

A RELIGIOSIDADE NA DEFINIÇÃO DE LIDERANÇAS INDÍGENAS: O CASO DOS XUKURU DO ORORUBÁ

Kelly E. de Oliveiraⁱ

O estabelecimento de sinais diacríticos como elemento de fortalecimento de uma identidade étnica e garantia de direitos sociais vem sendo objeto de pesquisas na antropologia desde o início do século XX. Desenvolvida pelo antropólogo Fredrik Barth, a noção de *grupo étnico* como uma forma de organização social ganhou importância substancial nesses estudos. Barth definiu que são os atores sociais que selecionam quais sinais diacríticos e quais padrões de moralidade serão relevantes para o grupo, sem que seja possível prever, objetivamente, quais valores serão preponderantes para a formação da identidade étnica (Barth 2004). Assim, sejam quais forem os valores sociais escolhidos coletivamente, a importância recairia na questão de que essas características seriam utilizadas na manutenção de uma fronteira.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira atenta, no entanto, que esses sinais diacríticos têm uma relação direta não só com escolhas internas ao grupo, mas são definidos diante de um tempo histórico e espaço geográfico específicos. Segundo Oliveira, a dimensão chave para a compreensão de como os povos indígenas se incorporam dentro do estado-nação é a territorial. Seria a partir da imputação de uma base territorial fixa para um grupo que teríamos o ponto de partida para compreendermos as mudanças passadas pelo povo, que afetariam tanto o funcionamento das instituições da sociedade étnica, quanto à significação de suas manifestações culturais.

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (Oliveira 2004: 22)

Será este último ponto, sobre a “reelaboração da cultura e da relação com o passado” onde deteremos nossa atenção. Neste trabalho, pretendo tecer uma reflexão conjunta sobre a produção e reapropriação de sentidos simbólicos rituais no povo Xukuru do Ororubá, a partir da implementação de espaços sagrados, com a prática do toré e da pajelança.

O toré representa hoje uma das expressões identitárias mais acentuada entre os povos indígenas do Nordeste. Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, se configura como

um sinal diacrítico presente em boa parte da região, embora tenha especificidades dentro de cada grupo étnico. Grünewald, que organizou uma interessante coletâneaⁱⁱ sob a temática do toré, atenta para os múltiplos sentidos desta dança, bem como da importância desta dentro do movimento de fortalecimento étnico dos povos hoje.

Com efeito, o movimento indígena no Nordeste na atualidade já incorporou o toré como forma de expressão política: desde a mobilização interna dos índios até as performances nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira. As assembleias indígenas acabam com os torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina. O toré já é parte da ação indigenista no Nordeste na medida em que referido e praticado em suas manifestações (Grünewald 2005:29).

É importante percebermos que o toré tem intrínseca uma definição como expressão política. Uma demarcação identitária realizada pelos povos que mais sofreram com o processo de colonização e que hoje se utilizam do ritual como elemento demarcatório entre o “nós e os outros”. No entanto, a forma como este ritual é praticado em cada povo, o tempo e espaço em que vem sendo realizado, varia de grupo para grupo. Os grupos étnicos praticantes do toré realizam intercâmbios nas letras das canções, também chamadas de “pontos de toré”, levando a música de um povo a outro, ou mesmo trocam formar de dançar. Contudo, para além das inúmeras ligações entre os grupos, é preciso compreender a especificidade por trás desta dança dentro de cada povo. Seja na sua constituição e reconstruções ao longo do tempo, ou pelas representações individuais e coletivas, perceber como este se insere no cotidiano de um grupo indígena nos ajuda a perceber não só a importância da dança, mas da própria representação do “ser índio” dentro e fora desses povos.

O TORÉ NOS XUKURU

A área indígena Xukuru localiza-se nos municípios de Pesqueira e Poção (Pernambuco). Com 27.555 mil hectares atualmente homologados. A conquista da área indígena, no entanto, foi recente, e se solidificou na década de 1980, quando a abertura política no país, a Constituição Federal e o contato com ONGs possibilitaram uma nova tomada de posição para o grupo, que detinha apenas 12% do território.

O processo de organização política se deu em duas instâncias paralelas. A primeira foi voltada ao estabelecimento de subgrupos de ordenamento político-administrativo nos Xukuru, que vieram a auxiliar na gerência do povo e fortalecimento da mobilização. Deste modo foram progressivamente sendo criados conselhos, integrados por índios Xukuru, que se encarregavam de áreas específicas, a exemplo de organização política interna, saúde e

educação. O grupo passou a desenvolver uma rede de lideranças e estas fortaleceram o projeto de valorização étnica que estava em curso.

Neste artigo, no entanto, nos deteremos mais à segunda instância de desenvolvimento do processo de fortalecimento étnico. Trata-se do incremento de sinais diacríticos rituais que valorizam a identidade indígena. Uma peregrinação por componentes da “tradição” Xukuru, crenças e práticas que influenciaram a integração deste grupo étnico, pela exaltação de uma origem e cultura comuns. O caminho encontrado veio principalmente através da dança do toré, que foi estimulada pelas lideranças do grupo e paulatinamente tomou espaço como elemento de mobilização.

Foi diante dessa perspectiva que foram criados os terreiros de toré, espaços rituais utilizados tanto para promover a frequência da execução da dança, integrando a prática ao cotidiano do povo, quanto para o fortalecimento do projeto político traçado pelas lideranças indígenas à frente dos Xukuru. De acordo com João Pacheco de Oliveira, é justamente pela integração desses dois caminhos, o político e o simbólico, que os índios do Nordeste vêm encontrando o equilíbrio entre “objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens” (Oliveira 1998: 66), que leva ao fortalecimento da identidade étnica como prática social efetiva. Um equilíbrio sutil, fruto da integração entre práticas de mobilização política popular, trazidas por ONGs como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e elementos específicos da identidade do grupo (sejam estes elementos revitalizados ou mesmo criados ao longo deste diálogo).

A primeira citação que reconhecemos sobre o toré apareceu no texto do abade Pedro Roeser O.S.B.ⁱⁱⁱ, em 1922, transcrito na *Revista do Instituto Arqueológico de Pernambuco*,

O Revmo. Vigário da freguesia de Cimbres, pe. Rafael de Meira Lima, teve a bondade de nos referir sobre os caboclos de Cimbres o seguinte: -Estes índios conservam a tradição de uma dança religiosa, chamada toré, a qual eles executam todos os anos, na vila, às vésperas de S. João e de S. Pedro. Apresentam-se vestidos com um enfeite de palha e ramos, trazendo a mais uma cana-de-açúcar nos ombros. Assim passam uma noite com uma dança monótona, repetindo a mesma cantiga, acompanhada ao som de dois ou três pífanos. Eles, não há dúvida, dão ou pretendem dar tais divertimentos como uma cerimônia religiosa, tanto mais que há quem faça promessa para dançar o toré, em honra de N. Sra. das Montanhas, a quem eles têm muita devoção. Dizem eles que esta imagem apareceu no tempo da catequese dos religiosos de S. Felipe Néri, que, lá, tinham um convento. Quando cheguei, em 1912, em Cimbres, ainda existiam os restos ou ruínas desse Convento, que depois passou a ser cadeia, porque Cimbres era, até 1895 ou 1870, sede do município. (Barbalho 1977: 32)

O relato do Padre Rafael Meira traz uma visão pouco diferenciada da performance que foi apresentada em textos posteriores, como nos relatos do sertanista Cícero Cavalcanti^{iv}, em 1944, do etnólogo Hohenthal, em 1951 (Hohenthal 1954) e de análises recentes como a da antropóloga Rita Neves (Neves 2005)^v. Era basicamente um grupo de pessoas, reunido em torno de um ou mais tocadores de “mimbí”, uma espécie de flauta, que formavam uma fila dupla e seguiam o “Bacurau”, nome dado ao homem que “puxa” os cânticos e é acompanhado pelo restante do grupo. A dança, por esses relatos, integrava tanto índios da região da serra, que vinham das aldeias de Cana Brava, passando por Brejinho, Jitó e Caípe, quanto aqueles do Agreste, da aldeia de Sucupira e da própria Vila de Cimbres, local do aldeamento original, onde eram realizados os festejos. Na década de 1970, segundo o ex-cacique José Pereira de Araújo, o Zé Pereira, o número aproximado de participantes era de 30 pessoas.

Eventualmente, além da dança, podem ocorrer possessões de alguns índios em meio ao toré, diante da entoação de cânticos que, segundo o pajé Pedro Rodrigues Bispo, Seu Zequinha, chamam os Encantados e espíritos dos antepassados. Neste momento as pessoas incorporadas dançam no centro da roda, conversam com algumas pessoas e dão “passes”, ou seja, fazem um movimento de mãos, ou sopro, sobre alguém, com intenção de livrar a pessoa de maus fluidos^{vi}. Em outros momentos, geralmente em meio aos terreiros na mata, também é oferecido aos participantes o chá de Jurema, bebida feita com a casca da planta considerada sagrada tanto em rituais indígenas, quanto nos de origem africana presentes no Brasil.

Por esses relatos, percebemos que a dança já vem sendo executada há várias décadas pelo povo. No entanto, segundo o vice-cacique Xukuru José Barbosa dos Santos, Zé de Santa, a prática cotidiana do toré foi duramente combatida até o início da década de 1990, sendo discriminada pelos não índios como “catimbó”, o que levava à repressão até mesmo pela polícia de Pesqueira. Por conta dessa situação, o toré passou a ser realizado abertamente apenas nas épocas de véspera de São João (23 de junho) e Dia de Nossa Senhora das Montanhas (2 de julho), quando era apreciado como “dança folclórica tradicional”. As práticas da possessão, a conversa com os “Encantados” e a ingestão do chá de Jurema, no entanto, foram abolidas desses momentos, sendo realizadas de forma sigilosa, em locais escondidos na serra, com um número reduzido de índios.

Eu fui reaprender a minha história com meu pai. Ele dizia pra gente que os avós dele, os bisavós dele, deixaram de dançar o ritual por conta das ameaças que tinha da política de Pesqueira, da Justiça de Pesqueira e dos fazendeiros que

estavam entrando dentro das áreas. Não podia ver um ritual que aí ameaçava os índios. Dizia 'manda a polícia pegar aqueles baderneiros que tão já fazendo catimbó, fazendo zoada lá em cima'. Além disso eles usavam as armadilhas de ameaçar os índios, de dizer que os índios o que fazia era só catimbó, macumba, que iam dizer pra o povo deles, o povo branco. Aí, por conta disso, meus tataravós não faziam mais ritual público, faziam escondido, altas horas da noite e assim, horas que ninguém pudesse ver eles. Dentro da mata eles ia lá fazer o ritual deles, em silêncio, só com eles, que eles sabiam. Mas aí eles contavam pro meu pai como tinha sido e aí meu pai dizia que um dia viria de surgir tudo aquilo, os rituais sagrados, os índios mobilizados pra tomar de conta de suas terras, que essas terras eram deles desde quando o pai eterno fez a terra^{vii}

Diante dessa realidade de repressão das práticas religiosas Xukuru, o toré se tornou cada vez menos freqüente para o povo, que apesar de ainda relacionar a dança como um elemento de definição de seu caráter étnico, não detinha esta como uma ação associada ao cotidiano, sendo praticado por um número cada vez mais reduzido de pessoas, por vezes apenas nas festas acima citadas, ou de forma oculta na mata, junto aos rituais de pajelança.

Além de representar uma tradição do grupo, a apresentação do toré funcionou como elemento de legitimação da *indianidade*^{viii} na época da visita do sertanista Cícero Cavalcanti, em 1944, quando da confecção de relatório para o SPI sobre os Xukuru. A dança seria comprobatória da existência de indígenas nesta localidade, verificado pelo sertanista como comprovação da descendência. Podemos apontar este como um primeiro momento registrado de caracterização política do toré que, no entanto, voltou a representar uma prática pontual após a saída de Cavalcanti, com número decrescente de adeptos.

RELIGIÃO E POLÍTICA EM DIÁLOGO

A mudança ou acréscimo, não na prática performática propriamente dita, mas nas funções representativas do toré, aconteceu a partir de 1989, quando a dança passou a figurar como estratégia de valorização étnica, um sinal diacrítico essencial na configuração do grupo. Logo após a promulgação da Constituição, o então cacique Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru^{ix}, começou a visitar as aldeias na intenção de agregar um maior número de pessoas na mobilização pela terra. Além de explicar os novos direitos garantidos pela Carta Magna, estimulava a realização do toré em aldeias que já tinham essa prática estabelecida, mostrando que agora poderiam executar o rito de seus antepassados sem medo.

A própria palavra dança foi progressivamente substituída pelo termo ritual, agregando fortemente o caráter do sagrado à prática, e fomentando a valorização enquanto elemento de distinção do grupo. Com o tempo, reforçando as aldeias em que o ritual já tinha um número maior de praticantes, o cacique passou a levar essas pessoas para outras,

em um intercâmbio que possibilitou a difusão do toré como elemento legitimador da participação na luta pela obtenção do território. Participar do toré significava, naquele momento, se assumir enquanto índio, ou seja, sujeito político ciente de sua posição étnica diferenciada, optando pela adoção da “religião dos antepassados”, um termo bastante usado pelo pajé. Dessa forma, foi criada dentro do grupo uma prática sistemática da dança como elemento ritual, fortalecida pela realização da pajelança, guiada por Seu Zequinha e algumas “pessoas de ciência”^x, que juntavam à dança orações, diálogos com espíritos incorporados e não incorporados e oferendas aos Encantados, principalmente de velas e flores. Além disso, o chá de Jurema foi novamente incorporado ao rito, funcionando como elemento purificador e de ligação com o sagrado.

O toré é a religião da gente mesmo, dos índios. Sem o toré não tem índio, não pode pedir, não pode ter força pra fazer as coisas que o cabra quer. E principalmente eu vou lhe dizer uma coisa, o toré tem que ter pajelança, porque na pajelança é adonde... Os pajés, os tuxás, aí vai se juntar aquela força e vai pedir, tipo uma oração, uma oração que a gente tem pra fazer, tipo vocês brancos. Vocês brancos quando fazem um pedido fazem uma oração, vão pedir a Tupã. Que eu falo assim Tupã porque é o direito da gente, vocês já pedem a Deus, que é a mesma coisa, que só muda somente a idioma: Tupã pra Deus.^{xi}

O estabelecimento do toré como prática efetiva no grupo não significou nenhum embate de crenças religiosas, visto que a dança esteve sempre mais ligada ao caráter de distinção étnico que o de valores pessoais de fé. De fato, o próprio pajé já chegou a se afirmar por muito tempo freqüentador de uma igreja evangélica e dentro da área indígena encontram-se igrejas ou capelas católicas, como é o caso de Brejinho e da própria Vila de Cimbres. Zenilda Araújo, viúva do cacique Xicão, afirmou que ela chegou a ter dúvidas no início, sobre a compatibilidade de uma crença que já tinha, a cristã, com o toré. “Eu fui perguntar a um padre, se os índios também tinham religião, e ele me disse que cada povo pode ter suas crenças, porque o Deus é o mesmo”, lembrou.

A prática do toré é valorizada enquanto elemento simbólico de importância para o grupo, no momento em que cumpre a função social de fortalecimento de valores étnicos, ou seja, de justificar uma nova posição social que estava sendo apresentada naquele momento (Bourdieu 2004: 48). Não se propõe, no entanto, a se sobrepor a qualquer outra crença religiosa, o que de fato contribuiu para minimizar conflitos individuais. Aliás, vemos entre o povo Xukuru uma grande inclinação ao catolicismo, inclusive pela devoção a Nossa Senhora das Montanhas (chamada pelos Xukuru de Mãe Tamãin e tida como santa de devoção do grupo) e Padre Cícero, que não se apresentam como elementos de oposição

ao toré ou à pajelança, sendo – no caso da santa – por vezes plenamente incorporados ao ritual.

É preciso lembrar que este grupo, como tantos outros povos indígenas do Nordeste, passou por um extenso processo de miscigenação, que resulta hoje em uma noção de religião que adota elementos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras como plenamente reconhecidas dentro de sua comunidade.

Notamos que na verdade o que ocorre é a valorização do campo místico Xukuru pelo poder político, a fim de conseguir desenvolver funções simbólicas específicas, alterando, recriando ou legitimando determinados valores (Bourdieu 2004). No caso do toré, portanto, valores de estímulo à integração do povo, valorização de elementos étnicos e oposição a um comportamento de sujeição e passividade diante da dura realidade social em que estavam inseridos.

Logicamente que também não podemos reduzir o toré a uma determinação política, visto que sua existência independe dessa relação. Em análise sobre o ritual, Rita Neves lembra que “cada pessoa dança o toré pensando e desejando algo diferente, o que faz com que essa pessoa saia modificada através de sua própria experiência” (Neves 2005: 143). Através da análise da execução do toré em festas religiosas, a antropóloga cita definições diferenciadas dos indígenas para a participação no ritual, tendo sido citadas palavras como obrigação, tradição, brincadeira e união. No entanto, ela acrescenta que essas emoções individuais e diferenciadas são canalizadas no final do ritual através da fala das lideranças, que através de uma instrumentalização do discurso, direciona ao fortalecimento do grupo (*ibid. id.*).

Portanto, não podemos afirmar que toda comunicação através do discurso se realize num nível consciente. Ao contrário, a maior parte das ações não pode ser reconhecida nem mesmo por quem as pratica, pois caso fosse, seria apenas um jogo, uma manipulação que as pessoas logo perceberiam. O poder para ser estabelecido deve usar mais do que a força simplesmente. No ritual do toré, o poder é compartilhado e exposto publicamente (Neves 2005: 143-144).

É importante levar em consideração que o que falamos aqui não tem o intuito de legitimar uma manipulação pura das lideranças com relação à comunidade mas, como exposto por Neves, tencionamos observar como, sem desconsiderar as emoções individuais dos participantes do toré, essa prática é acrescida e ressemantizada pelas lideranças, a partir da mobilização da década de 1980. Percebemos que, para além dos propósitos individuais, o ritual desenvolveu um potencial político de pertencimento que vai sendo

cada vez mais exacerbado, e que o leva a se configurar como um elemento fundamental de entendimento da organização política Xukuru.

Como o toré passa a ser praticado durante as reuniões de mobilização nas aldeias, já se faz percebido dentro de um momento político, onde são discutidos problemas relacionados a terra e a integração das aldeias. Sua forma simbólica, a maneira como é executado, portanto, continua a mesma, mas suas funções dentro do grupo vão se ampliando, agregando valores interpessoais e do ritual, legitimando a organização política vigente e os valores desta (Cohen 1978).

OS ESPAÇOS DO SAGRADO

É durante a primeira retomada de terras^{xiii}, na aldeia Pedra D'água, em 1990, que se percebe o fortalecimento do toré como prática política integrada ao cotidiano. Neste momento surge o espaço sagrado destinado ao ritual, os chamados terreiros. De acordo com o pajé Seu Zequinha, durante os 90 dias que os índios permaneceram acampados na mata, todas as noites eram dedicadas à prática do ritual, segundo ele, para pedir força aos “Espíritos de Luz” pelo sucesso na luta. A repetição da dança firmou sua permanência no dia a dia do povo, na associação da cerimônia com o trabalho político de obtenção do território.

Tanta foi a importância desta relação que, ao conseguir a aldeia Pedra D'água, o lugar antes ocupado como o acampamento dos índios foi transformado no primeiro terreiro de toré do grupo. Estava sendo constituído o espaço cerimonial direcionado à prática semanal do toré, que serviria ainda de ambiente de discussões políticas e integração da população. Todos os domingos foi estabelecido o horário das 15 horas para o encontro de homens e mulheres, crianças e idosos que vinham das aldeias próximas para praticar o ritual. Os índios vinham ainda ouvir das lideranças informações sobre o andamento dos processos de regularização fundiária e sobre o resultado de reuniões ou viagens a Brasília.

Posteriormente outros terreiros foram sendo implantados na área indígena e hoje são cinco os espaços de realização do ritual, nas aldeias de Pedra D'água, Cimbres, Sucupira, Pé de Serra e Mascarenhas, sendo que esta última aldeia foi criada há seis anos, após a obtenção de terras próximas à Vila de Cimbres.

É interessante perceber que apesar de construídos há poucos anos, os terreiros já nascem como espaços sagrados de encontro com os antepassados Xukuru, dentro da lógica de definição da “tradição criada”, apresentada em Grünewald. De acordo com o autor, “o fenômeno da geração de tradições se refere à criação de uma substância histórica ou

cultural que será operada pelo grupo criador em sua etnicidade” (Grünewald 2001). Desta forma, os terreiros se enquadram dentro desse campo, sendo fruto ainda da interação com outros povos que já dispunham desse espaço físico.

Além desses locais, outros espaços, já reconhecidos como sagrados, foram sendo valorizados para a prática do toré, como a Pedra do Rei, localizada dentro do perímetro da aldeia Pedra D’água.^{xiii} Essa serra também é considerada local sagrado, para onde uma vez no ano, no dia 6 de janeiro, Dia de Reis, os índios vão realizar um grande ritual de pajelança. Partindo do terreiro de toré de Pedra D’água, que fica aos pés da Serra onde está a Pedra do Rei, os Xukuru sobem até o local onde foi edificado há dez anos um peji^{xiv} de pedra e lá cantam aos Encantados. No meio do ritual algumas pessoas chegam a se manifestar, possuídas por espíritos, e trazem conselhos sobre problemas enfrentados pelo povo. Em seguida os índios retornam para o terreiro, onde continuam a dança do toré e ao final bebem Jurema.

Além da Pedra do Rei, outras pedras já foram espaços importantes para o grupo, onde eram realizados rituais, mesmo na época em que estes eram proibidos. A antropóloga Rita Neves fez um levantamento dessas pedras e contabilizou mais seis além da citada anteriormente. São elas a Pedra do Dinheiro, localizada em Cajueiro, área próxima à Vila de Cimbres; a Laje do Patreká, para onde iam os índios no São João, antes mesmo de visitar outras pedras, e que hoje está coberta por casas; a Pedra do Vento, localizada dentro de uma gruta; a Pedra do Acauã, onde se afirma ouvir o barulho dos espíritos invisíveis tocando e falando; a Laje do Crajeú, onde os índios iniciavam o toré quando vinham para Cimbres, por estar localizada na entrada da vila, e também colocavam os mortos, para surrá-los com cipós, a fim de espantar os maus espíritos; e por fim a Pedra do Conselho, ainda hoje utilizada durante a festa de São João. À meia-noite da véspera da festa, os índios vão até a laje do Conselho, localizada próxima à igreja, e realizam um ritual onde afirmam estar em comunicação com os “Encantados” (Neves 1999). A índia Maria José de Brito, Maria de Romão, explicou que essa última pedra só passou a ser utilizada porque foram construídas casas na do Crajeú, “porque quem escorregar quando for subir na pedra do Conselho morre antes do próximo São João”, lembrou, afirmando que não participa mais deste ritual, por medo.

Todos esses locais sagrados dos Xukuru continuam a ser valorizados enquanto ambientes de encontro com os Encantados, mas são nos terreiros onde a cerimônia do toré é realizada de forma constante. Nestes espaços, a prática ritual é gerida por cerca de três

peessoas, que organizam o toré e agem como lideranças religiosas, falando com espíritos incorporados, organizando as oferendas, “puxando” os pontos à frente da fila e preparando o chá de Jurema. São geralmente índios com ligação mais próxima com o núcleo político do grupo, por vezes tendo entre estes o próprio representante^{xv} da aldeia, como é o caso de Cimbres, com Chico Jorge.

O toré também é executado em outras datas. Um exemplo interessante é o dia 12 de outubro, quando se comemora no terreiro de Pedra D’água o Dia das Crianças. A data começou a ser marcada no calendário do grupo na década de 1990, quando o cacique Xicão, decidiu com as lideranças, estimular a presença de crianças no ritual. No dia, além da dança do toré, envolvendo pessoas de todas as idades, é feito um rito específico da pajelança, onde são oferecidos aos espíritos de crianças, incorporados, doces, pipocas, água e mel, no momento em que ficam dançando em frente ao Peji, rodeados pelo toré^{xvi}. Após o ritual, crianças apresentam cartas e poemas direcionados às lideranças, exaltando qualidades destas e o orgulho pelo fortalecimento do povo. Há sempre um discurso sobre a participação das crianças na luta, feito pelo cacique ou outra liderança política.

Em todos esses dias, geralmente existem além dos Xukuru, outros indígenas ou não índios que vão conhecer ou participar das festividades. Essas pessoas por vezes são convidadas a “entrar na roda do toré” e participar da dança. Geralmente são puxados por um dos participantes, que coloca os convidados um pouco mais para trás do início da fila, denunciando uma hierarquia na performance, onde estão à frente sempre os puxadores e indígenas mais influentes, seja na política ou religião.

Percebemos assim que o toré se tornou uma prática constante nos terreiros e em datas rituais do grupo (Dia de Reis em 6 de Janeiro, São João em 23 de junho, Dia de Nossa Senhora das Montanhas em 2 de julho e Dia das Crianças em 12 de outubro). Para além desses dias mais efetivamente ligados a marcos religiosos, também é praticado em mobilizações mais diretamente reconhecidas como políticas, onde se apresenta como elemento demarcador da identidade étnica, na clássica oposição entre o “eu e os outros”. Um exemplo flagrante são as Assembleias do povo, realizadas anualmente em maio, e que terminam numa grande passeata da área indígena até a cidade de Pesqueira, no dia 20 de maio, data do assassinato do cacique Xicão Xukuru em 1998. Nas Assembleias, o toré abre os trabalhos pela manhã e encerra o dia. É praticado durante todas as noites do evento, quando então integra não só os Xukuru, mas também outros povos que participam. Cada

povo presente apresenta seus pontos e performance, em um momento de confraternização ritual.

As mobilizações do mês de maio (incluindo a Assembleia Xukuru e a caminhada e ato público na cidade) levantam pontos interessantes a serem observados, pois nos levam a refletir sobre o modo como são construídos marcos de efetivação da identidade étnica no calendário do povo. A passeata, que teve início como protesto pela morte do cacique Xicão, sendo iniciada em 1999, pode ser apontada como um desses momentos altos de integração do espaço religioso no político, onde o toré está presente desde a missa pela morte do cacique, realizada na mata de Pedra D'água, onde ele está enterrado, até a rua na cidade de pesqueira onde é realizado um ato público reunindo o discurso de lideranças políticas deste e de outros povos, além de representante de ONGs e de políticos do Legislativo e Executivo.

Durante esta e outras manifestações na luta pelo direito de acesso e permanência na terra, defesa contra um complexo processo de criminalização^{xvii} do grupo e em momentos de diálogo ou confronto com a sociedade envolvente, o toré exerce um marco fundamental para os Xukuru. Percebe-se, no entanto, que neste momento a dança adquire aspectos diferenciados daqueles praticados na aldeia, entre os indígenas. Percebemos que não só a performance é alterada – dificilmente ocorrem possessões e alguns pontos, aqueles mais ligados à religião, como os de Jurema, não são cantados – mas também o toré adquire outros sentidos, mais utilitaristas.

O RITUAL POLÍTICO – AS TEIAS RELACIONAIS

É importante perceber como esses atos de execução do toré, seja em espaços determinados – os terreiros – ou em atos públicos, figura dentro da lógica de simbiose entre o político e o simbólico ritual. Segundo Abner Cohen, que estudou os elementos simbólicos envolvidos no processo de dominação e liderança, “a antropologia social se refere essencialmente à relação dialética entre duas variáveis principais: a ação simbólica e as relações de poder” (Cohen 1978: 35). Assim, ele se dedica à análise das formas como se processa a constante reconstrução e manutenção de símbolos em um determinado grupo, e como isso se reproduz dentro das relações de poder.

Cohen define os líderes como aqueles que se dedicam a encontrar as soluções dos problemas coletivos de um povo. Para isso, esses chefes exerceriam suas funções através da manipulação de símbolos. A definição que esse autor dá para os símbolos se refere justamente aos padrões culturais de comportamento e costumes do grupo que, segundo ele,

são modificados e reordenados de acordo com os objetivos das lideranças políticas (Cohen, 1978).

Esse raciocínio de constante reconstrução simbólica pode nos levar à questão das formas de reapropriação da identidade étnica dos índios no Nordeste, que passaram e ainda passam por uma reelaboração de valores em constante diálogo e recriação. É o que aponta o antropólogo José Maurício Arruti, ao explicar que os povos indígenas dessa região, para conseguirem seu reconhecimento étnico, passam a recriar sua realidade, “recuperando imagens e relações esquecidas, produzindo ritos, engendrando mitos, num intenso reencantamento do mundo” (Arruti 1995).

Os Xukuru se apresentam dentro dessa realidade de mobilização política e simbólica voltada para o fortalecimento da identidade étnica. É importante ressaltar aqui que este momento de “reencantamento do mundo” é ainda um momento de conflito pela terra, o que reforça essa busca pela unidade social.

Neste momento de conflito, o componente religioso, representado principalmente através do toré e da Pajelança, adquire papel fundamental para os Xukuru, sendo diversas manifestações reelaboradas em seus significados como afirmações étnicas. Sobre isso, percebemos que essa é ainda uma estratégia de elaboração e reordenamento simbólico empregada pelas lideranças, pois é nos cerimoniais que os símbolos são sobrecarregados de novos significados e “quanto mais elementos da organização política uma ideologia articula, maior necessidade existirá de cerimoniais frequentes” (Cohen 1978).

Novamente, lembremos que não podemos desmerecer questões individuais de execução da dança para os Xukuru, que também vão até o terreiro se divertir, encontrar amigos, marcar sua presença como indígena que participa dos rituais da comunidade. Essas questões são importantes para percebermos que esta dança não pode ser vista apenas por seu caráter utilitarista na política interna do povo. Entretanto, nos parece fundamental perceber que o toré também exerce um papel relevante coletivamente, na medida em que se apresenta como um elemento tradicional carregado de novos valores semânticos. A mobilização demandou a implementação de diferentes relações sociais e a criação, reforço e utilização de crenças, normas e valores que se interligam, para estabelecimento do novo esquema ideológico em construção.

É nessa perspectiva que a criação dos terreiros representa um momento fundamental no estabelecimento do ordenamento político Xukuru. Os terreiros se estabelecem como o espaço físico de desenvolvimento dessa mobilização. São neles onde

os elementos do simbolismo Xukuru são reforçados. Nestes espaços são criadas novas tradições, a exemplo do Dia das Crianças e fortalecidos laços íntimos e coletivos de pertencimento político e étnico. Um espaço de compreensão, não só da dinâmica ritual de um povo, mas principalmente de sua constituição social e política.

Podemos perceber, portanto, que a compreensão do desenvolvimento simbólico ritual e político nos Xukuru não pode ser observada de forma independente, já que faz parte de uma teia complexa de interesses em constante diálogo e recriação. Não é nenhuma novidade que questões políticas foram e são usadas ainda hoje como motivação na promoção de práticas religiosas e rituais em diversas culturas. Porém, é justamente a observação atenta de como esse processo se dá em cada grupo que pode vir a nos esclarecer as nuances necessárias a uma análise mais aprimorada sobre o processo de constituição social e político de um povo.

De fato, a análise sobre o exercício de mobilização étnica Xukuru nos demonstra que a observação de campos isolados de expressão social, como o religioso e o político, podem nos levar a um olhar compartimentado, separado muito mais pelo fazer acadêmico que por uma realidade deste ou de outros povos indígenas. Vemos que os Xukuru demonstram um conhecimento aprofundado na prática, sobre o exercício de fortalecimento das identidades étnicas, através do estabelecimento de pontes de diálogo contínuo entre vários espaços sociais. Fortalecendo ritos como o toré, estabelecendo espaços sagrados através dos terreiros e recorrendo à valorização de datas fundamentais no calendário ritual do povo, eles vão criando e recriando tradições, frente ao desafio de novas realidades de luta e valorização de direitos indígenas.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, Clovis. 1973. *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Maceió: UFAL.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jan./jun.

BARBALHO, Nelson. 1977. *Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pesqueira*. Recife: CEHM/FIAM.

BARTH, Fredrik. 2004. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BOURDIEU, Pierre. 2004. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva

COHEN, Abner. 1978. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2001. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (org.). 2005. *Toré – regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj / Massangana.

HOHENTHAL JR., W.D. 1954. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. 8, p. 93-166.

NEVES, Rita de Cássia Maria. 1999. *Festas e mitos: identidades na Vila de Cimbres – PE*. 1999. Dissertação de mestrado Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco.

_____. 2005. Identidade, rito e performance no toré Xukuru. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (org.). *Toré – regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj / Massangana. Pg. 129-153.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). 2004. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados?’ - situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77.

ⁱ Pós-doutoranda pelo PNPd/Capes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. Doutora em Antropologia pela UFPE.

ⁱⁱ O livro *Toré – regime encantado do índio do Nordeste* traz artigos e análises do ritual em diversos povos do Nordeste, em visões diversificadas que incorporam observações históricas, antropológicas e de etnomusicologia.

ⁱⁱⁱ O.S.B. significa *Ordo Sancti Benedicti*. No Brasil, Ordem de São Bento ou Beneditinos.

^{iv} Relatório da visita transcrito no livro *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas* (Antunes 1973)

^v Temos, logicamente, que atentar para a diferenciação nas definições do toré na visão de cada um dos autores, fruto da interação da observação direta com os valores e/ou interesses dos próprios autores. Temos, por exemplo Hohenthal trazendo uma visão culturalista do ritual e Cavalcanti marcando esse momento como um elemento de confirmação de indianidade para o Estado. Já em Neves encontramos um relato mais atual e bastante detalhado do toré, seus participantes e da situação social e política em que o ritual descrito foi praticado.

^{vi} Esse tipo de passe é semelhante ao que ocorre em religiões afro-brasileiras, a exemplo da Umbanda, e também no Espiritismo.

^{vii} José Barbosa dos Santos, Zé de Santa. Aldeia Pedra D’Água, Serra do Ororubá, em 23/2/2001.

^{viii} O termo indianidade é usado aqui dentro da definição feita por João Pacheco de Oliveira, como modos de ser característicos de povos indígenas assistidos pelo órgão tutor, e que difere da conduta cultural implementada por cada grupo em específico. Ver: OLIVEIRA, João Pacheco de. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero, 1988.

^{ix} Xicão Xukuru ficou à frente do grupo de 1986 a 1998, quando foi assassinado em frente à casa da irmã, na cidade de Pesqueira. O homicídio, conforme inquérito da Polícia Federal concluído em 2002, foi encomendada por um dos latifundiários que tinha fazendas dentro da área indígena. Ele foi preso e encontrado morto na cela dias depois, sem que fosse possível confirmar se houveram mais envolvidos no crime.

^x O termo “pessoas de ciência” é usado dentro dos Xukuru como designio de pessoas com sensibilidade para entrar em contato com o sobrenatural, os Encantados e espíritos de luz, e que recebem mensagem destes, que são repassadas para o grupo ou pessoas específicas, durante o ritual.

^{xi} Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, pajé Xukuru do Ororubá. Aldeia Lagoa, Serra do Ororubá, Pesqueira, em 19/5/2005.

^{xii} As retomadas de terras representaram uma estratégia de obtenção de espaços para plantio e conseqüente melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas, que decidiam agir por conta própria na reocupação de suas terras, diante da morosidade do órgão indigenista oficial em dar prosseguimento aos processos fundiários de reconhecimento de áreas indígenas. Os 90 dias estabelecidos na área eram essenciais para

garantir que as terras retomadas ficariam de posse dos indígenas enquanto o processo fundiário estava em tramitação na Justiça.

^{xiii} A pedra do Rei também é chamada pedra do Reino do Ororubá ou Pedra D'água. "Pedra D'água quem botou foi os brancos, mas ali toda vida foi Pedra do Reino". Ver ALMEIDA, Eliene Amorim de (Org). *Xukuru filhos da mãe Natureza: uma história de resistência e luta*. Olinda, Centro de Cultura Luís Freire, 1997.

^{xiv} Espécie de altar, de no máximo 1, 5 metro, ornado por flores, onde dentro são acesas velas e colocadas oferendas para os espíritos e Encantados, a exemplo de água e mel. Também é neste espaço que fica a bebida Jurema, tomada ao final do ritual.

^{xv} Os representantes das aldeias servem como intermediários políticos da organização vigente, reunindo-se mensalmente para discutir questões políticas, de saúde, educação e desenvolvimento, relacionadas ao povo Xukuru do Ororubá.

^{xvi} Durante o ritual, alguns "pontos" são cantados em homenagem a São Cosme e Damião, também presentes em rituais afro-brasileiros.

^{xvii} O povo Xukuru passa atualmente por um grave processo de criminalização de suas principais lideranças, que vêm respondendo a processos que podem levar à sua prisão e desestabilização da organização política interna.