturas corporais, paramentação, rituais de limpeza, pontos e movimentos do Toré são elementos que carregam significados profundos, conectando os participantes com o sagrado, os antepassados e a espiritualidade. Essas práticas simbólicas desempenham um papel fundamental na preservação da identidade cultural e na transmissão de conhecimentos ancestrais. A presença do sincretismo religioso, com referências a entidades católicas e de religiões de matriz africana, também é relevante nessa análise, pois evidencia a interação e a adaptação cultural ao longo do tempo. Essa interação entre diferentes sistemas de crenças e práticas religiosas enriquece ainda mais o patrimônio cultural, refletindo a diversidade e a complexidade da cultura dos Xukuru de Cimbres.

Elementos como o Peji, uma estrutura sagrada que abriga rituais e práticas religiosas, e o Terreiro, lugar onde ocorre o ritual do Toré, um lugar não são apenas de encontro, mas também guardiões da memória coletiva, onde são preservadas as tradições e crenças dos Xukuru de Cimbres. Os elementos naturais presentes no território, como plantas, árvores e ervas, que desempenham papéis vitais na produção de medicamentos tradicionais, tintas naturais e objetos artesanais. Esses elementos naturais são parte intrínseca da cultura Xukuru de Cimbres, estando profundamente entrelaçados com a identidade e a espiritualidade da comunidade. Dessa forma, possibilitando constatar que a relação com o meio ambiente é uma componente essencial dessa comunidade.

E se conforma como mais um fator de relevância do Território Xukuru que também pode ser considerado um patrimônio natural devido à sua relevância para a conservação da biodiversidade e dos processos ecológicos essenciais. A preservação da diversidade biológica é fundamental para manter a saúde dos ecossistemas e garantir a sobrevivência de espécies vegetais, animais e microbianas que habitam a região, sendo a Caatinga um bioma ameaçado²⁹. Nesse sentido, o território se alinha com os princípios da Carta da IUCN e UNESCO, que enfatizam a importância da proteção de áreas naturais representativas, únicas e de importância nacional e internacional. Ao proteger essas áreas naturais, existentes em seu território desempenham um papel crucial na conservação da biodiversidade regional e contribuem para a manutenção dos processos ecológicos essenciais. Desse modo, fica evidente a relevância do Território Xukuru de Cimbres não apenas enquanto patrimônio cultural, mas também um patrimônio natural de valor inestimável.

²⁹ Estudos recentes revelam que aproximadamente metade da área da Caatinga já foi desmatada, e cerca de 13% do bioma está atualmente em processo de desertificação, de acordo com pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Universidade de São Paulo e Universidade Federal do ABC. Esses dados alarmantes refletem os impactos da degradação da vegetação nativa, principalmente devido ao desmatamento ilegal para a produção de lenha e carvão vegetal. Embora a agropecuária não seja a principal causa do desmatamento na Caatinga, suas práticas inadequadas também contribuem para a degradação do bioma. O uso indiscriminado do fogo, a supressão da vegetação nativa, o pastoreio excessivo e o plantio em áreas sensíveis são fatores que comprometem a biodiversidade e a saúde do solo. Além disso, a agricultura comercial na região, orientada para a exportação e dependente de irrigação e insumos externos, acentua os impactos ambientais e sociais. Essas atividades também exercem pressão sobre a fauna da Caatinga, colocando em risco a sobrevivência de cerca de 350 espécies de animais e plantas (INSP, 2019; VICENTE, 2022).

É crucial destacar que, mesmo diante da ausência de reconhecimento por parte de órgãos oficiais não deve ser entendida como a principal e central, muito menos o entendimento do território Xukuru de Cimbres e suas manifestações enquanto patrimônio seja cultural ou natural. Nem essencial para a perpetuação da existência dos Xukurus de Cimbres, bem como de seus costumes assim como demais etnias. Pois é um fato, como ficou aqui evidenciado como este povo conseguiu resistir e perpetuar sua cultura até os dias de hoje sem nenhum auxílio destes órgãos, mas sim um resultado de sua resiliência e força.

Por isso é necessário se ter em mente que a abordagem patrimonial adotada nesta dissertação foi escolhida como uma estratégia adicional para enriquecer a variedade de perspectivas disponíveis na tentativa de compreender a profundidade e riqueza cultural desse povo. Além disso, busca-se ressaltar como a definição e compreensão do que são considerados patrimônios culturais podem ser complexas, especialmente quando se trata de patrimônios indígenas.

É notável que mesmo com os esforços atuais no país para proporcionar uma atenção e tratamento mais adequados a esses grupos, ainda há um longo caminho a ser percorrido. A complexidade na categorização de elementos como patrimônios culturais destaca a necessidade de uma abordagem sensível e contextualizada, considerando a diversidade de práticas e significados culturais presentes nas comunidades indígenas. Nesse contexto, a dissertação propõe-se não apenas a contribuir para a compreensão cultural, mas também a fomentar uma reflexão crítica sobre os desafios enfrentados na preservação e valorização do patrimônio cultural indígena no cenário contemporâneo.

6. *VEM DO TRONCO DA JUREMA, NA TERRA DO PAU JUCÁ: O Espírito de Lugar do Território Xukuru de Cimbres*

O território Xukuru de Cimbres notavelmente se encaixa no conceito de território, definido por geógrafos como Gottman (2012), ao se conformar como um conjunto de elementos físicos organizados em um recorte geográfico com delimitações espaciais influenciadas por processos políticos. É importante ressaltar que existe uma demarcação oficial desse território, resultante de um processo legal

e geográfico, reconhecido e respaldado pela União. Essa demarcação não apenas define os limites geográficos do território, mas também representa o reconhecimento dos direitos territoriais e culturais do povo Xukuru de Cimbres, assegurando a preservação de suas tradições e modos de vida.

No entanto, foi possível constatar como o território Xukuru de Cimbres vai muito além dessa abordagem de Gottman (2012) e, ainda no campo da geografia, o conceito de territorialidade proposto por Haesbaert e Limonad (1999), se mostra mais apropriado se tratando do território Xukuru de Cimbres. Uma vez que os autores colocam a territorialidade para além das dimensões físicas e políticas, o território abrangendo igualmente as relações econômicas e culturais, bem como a maneira como as pessoas interagem com ele, se organizam e atribuem significado ao lugar. Compreendendo assim o território enquanto possuidor de um caráter simbólico, sagrado e identitário para os que o habitam, refletindo não apenas aspectos geográficos mas também profundas conexões culturais e espirituais.

Pois o território Xukuru de Cimbres transcende as delimitações meramente físicas e políticas, uma vez que engloba profundas relações que moldam a vida das pessoas que ali habitam. É um espaço onde as interações humanas se entrelaçam com valores culturais e espirituais, conferindo-lhe um caráter simbólico e sagrado, ao mesmo tempo que é fundamental para a identidade e continuidade cultural do povo Xukuru de Cimbres. A compreensão desse território como um espaço que vai além da geografia pura e que incorpora dimensões culturais e espirituais revela a complexidade e a riqueza da relação entre as pessoas e a terra que ocupam, bem como a importância da preservação dessas conexões para as gerações presentes e futuras.

E assim como os demais territórios indígenas existentes nesta terra hoje chamada de Brasil, o território Xukuru durante muito tempo teve seu significado revertido único e simplesmente é um valor mercantil, através de sua invasão por fazendeiros e posseiros que resultou na perseguição desse povo que tiveram toda a sua forma de vida questionada e demonizada. No entanto, sua resiliência em meio a todas as adversidades aqui já narradas, tornou possível que seu modo de viver e entender a vida alcançasse os dias atuais.

Quando Xicão iniciou a batalha pela demarcação do território Xukuru, visava assegurar a proteção e os direitos estabelecidos pela legislação vigente, em conformidade com os valores arraigados na sociedade em que o povo estava e ainda está imerso. Igualmente compreendia que a delimitação transcendia a simples demarcação física, cujo significado sempre foi muito além do visível. Que naquele lugar, vivo tão vivo quanto qualquer outro ser vivo, residiam e residem seus antepassados, é nesse lugar que, ao dançar e realizar seus rituais, os Xukuru estabelecem um encontro significativo com a natureza, os anciãos e os deuses que coexistem do outro lado, entidades intrínsecas à própria essência da natureza.

A definição do que são os lugares, colocada por Norberg-Schulz (1980) claramente converge com a interpretação do povo Xukuru de Cimbres e seu território. Com uma compreensão além dos significados puramente materiais de seu território, compartilham uma visão semelhante àquela apresentada pelo autor. Pois para eles seu território não se conforma simplesmente um espaço físico, mas sim o resultado de uma complexa composição de elementos. A mistura rica de elementos concretos, como pessoas, animais, árvores e casas, juntamente com fenômenos intangíveis, como sentimentos e emoções, os Xukurus de Cimbres enxergam o ambiente ao seu redor como um entrelaçamento de componentes que moldam suas experiências cotidianas.

A concepção de Norberg-Schulz sobre o "lugar" como fundamental para a compreensão e vivência da realidade ressoa profundamente com a perspectiva deste povo. Para eles, o território vai além de uma simples localização abstrata; é uma totalidade de elementos concretos, incluindo a substância material da natureza, a forma das construções, a textura do ambiente e as cores que caracterizam a atmosfera geral. Esses elementos tangíveis conferem uma identidade única ao território Xukuru, transformando-o em algo mais do que apenas um ponto no espaço, tornando-o um lugar carregado de significado, espiritualidade e identidade para a comunidade.

Cada lugar sendo dotado de caráter determinados pelos atributos que o tornam singular e diferenciado dos demais e essa singularidade pode ser experienciada de modo individual ou coletivo. Diferentes pessoas podem ter interpretações e percepções distintas de um mesmo lugar, dependendo de suas

experiências, sentimentos e cultura. O caráter do lugar é fundamental para compreender o espírito do lugar, que é reconhecido como aquilo com o qual o ser humano deve lidar para poder habitar.

E no que tange às características que definem o caráter o Território Xukuru de Cimbres este é moldado através da vegetação da caatinga que cobre o lugar, das inúmeras árvores de portes diversos, dos arbustos, das pedras do conjunto de serras existentes denominado Serra do Jucá, do Rio Ipanema, das folhas caídas sobre o solo, do som das folhas tremulando sobre o vento, os caminhos que são percorridos, os animais. Tudo forma uma tapeçaria única de elementos que compõem o caráter do lugar.

E assim como Norberg-Schulz (1980) afirma a natureza enquanto um fenômeno variável, devido suas condições em constante mudança seja através das estações do ano ou, ao longo do dia desde a primeira luz da manhã até a escuridão da noite, sendo a luz um aspecto intrínseco da dinâmica temporal da natureza. E essas mudanças sazonais apontadas pelo autor têm um impacto significativo na experiência humana e na compreensão dos lugares naturais perceptíveis na experiência junto ao Território Xukuru de Cimbres.

As duas visitas realizadas proporcionaram uma percepção da dinâmica do meio natural, fortemente influenciada pelas variações de estação, bem como o transcorrer das horas. A primeira vivenciada durante o outono, quando a vegetação exibiu um aspecto acinzentado devido à escassez de chuvas. Na segunda visita, durante a primavera, a cena havia se transformado completamente. As chuvas de abril conferiram um verde vivo e exuberante ao lugar, revitalizando a vegetação e criando um ambiente mais vibrante e acolhedor. A água, por sua vez, deixou sua marca no leito do Rio Ipanema, tornando a observação do rio em ambas as ocasiões uma experiência completamente diferente. Na primeira visita, o rio exibiu uma aparência estática, com água de tonalidade esverdeada e muitas algas de um verde vivo na superfície. Já na segunda vez, o rio apresentava-se barrento e seu nível havia aumentado, formando uma cachoeira que adicionava um elemento sonoro único ao ambiente, antes inexistente.

As mudanças sazonais também se refletiram na aparência do solo entre as duas visitas. Na primeira ocasião, o solo apresentava-se seco, em uma coloração

acinzentada, assemelhando-se à vegetação circundante. Por outro lado, na segunda visita, o solo mostrava-se úmido, em tom mais escuro devido à presença das chuvas, e em alguns pontos, uma camada de musgo formada devido à umidade. De forma vívida, essas experiências ilustram a interação profunda entre os elementos naturais e a transformação contínua dos lugares, destacando a importância da compreensão existencial proposta por Norberg-Schulz, onde os ritmos temporais e as mudanças naturais contribuem para a compreensão da relação entre o ser humano e o lugar.

Não obstante, essa narrativa, por sua vez, não apenas ilustra, mas exemplifica de maneira eloquente o entendimento da natureza como um ser vivo, perspectiva compartilhada por diversos autores indígenas que foram consultados durante a construção desta dissertação. Ao examinarmos as visões desses escritores em conjunto com a análise das experiências vivenciadas no território Xukuru de Cimbres, emerge a natureza não apenas como um cenário estático, mas como um ente vivo, dinâmico e detentor de vitalidade.

Quanto ao conceito de *genius loci*, ou espírito do lugar, introduzido por Norberg-Schulz (1980), ganha relevância quando relacionado à comunidade Xukuru de Cimbres. Este conceito destaca a importância da interação entre o ser humano e a natureza na concepção dos lugares. Utilizando a fenomenologia como base, o autor argumenta que pertencer a um lugar é essencial para o apoio existencial, pois ao construir lugares, os seres humanos simbolizam sua forma única de perceber e interagir com a natureza.

E a relação entre os Xukurus de Cimbres e o território que ocupam reflete essa perspectiva. A construção de seus lugares vai além do simples estabelecimento físico, ela simboliza uma conexão profunda com a natureza que os envolve. Esse elo é fundamental para a identificação e orientação desse povo, contribuindo para uma sensação de pertencimento e harmonia com o ambiente. A ligação entre os seres humanos e a natureza, é uma questão existencial, intrinsecamente vinculada à experiência de significados e à sensação de estar "em casa" no ambiente. Seus lugares são considerados verdadeiros "lares", não apenas devido ao conhecimento íntimo das características físicas, mas também pela

experiência de sensações familiares e reconfortantes proporcionadas por esse convívio.

Entretanto, essa compreensão vai além das sensações imediatas e superficiais. Os Xukurus percebem uma ordem cósmica sistêmica e uma profunda interdependência entre os elementos naturais que compõem o território. Essa visão holística influencia não apenas a construção de seus lugares, mas também suas práticas cotidianas, rituais e a maneira como se relacionam com a terra, os rios e as demais manifestações naturais presentes em seu entorno, uma rica interação entre o ser humano e a natureza, transcendendo simplesmente a construção de espaços físicos para abranger uma compreensão profunda da espiritualidade e da harmonia que permeiam o seu modo de vida.

No contexto do Território Xukuru de Cimbres, essa conexão profunda entre as pessoas e o ambiente manifesta-se de maneira expressiva de diversas formas seja tangível ou intangível. A espiritualidade e as tradições culturais dos Xukuru de Cimbres são intrinsecamente entrelaçadas com a natureza circundante, e a vivência dessas experiências religiosas estabelece uma relação simbiótica com o ambiente. Ao percorrer o território é possível nutrir uma conexão viva com os elementos naturais presentes. Cada lugar tem um significado específico, carregando memórias ancestrais, histórias mitológicas e práticas ritualísticas transmitidas de geração em geração. Essas referências enriquecem a vivência cotidiana e a identidade cultural do povo Xukuru de Cimbres, perpetuando uma relação harmoniosa entre a comunidade e o ambiente que os cerca.

Assim, o espírito de lugar do Território Xukuru de Cimbres é profundamente marcado pela compreensão da natureza como parte integrante da vida cotidiana e da identidade deste povo. A conexão entre as pessoas e o ambiente é enriquecida por aspectos espirituais e religiosos, e refletem a harmonia entre o ser humano e a natureza, bem como o respeito e a valorização da diversidade presente neste lugar especial.

O espírito de lugar do território Xukuru de Cimbres se manifesta através de elementos tanto tangíveis quanto intangíveis, os quais se entrelaçam de tal maneira que separá-los se revela impossível. Fica claro que o significado de um elemento tangível adquire pleno sentido somente quando considerado em conjunto com os

significados intangíveis que o envolvem. Essa compreensão do ambiente não se limita apenas à sua dimensão física e espacial, mas também se estende à capacidade de evocar sentimentos e emoções nas pessoas resultado de toda a aura espiritual envolvida.

Testemunha-los interagindo com o lugar afeta até mesmo a percepção e construção do espaço, a relação estreita com a natureza circundante de quem os observa. Cada gesto e ação executados carregados de simbolismo expressa os laços estabelecidos entre a comunidade, com a natureza, com o sagrado, com o lugar que reside nesta mutualidade de elementos interdependentes cujo significado encontra-se justamente nesta relação mútua.

O espírito de lugar do Território Xukuru de Cimbres, revela-se na reverência a Jurema realizada antes de adentrar o terreiro, no Toré ocorrido à sombra do grande Jucá, nas orações e nas velas acendidas aos pés das árvores na mata, direciona o olhar para esse entendimento da natureza enquanto ser sagrado. O que leva a serra do Jucá, o Rio Ipanema, a mata, as pedras, o solo, todos esses elementos naturais a se tornarem protagonistas vivos tanto quanto as pessoas ali existindo.

O sincretismo religioso evidenciado em suas práticas demonstra a capacidade de incorporar diferentes tradições e crenças, enriquecendo a espiritualidade e a identidade cultural da comunidade. A mistura de influências religiosas cria uma conexão profunda entre os Xukurus e as entidades veneradas, fortalecendo a relação com o sagrado e a conexão com os antepassados representando a dinâmica da sociedade moderna assim como o resultado das estratégias por eles desenvolvidas de sobrevivência e perpetuação de seus costumes tradicionais em meio de séculos de uma sistemática tentativa de aniquilação étnica.

O espírito de lugar do território Xukuru de Cimbres se expressa na paramentação dos participantes antes do início da cerimônia do Toré com brincos, adornos para os braços e cabeças, os colares, colocados no pescoço de forma convencional ou de forma cruzada no tronco e do uso da barretina e cocares. Na pintura corporal feita com tauá e jenipapo. No uso de ervas como a alfazema e o

cachimbo, utilizados como instrumentos de limpeza e purificação. A alfazema, conhecida por suas propriedades aromáticas e calmantes, utilizada nos rituais para promover uma sensação de tranquilidade, equilíbrio e purificação, e que com seu aroma suave é considerado capaz de afastar energias negativas, renovar as energias e criar uma atmosfera propícia para a conexão com o sagrado.

Se revela igualmente pelo uso do cachimbo, utilizado de forma ritualística, é considerado um instrumento sagrado de comunicação com os espíritos e ancestrais. Cujas fumaça é vista como uma forma de conexão com o divino, sendo oferecida em preces e invocações durante os rituais. Acredita-se que o ato de fumar o cachimbo traz sabedoria, clareza mental e fortalece os laços espirituais com o mundo espiritual.

Tanto a alfazema quanto o cachimbo são elementos simbólicos que desempenham um papel vital nos rituais de limpeza e purificação. Eles representam a intenção de purificar as energias negativas, limpar os pensamentos e emoções indesejáveis, além de estabelecer uma conexão espiritual mais profunda com o sagrado. Essas práticas de limpeza e purificação são consideradas fundamentais para preparar os participantes para os rituais e cerimônias, removendo influências negativas e criando um ambiente propício para a conexão com o mundo espiritual.

O espírito de lugar reside em toda a cerimônia do Toré nos movimentos executados, na postura corporal e no ritmo dos pés batendo no chão, sincronizados com a batida do Jupago contra o solo que em conjunto com a gaita e as maracas emitem os sons que marcam o compasso e o ritmo e não somente mas igualmente responsáveis por contribuírem significativamente para criação de criação de uma atmosfera sagrada e estabelecerem uma conexão entre os praticantes e as entidades.

Assim os movimentos não se limitam apenas a uma expressão física, mas carregam consigo um significado simbólico e espiritual profundo. Eles representam a unidade da comunidade, a harmonia com a natureza e a reverência aos antepassados. O movimento executado durante o Toré é uma forma de

manifestação imaterial que transcende o aspecto físico, proporcionando uma experiência de integração espiritual e coletiva.

Além de se manifestar nesses momentos de celebrar o espírito de lugar, se expressa nos aspectos mais cotidianos e rotineiros que acompanham essa comunidade, sua relação com o território por meio do vínculo estabelecido ao habitar o lugar, por tirar sua subsistência do próprio território, através da existência da escola, das casas, dos animais criados, das hortas e roçados. Tudo isso são exemplos claros de como o espírito do lugar é conformado a partir da influência das diversas esferas da vida dessas comunidades.

Constatar todos estes fatores que compõem o espírito de lugar do Território Xukuru de Cimbres em conjunto com o conhecimento sobre sua trajetória enquanto ocupação do espaço físico revela um outro fator muito importante, o modo como os registros históricos pregressos dos Xukuru os situa na Serra do Ororubá, mais precisamente na Vila de Cimbres e séculos depois por fatores adversos estes são direcionados para esse outro recorte espacial, ainda que estes mesmo registros aponta sua presença em uma área que vai muito além da Vila de Cimbres.

Vivenciar os acontecimentos no atual território da etnia permite constatar o modo como o povo Xukuru de Cimbres estabelece uma profunda relação com o lugar, relação esta que vai além dos aspectos físicos e geográficos envolvendo elementos culturais e espirituais. Através dessa relação íntima com o lugar, eles reafirmam sua identidade, preservam suas tradições e fortalecem seu senso de pertencimento. A ligação com o seu território se manifesta tanto nos momentos de celebração e rituais, como também nas atividades cotidianas. Essa profunda conexão com o lugar é um elemento essencial para compreender a riqueza e a singularidade de Xukuru de Cimbres.

Dessa forma pode-se concluir que o espírito de lugar do Território Xukuru de Cimbres abrange uma gama diversificada de elementos tangíveis e intangíveis que compõem sua essência única. A interação entre as pessoas e o ambiente, por meio de práticas culturais, cerimônias, orações e referências religiosas, expressa uma profunda conexão emocional e espiritual com o lugar. Essa ligação se reflete nas

manifestações de reverência à natureza, nas práticas sincretistas e na preservação dos costumes tradicionais, enriquecendo a identidade cultural e a espiritualidade da comunidade Xukuru de Cimbres.

Ao analisar os elementos tangíveis e intangíveis, percebe-se a profunda conexão emocional e espiritual entre o povo Xukuru e seu território. O ambiente desperta sentimentos e emoções, enquanto as práticas culturais e os significados atribuídos ao local testemunham essa relação. Cada gesto e ação carregam simbolismos que expressam os laços estabelecidos entre a comunidade, a natureza, o sagrado e o próprio lugar. A reverência à Jurema, os rituais do Toré, as orações e velas acesas aos pés das árvores na mata, assim como os percursos que realizados, o sincretismo religioso, evidenciando a capacidade de incorporar diferentes tradições e crenças. Norberg-Schulz diz que lugares são totalidades e quando esses lugares reúnem o sagrado, essa totalidade mais acontece, desse modo, o território dos Xukurus de Cimbres claramente expressa nessa totalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito principal desta dissertação consistiu na investigação e registros dos elementos tangíveis e intangíveis presente no Território do Povo Xukuru de Cimbres, incitado primeiramente a partir da tomada de conhecimento sobre a riqueza cultural existente no lugar sendo esta grande motivação desta pesquisa, seguido pela necessidade de preencher uma lacuna relacionada ao reconhecimento e proteção dos ritos, costumes e tradições dessa etnia por parte dos órgãos responsáveis pela preservação do patrimônio. Mas igualmente por meio dessa experiência vivenciada com este povo incitar uma reflexão sobre as diferentes formas de conceber e ocupar o planeta.

Da experiência vivida junto ao povo Xukuru de Cimbres foi possível observar como o conceito de posto por Norberg-Schulz sobre o "lugar" ressoa profundamente com a perspectiva desta etnia. Uma vez que para eles, o território vai muito além de localização abstrata, mas sim uma combinação de elementos concretos, como a natureza, a arquitetura, a atmosfera e as cores, que conferem uma identidade única ao seu território. O lugar transcende a mera posição no espaço, sendo carregado de significado, espiritualidade e identidade para a comunidade.

Cada gesto e ação realizados pela comunidade carrega simbolismo, expressando os laços estabelecidos entre eles, a natureza, o sagrado e o próprio lugar. Sendo essa relação mútua entre elementos interdependentes onde reside o verdadeiro significado desse lugar, assim como os que ali interagem. Fica expresso a simbiose entre os sujeitos e o meio, entre o visível e o invisível, o material e o imaterial que se retroalimentam e conformam assim a totalidade que molda a identidade coletiva, preserva as tradições ancestrais e reforça o senso de pertencimento.

Desta forma, esta dissertação representa um primeiro passo importante na jornada de reconhecimento e valorização desses diversos elementos que compõem a cosmologia do povo Xukuru de Cimbres. Através da pesquisa e registro desses elementos torna-se evidente, por meio de aparatos científicos, a relação estabelecida entre os Xukurus de Cimbres e seu território.

Por meio de práticas culturais, rituais, cerimônias, simbolismos, uso sustentável dos recursos naturais, sincretismo religioso e interação harmoniosa com a natureza, o Território Xukuru de Cimbres, não obstante se mostrou enquanto verdadeiro patrimônio cultural e natural. O reconhecimento dessa importância contribui para a valorização da diversidade cultural, a proteção do patrimônio imaterial e a conservação da biodiversidade da região da Caatinga. A compreensão e o respeito pelos valores atribuídos ao Território Xukuru de Cimbres, utilizando uma abordagem multidimensional, que considera tanto os elementos materiais quanto os aspectos imateriais, são fundamentais para promover a preservação da identidade cultural e a sustentabilidade ambiental.

No entanto, não sendo este o objetivo principal ou central no que tange o povo Xukuru de Cimbres e seu território, pois como evidenciado neste documento, essa etnia conseguiu preservar e transmitir sua cultura até os dias atuais sem depender do apoio dessas autoridades, mas sim graças à sua resiliência e determinação. A abordagem patrimonial adotada como uma estratégia adicional para enriquecer as perspectivas disponíveis na tentativa de compreender a profundidade e a riqueza cultural desse povo.

É fundamental reconhecer que a proteção e promoção dos elementos culturais de povos tradicionais como os Xukuru de Cimbres não se restringe apenas à esfera local, mas também tem uma dimensão nacional e internacional. O reconhecimento e valorização desses elementos contribuem para a construção de uma sociedade mais inclusiva, respeitosa e consciente da importância da diversidade cultural.

Também proporcionam uma visão de mundo alternativa ao predominante na sociedade, exemplificando como as conexões estabelecidas com os lugares são ricas em significados e simbolismos, configurando-se como fenômenos concretos que transcendem a mera utilidade ou valor monetário. Essas relações profundas com o ambiente envolvem aspectos espirituais, culturais e emocionais, que enriquecem a experiência humana e promovem uma compreensão mais profunda da interconexão entre os seres humanos e o mundo ao seu redor.

Portanto, este trabalho representa um marco inicial para a valorização e preservação da riqueza cultural do povo Xukuru de Cimbres, ao fornecer subsídios

para a compreensão e proteção dos elementos que compõem a cosmovisão desse povo e o espírito de lugar de seu território. Espera-se que esses esforços possam contribuir para a manutenção e transmissão dessas tradições às futuras gerações, garantindo assim a continuidade e a perpetuação da identidade cultural Xukuru de Cimbres.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição** In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, José Pereira (Orgs). Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Tradução Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

ARAÚJO, MARLI GONDIM DE. **LIMOLAYGO TOYPE: território ancestral e agricultura indígena dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção, Pernambuco**. Orientador: Dr. Caio Augusto Amorim Maciel. 2021. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Geografia, Departamento de Ciências Geográficas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/43455>. Acesso em: 1 mai. 2023.

AUSTRALIAN Natural Heritage Charter. For the Conservation of Places of Natural Heritage Significance: Standards and principles. Australian Heritage Commission in association with Australian Committee for IUCN. Australia, Sydney NSW, 1996.

BENITES, Flávio. **“XICÃO” E O PROCESSO DE RETOMADAS DAS TERRAS PELOS XUKURU DO ORORUBÁ (1988-2001)**. XIII Encontro Estadual de História: "História e mídias: narrativas em disputas". 2020.

BERQUE, Augustin. **Território e pessoa: a identidade humana**. In: Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, nº 6, jan/jul, 2010, pp. 11-23.

BESSE, Jean-Marc. **O gosto do mundo: exercícios de paisagem**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

BEZERRA, Onilda Gomes. **Conservação do patrimônio natural/cultural: um sistema de indicadores para o monitoramento da conservação da significância dos parques nacionais brasileiros patrimônios da humanidade**. (Tese de Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Recife, 2011.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988.

BUZATTO, Cleber César. **Os povos indígenas nos governos liderados pelo PT**. In: MARINGONI, Gilberto; MEDEIROS, Juliano (Orgs). Cinco mil dias: o Brasil na era do lulismo. 1. Edição. São Paulo: Boitempo/Fundação Lauro Campos, 2017.

CAMPOS, Yussef; KRENAK, Ailton. **A origem dos lugares**. Editora: Jandaíra, São Paulo, 2021.

CANNABRAVA FILHO, Paulo. **Maior genocídio da humanidade foi feito por europeus na América: 70 milhões morreram**. Diálogos do sul, São Paulo, 31 mai. de 2019. Disponível em: <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/direitos->

[humanos/58765/maior-genocidio-da-humanidade-foi-feito-por-europeus-nas-americas-70-milhoes-morreram](https://www.folha.uol.com.br/brasil/2020/09/29/maior-genocidio-da-humanidade-foi-feito-por-europeus-nas-americas-70-milhoes-morreram/) Acesso 29 de set. 2020

CASTELLO, Lineu. **A percepção do lugar: repensando o conceito de lugar em arquitetura urbanismo**. Porto Alegre: PROPAR-UFRGS, 2007.

Chaves Alves Ângelo Giuseppe. **Conhecimento local e uso do solo: uma abordagem etnopedológica**. Interciencia [en linea]. 2005, 30(9), 524-528[fecha de Consulta 11 de Julio de 2023]. ISSN: 0378-1844. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33910802>

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo. Estação de Liberdade: UNESP, 2001.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **O Mito da Natureza Intocada**. São Paulo: Hurite, 1996

FUNAI. **Serviço de Proteção aos Índios – PSI**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi?start=1#> Acesso 20 de set. 2020

GALEANO, Eduardo H. **As veias abertas da América Latina**. Tradução Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2019.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda. Os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996.

GOTTMANN, Jean. **A evolução do conceito de território**. Boletim Campineiro de Geografia, Campinas, v. 2, n. 3, 2012. 2236-3637. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.54446/bcg.v2i3>. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/boletim-campineiro/article/view/2458/2012v2n3_Gottmann. Acesso em: 5 abr. 2023.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. **O território em tempos de globalização**. GEO UERJ Revista do Departamento de Geografia, Rio de Janeiro, ano 1999, n. 5, Semanal. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/49049>. Acesso em: 2 abr. 2023.

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.

ICOMOS. **Declaração de Quebec**. 2008. Disponível em: https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/GA16_Quebec_Declarati on_Final_PT.pdf Acesso em 05 de set. de 2020.

IPHAN. **Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória**, 1980. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patri monio_cultural.pdf Acesso em: 18 out. 2016.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi, Livro de Registros das Formas de Expressão em

20 de dezembro de 2002. Brasília, DF, 2002. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Arte%20Kusiwa.PDF/>. Acesso em: 24 fev. 2023.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. Carta de Fortaleza. In: SEMINÁRIO PATRIMÔNIO IMATERIAL: estratégias e formas de proteção, 1997, Fortaleza. Anais eletrônicos... Fortaleza: IPHAN, 1997. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Fortaleza%201997.pdf.PDF/>. Acesso em: 24 fev. 2023.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. O registro do Patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 20 de dezembro de 2002. Brasília, DF, 2002. Disponível em: Brasília: Ministério da Cultura /Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed, 2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImaDiv_ORegistroPatrimoniomat_erial_1Edicao_m.pdf Acesso em: 15 fev. 2023.

INSTITUTO SOCIEDADE, POPULAÇÃO E NATUREZA. <https://ispn.org.br/biomas/caatinga/ameacas-a-caatinga/>. Ameaças à Caatinga. [S.l.]. ISPN, 2019. Disponível em: <https://ispn.org.br/biomas/caatinga/ameacas-a-caatinga/>. Acesso em: 24 fev. 2023.

JECUPÉ, KAKA WERÁ. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**; ilustrado por Taisa Borges. – 2ª ed. – São Paulo: Peirópolis, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1ª edição. São Paulo: Companhia da Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

LANG, Mirian. **Alternativas ao desenvolvimento** In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, José Pereira (Orgs). Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Tradução Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

LAPENDA, Geraldo Calábria. **O dialeto Xukuru**. Doxa, a. X, n. 10, 1962, p. 11-23.

LUCIANO, Gersem dos Santos – Baniwa. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje** / Gersem dos Santos Luciano (Baniwa) – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. 1960. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MASON, Randall. **Assessing values in conservation planning methodological issues and choices**. In: TORRE, Marta de la. Assessing values of cultural heritage. Research report. Los Angeles. The Getty Conservation Institute, 2002. Disponível em:

<https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/pdf_publications/pdf/assessing.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2017.

_____. **Fixing historic preservation: a constructive critique of significance**. Places, a Forum of environmental design. V. 16, n.1, p.64 – 71, 2004. Disponível em: <<https://placesjournal.org/assets/legacy/pdfs/fixing-historic-preservation.pdf>> Acesso em: 08 de março de 2017.

MARINS, Paulo César Garcez. **Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 29, nº 57, p. 9-28, janeiro-abril 2016.

MOURA, Maria Marcela Lima de. CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, VII. EDUCAÇÃO COMO (RE)EXISTÊNCIA: MUDANÇAS, CONSCIENTIZAÇÃO E CONHECIMENTOS, 2020, Maceió, AL. **O ENSINO DE MATEMÁTICA E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA DO POVO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ-PE**. Anais CONEDU. Campina Grande, PB: Realize Eventos Científicos e Editora, out. 2020. Suplemento. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2020/TRABALHO_EV140_MD4_SA6_ID2104_30092020121003.pdf. Acesso em: 28 fev. 2023.

MUNDURUKU, D. Entrevista concedida ao documentário **Muita terra para pouco índio**. VILLELA, Bruno e LOBATO, Sergio. Amazon Picture, 2018

NEVES, Rita de Cássia M.; FIALHO, Vânia. **Xucuru**. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xukuru>>. Acesso em 20 set. 2019.

NORBERG-SCHULZ, Christian. **“The phenomenon of place”**, 1976. In: NESBITT, Kate. Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica 1965-1995. Cosacnaify.

_____. **Genius Loci: towards a phenomenology of architecture**. New York: Rizzoli, 1980.

OLIVEIRA, Paulo Celso de. **Gestão territorial indígena: estudo comparado da legislação indigenista do Brasil, Colômbia, Equador e Panamá**. Orientador: Carlos Frederico Marés de Souza Filho. 2006. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Direito da PUCPR, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

PORTINARI, Natália; SASSINE, Vinicius. **Como o governo Bolsonaro desidratou o setor cultural**. Época, 22 de dez. de 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/cultura/como-governo-bolsonaro-desidratou-setor-cultural-24151205>_Acesso em 24 de set. de 2020.

RIEGL, Alois. **O culto moderno dos monumentos: a sua essência e origem**. 1905. Tradução de Werner Rothschild Davidsohn, Anat Fabel. 1 Edição. São Paulo: Primitiva, 2014.

SALLES, Sandro Guimarães de; FEITOSA, Saulo Ferreira; LACERDA, Rosane Freire. **Patrimônio cultural indígena: desafios para uma educação patrimonial decolonial**. Roteiro, Santa Catarina: Unoesc, ed. 44, ano 2019, n. 2, p. 1-18, 23 jun. 2019. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/roteiro/v44n2/2177-6059-roteiro-44-02-e17415.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2023.

SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos. **Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)**. São Paulo: Elefante, 2018.

SILVA, Edson Hely. **Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950 - 1988**. (Tese de Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2008.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo. Editora: Loyola, 2012.

STARLING, Heloisa. **Ditadura militar e populações Indígenas**. Brasil Doc. Belo Horizonte. Disponível em: <https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/> Acesso 21 de set. 2020

VIANNA, Letícia C. R.; TEIXEIRA, João Gabriel L. C. **Patrimônio Imaterial, performance e identidade**. Concinnitas. Rio de Janeiro, vol. 1, nº12, p. 121-129, julho de 2008.

VICENTE, Emerson. **Mapeamento da caatinga indica metade do bioma desmatado e centenas de espécies em risco**. Folha de São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2022/05/mapeamento-da-caatinga-indica-metade-do-bioma-desmatado-e-centenas-de-especies-em-risco.shtml>. Acesso 21 de fev. 2023.

UNESCO. **Convenção para proteção do patrimônio mundial, cultural e natural, 1972**. Disponível em: <http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>> Acesso em 18. Out. 2021.