

## ***Limolaygo toype: as Assembleias Indígenas e a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá***

**Beatriz Barbosa da Silva**

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – Recife, Pernambuco, Brasil.  
e-mail: biabarbosa42@gmail.com

**Claudio Ubiratan Gonçalves**

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – Recife, Pernambuco, Brasil.  
e-mail: biragrario@gmail.com

**Avelar Araujo Santos Junior**

Universidade Federal da Paraíba (UFPB) – João Pessoa, Paraíba, Brasil.  
e-mail: avelargeo@hotmail.com

**Luana Elis Oliveira Pinto**

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – Recife, Pernambuco, Brasil.  
e-mail: luana\_elis@yahoo.com.br

### **Resumo**

Este artigo tem como objetivo trazer a lume uma abordagem sobre as comunidades indígenas no Nordeste, demonstrando, através dos Xukuru do Ororubá, povo indígena habitantes no município de Pesqueira (Pernambuco), o processo de defesa e de relações materiais e imateriais existentes em seu território. Com isso, será analisada como as Assembleias Xukuru, realizadas desde 2001, representam um elemento central para a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá. Para a elaboração desta pesquisa foram realizadas três idas ao território Xukuru, além de uma pesquisa bibliográfica e sistematização dos documentos gerados nas Assembleias.

**Palavras-chave:** Povo Xukuru; assembleia; agreste pernambucano.

### ***Limolaygo toype: Indigenous assemblies and the construction of the territorial identity of the Ororuba Xukuru***

### **Abstract**

This article aims to bring a sketch about the indigenous communities of the Northeast, showing through the Xukuru de Ororubá, the indigenous people located in the State of Pesqueira of the State of Pernambuco, the process of defense and reimportation of substances and the exclusion Social. With this, it will be analyzed how the Xukuru Assemblies, held since 2001, represent a central element for the construction of the territorial identity of the Ororubá Xukuru. For the elaboration of this research three trips to the Xukuru territory were made, besides a bibliographical research and systematization of the documents generated in the Assemblies.

**Keywords:** Xukuru; assemblies; agreste pernambuco.

### ***Limolaygo toype: Asambleas indígenas y la construcción de la identidad territorial del Ororubá Xukuru***

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo traer a la luz un abordaje sobre las comunidades indígenas del Nordeste, demostrando a través de los Xukuru de Ororubá, pueblo indígena ubicado en el municipio de Pesqueira estado de Pernambuco, el proceso de defensa y de relaciones materiales e inmateriales existentes en su territorio. Con esto, se analizará cómo las Asambleas de Xukuru, celebradas desde 2001, representan un elemento central para la construcción de la identidad territorial del Ororubá Xukuru. Para la elaboración de esta investigación se realizaron tres viajes al territorio Xukuru, además de una investigación bibliográfica y sistematización de los documentos generados en las Asambleas.

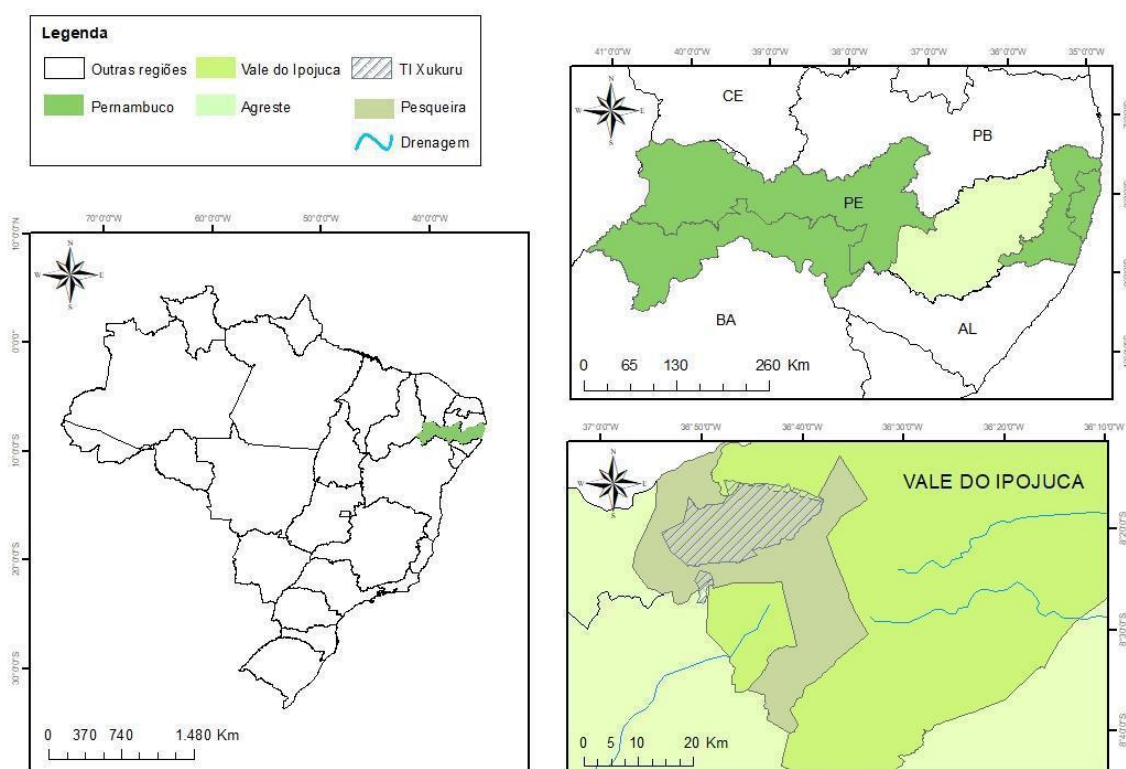
**Palabras clave:** Xukuru; asambleas; agreste pernambucano.

## Introdução

Os *indígenas do Nordeste*. Ambas as nomenclaturas servem de base para um discurso linear e colonial, que constrói uma caricatura, um personagem que servirá para legitimar o discurso do atraso, retirando toda diversidade e particularidade existente entre esses povos. O caboclo surge neste contexto como uma alternativa e ambivalência. De um lado, significa uma forma de classificar o indígena, de modo que a etnia e as diferentes formas de identificação fiquem presas nos contos folclóricos, sem possibilidade de reprodução; e de outro, significa a consciência do processo de dominação e poder e a necessidade de afirmação como caboclo e cabocla no conjunto da sociedade brasileira.

O histórico processo de dominação somado à ausência de políticas públicas específicas, na contemporaneidade, fez com que o povo Xukuru do Ororubá, localizado no município de Pesqueira, Agreste de Pernambuco (Mapa 1), com um território dividido em duas comunidades (os Xukuru do Ororubá, possuindo 27.555 hectares de terra e uma população de 11.702 habitantes; e os Xukuru de Cimbres, com um território de 1.666 hectares e uma população de 1.015, segundo dados do Instituto Socioambiental – ISA, 2014), ficasse vulnerável às invasões e violências praticadas, impedindo a reprodução sociocultural deste povo. Com isso, será analisada como as Assembleias Xukuru, realizadas desde 2001, representam um elemento central para a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá. Para a elaboração desta pesquisa foram realizadas três visitas ao território Xukuru ao longo de 2018 e 2019, além de uma pesquisa dialogada com a bibliografia e sistematização dos documentos gerados nas Assembleias.

**Mapa 1: Localização da Terra Indígena Xukuru**



Fonte: FUNAI 2017, IBGE 2015, com adaptações feitas pelo autor, 2018.

O Agreste se constitui como uma miniatura do Nordeste (CORREIA, 2005), acarretando formações mais privilegiadas em relação ao clima e à disponibilidade de água, e regiões com características mais similares ao semiárido nordestino. A serra de Ororubá, região onde se encontra a maior concentração de aldeias Xukuru, está localizada no Agreste pernambucano, no Vale do Ipojuca, caracterizada por uma vegetação formada pelo bioma da Caatinga e por rios intermitentes. Por estar posicionada em um brejo de altitude, essa região é favorecida na sua formação, fazendo com que haja um destaque na produção agrícola local. Tal vantagem intensifica as disputas pelos meios de produção, em especial a terra, atraindo a atenção dos grandes fazendeiros que têm como principal interesse a implantação da agropecuária na região.

A sobrevivência humana nessa região do Semiárido pernambucano está intimamente relacionada a alguns poucos rios perenes que nascem nas serras, bem como aos chamados “brejos de altitudes”, espaços de clima ameno nos quais uma elevada densidade populacional coexiste com as atividades agrícolas e a pecuária (SILVA, 2016, p. 2).

Contudo, esse cenário sofreu transformações motivadas pelos anos em que latifundiários ficaram instalados no local. A indiferença dos fazendeiros em relação ao

meio natural resultou em modificações negativas no território. O impacto mais significativo ocorreu nas redes hidrográficas da região. Ao danificar esses sistemas que abasteciam as comunidades mais próximas, inclusive o município de Pesqueira, que desenvolviam a agricultura local, a população se tornou dependente da ajuda de outros municípios maiores. O brejo de altitude da Serra de Ororubá, que deveria ser uma região com uma maior concentração de recursos naturais, é marcado por áreas desmatadas e residências que necessitam de cisternas destinadas aos moradores, para que eles obtenham o básico para a sobrevivência. Assim, apesar da localização das aldeias serem em uma região propícia para o surgimento de reservas de água, grande parte da população sofre com sua escassez em suas casas e plantações, devido a seu tratamento inadequado pelo município de Pesqueira e pelos cíclicos períodos de longa seca.

Os povos indígenas possuem uma visão integrada do território e dos seus modos de vida. A natureza, a cultura e as relações territoriais se inter-relacionam e servem de base para a reprodução e continuidade material e simbólica dos seus saberes. Os Xukuru do Ororubá, ao praticarem a agricultura, também estão construindo seu meio espiritual e seus espaços de lutas e resistências, pois os processos não são e nem estão separados. O aumento dos conflitos no campo e dos genocídios contra os povos indígenas, são legitimados por meio da figura do índio vista *de fora*, a caricatura dos extremos: o índio romantizado, folclórico e, ao mesmo tempo, o índio marginalizado, selvagem, atrasado; e ainda o índio no singular, pois utilizam este personagem para anular todos os povos, etnias, diversidades e especificidades, “homogeneidade e diversidade comparecem, assim, como pólos opostos” (TOMIASI, 2008, p. 201).

Os Xukuru integram o território ao seu modo de vida, sendo o espaço em que residem visto como parte social, econômica, política, religiosa e familiar dessa comunidade. O território assume um papel estrutural, em que a sua violação afeta, além da moradia, a forma como esses povos se reconhecem e se afirmam diante da sociedade. Assim, mostra-se como fundamental a construção de uma perspectiva decolonial de compreensão dos povos indígenas, dando notoriedade aos processos de insurgência, luta e resistência que são protagonizados por esses povos.

## **Procedimentos metodológicos**

A metodologia deste artigo foi estruturada a partir de três momentos: um primeiro momento de revisão bibliográfica, posteriormente foram realizados trabalhos de campo para duas Assembleias Xukuru, à de 2018 e à de 2019, assim como a participação em eventos e audiências com a temática indígena, e um terceiro momento

que compreendeu a leitura das cartas das Assembleias anteriores e a sistematização das informações coletadas em campo, se inter-relacionando com a pesquisa bibliográfica feita inicialmente. Este artigo serviu de base para a construção de uma pesquisa de iniciação científica realizada na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

A primeira etapa do trabalho, de revisão bibliográfica, compreendeu desde conceitos fundamentais, para se obter uma análise geográfica, até a busca por uma literatura que trouxesse para o estudo os povos indígenas no Brasil. As leituras foram alternadas entre textos mais teóricos, tratando de conceitos como território, territorialidade e colonialidade, e textos mais específicos, em especial as teses e dissertações cuja temática fosse os povos indígenas. Um maior conhecimento da legislação brasileira foi essencial para o prosseguimento da leitura sobre os povos originários.

O primeiro trabalho de campo foi realizado na XVIII Assembleia Xukuru, que ocorreu em 2018, e posteriormente na XIX Assembleia Xukuru, em 2019. Apesar do intervalo próximo entre as Assembleias, a conjuntura política e os debates elencados durante o evento permitiram vivências diferentes. É importante destacar que o campo não se restringiu aos Xukuru do Ororubá; a vivência realizada com os Guarani e Kaiowá no ano de 2018, possibilitada pelos professores Jones Dari Goettert e Juliana Grasiéli Bueno Mota da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), a experiência de uma semana com os Pankararu, povo indígena do Sertão de Pernambuco, os Xokó, localizados em Sergipe, e os Kariri-Xokó em Alagoas, e a ida à Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará no ano de 2017, foram essenciais para a construção deste trabalho. Após as idas à Terra Indígena Xukuru do Ororubá, foram sistematizadas as anotações feitas em campo e relacionadas com a pesquisa inicial realizada a partir da revisão bibliográfica. A partir desses três momentos o trabalho foi estruturado.

### **As contradições da modernidade no Agreste pernambucano: colonialidade e conflitos territoriais**

A narrativa colonial (CRUZ, 2017) nega as diferentes formas de vida, impondo um modelo único de pensamento, o europeu. A fábula do moderno e do atrasado é entoada em todas as sociedades. Os conhecimentos que divergem do ocidental não são conhecimentos, a natureza é submissa assim como os povos que não atendem os ideais coloniais. A colonização tem como traço principal a violência, não apenas a violência física, do combate corpo a corpo, mas também a violência epistêmica (CRUZ, 2017), as

diferentes formas de pensar e perceber o mundo são engolidas pela cruz e pela espada da colônia:

Essa forma de conceber o tempo, o espaço e as diferenças está claramente ancorada na grande “narrativa” universal da modernidade/colonial; é uma forma de imaginação geográfica, uma leitura do mundo que opera através de uma transformação, uma reorganização da geografia (uma simultaneidade espacial de diferenças) em uma única fila histórica (uma sucessão de etapas e períodos). Assim, cada vez que caracterizamos um país, uma região, uma cultura como “atrasada”, como “primitiva”, negamos sua diferença atual (CRUZ, 2017, p. 22).

A visão moderno-colonial da natureza enquanto um recurso infinito que pode ser explorado, além de impor um discurso de natureza submissa, sedenta por progresso, marginaliza as outras formas de conhecimento sobre o meio natural; ao negar os outros modos de compreender o mundo, o pensamento colonial reproduz o que Boaventura de Sousa Santos chamou de razão indolente, ou seja, “uma forma de apreensão do mundo insensível às ricas e diversificadas experiências sociais que milenarmente alimentaram (e ainda alimentam) a heterogênesse das agriculturas no planeta” (PETERSEN, 2015, p. 13).

Desde o período colonial até o final do século XX e início do XXI, o Agreste pernambucano foi dominado pela pecuária. Localizado em uma região de transição entre a Zona da Mata e o Sertão, o Agreste possui uma vegetação e climas diversificados, com a presença de brejos de altitude que possuem condições favoráveis para a presença de recursos hídricos na região, o que contribui para a instalação de pessoas no local assim como o investimento na agricultura e pecuária. O boi surge como um dos personagens principais na história de colonização do Agreste. A pecuária, inicialmente vista como uma forma de complementar o cultivo da cana-de-açúcar (CORREIA, 2005), ganhou importância na região, possibilitando a instalação de fazendas de gado e o crescente investimento na atividade agropecuária no Nordeste brasileiro. Ao analisar as realidades presentes no município de Pesqueira, localizado no Vale do Ipojuca, região Agreste do estado de Pernambuco, e do município de Triunfo, que encontra-se no Sertão do estado, Silva (2017) demonstra como:

Também situado em uma região montanhosa, Triunfo, bem menor que Pesqueira, era um município rico, isso por que cada família tinha um pedaço de terra, com centenas de engenhos, casas de farinha e considerável produção agrícola significando fartura. Em Pesqueira, existia uma lógica inversa, a da era do boi, que provocaria, em breve, a falta de alimentos (SILVA, 2017, p. 195).

A “era do boi”, evidenciada por Silva, possuía como objetivo final o mercado, deixando em segundo plano a alimentação das populações que viviam no entorno e dependiam daquelas terras para o seu sustento. A estrutura colonial, que chega no Agreste por meio da pecuária, não tem interesse em considerar o povo em sua organização, apenas quando vistos como mão-de-obra para a implementação de seus projetos. Graças ao investimento na pecuária, uma parte da população foi obrigada a migrar em busca de melhores condições de vida, enquanto a outra restante ficou dependente dos trabalhos realizados nas fazendas, estando sujeitas aos processos de exploração que foram implementados na região.

É também em nome deste progresso que povos indígenas são massacrados e expulsos de seus territórios. O desenvolvimento converte a natureza, os territórios e as populações em mercadorias, em meios que podem possibilitar a expansão do capital. Neste contexto, os povos indígenas surgem enquanto obstáculos para o projeto civilizatório. O território, a natureza e o povo, vistos como meios de obtenção de lucro na sociedade moderno-colonial, são percebidos de forma integrada e relacional pelas comunidades indígenas, retirando do pedestal o produtivismo e o lucro tão aclamados pelo capital. Por conta disso, os povos tradicionais e originários, ao reproduzirem modos de vida diferentes dos instituídos pela sociedade moderno-colonial, são violentados e criminalizados.

Por ello, en la medida en que los indígenas se resistían a cumplir pactos que estaban fuera de su comprensión, y que las mismos colonizadores cambiaban de acuerdo con los intereses de sus negocios, el indígena se transformaría en algo estorboso y, por lo mismo, destinado a ser expulsado de las tierras dominadas. Los salvajes, que así serían llamados, no eran ni buenos ni malos, simplemente útiles o estorbosos. Llegándose a la conclusión de que “el mejor indio era el indio muerto” (ZEA, 1978, p. 134).

No Nordeste, os povos indígenas “eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural” (OLIVEIRA, 2016, p. 200). A figura do índio era atrelada à imagem do vaqueiro e denominações como ‘caboclos’ eram utilizadas como forma de deslegitimar suas identidades. Os processos de colonização aos quais os povos indígenas do Nordeste foram submetidos, construíram uma complexa organização, que se diferencia dos povos originários de outras regiões do Brasil. Estes processos não ocorreram de forma homogênea, porém, estabeleceram elementos em comum entre os povos indígenas da região, sendo perceptível nas histórias orais passadas entre as gerações e nas simbologias e práticas culturais que essas comunidades compartilham entre si.

Isto por que:

Os povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, têm o seu patrimônio cultural necessariamente marcado por diferentes 'fluxos' e 'tradições' culturais (Hannerz, 1997; Bart, 1998) (OLIVEIRA, 2016, p. 209).

Exploramos as possibilidades heurísticas dessas reflexões com o intuito de delinear as primeiras aproximações interpretativas junto às essências e aparências dos "processos de dominação" (OLIVEIRA, 2006, p. 8), que envolvem os povos indígenas em diferentes contextos da política indigenista estabelecida e normatizada pelo Estado Nacional.

Na periodização desses processos, destacamos as condições formadoras de dois processos de territorialização (um entre a segunda metade do século 16 e as primeiras décadas do século 18, e outro a partir da década de 1920 até o final da década de 1970) pelos quais diferentes povos indígenas do Nordeste empreenderam suas forças e organizações sociais, na expectativa do reconhecimento étnico e da regularização dos seus territórios tradicionais.

Dentre as variáveis dessas intervenções notamos que a produção e a reprodução material da vida humana assumem centralidade analítica, tanto por objetivarem diversificadas territorialidades em disputa, quanto por refletirem relações de poder que determinam os fluxos dos processos de dominação estabelecidos contra os povos indígenas ao longo da formação do território Nacional. Igualmente, percebemos a relevância da dimensão espaço-tempo para a análise dos nexos estruturantes dos processos de dominação dos territórios indígenas. Vale dizer, nexos mediados por concepções normativas historicamente hegemônicas na ação indigenista oficial, principalmente para atender aos objetivos da liberação de terras para o mercado. Esses processos de dominação se dão por intermédio de políticas do Estado, sobretudo, as sociais e as de regularização territorial, definidas em função dos interesses de segmentos políticos e econômicos dominantes que, muitas vezes, têm origens supranacionais e, predominantemente, atendem aos interesses privados.

Para melhor apreender tais movimentos dialogamos diretamente com a noção de "processo de territorialização" desenvolvida pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998; 1999; 2006; 2011) ao assinalar a dimensão territorial como estratégica para se pensar situações históricas nas quais são instituídos os saberes e práticas que formam os vínculos de uma população com certo recorte espacial, isto é, terras de pertencimento coletivo que convergem para um território, como sugeriu Almeida (2006). Assim, por intermédio do processo de regularização de terras indígenas (identificação, delimitação, demarcação, homologação e registro), um grupo étnico passa a ser



reconhecido por modalidades específicas da cidadania ao tempo que é incorporado ao aparato jurídico-administrativo do Estado. Isso posto no âmbito da política indigenista, vejamos o que discerniu Oliveira (1999) a respeito do que ele designa por territorialização:

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 sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1999, p. 20).

Na perspectiva do antropólogo, a atribuição de uma base territorial fixa e demarcada a uma comunidade indígena materializa a distinção dessa coletividade perante outros sujeitos sociais. Essa condição é reforçada, entre outros aspectos, pela determinação de símbolos identitários, pela imposição de formas tecnológicas, de padrões de uso dos recursos naturais e dos modelos de ordenamento político que concorrem nos processos de reorganização social de grupos étnicos específicos, a partir de novas representações que os tomam como coletividades organizadas. E, no modo como Almeida aborda a construção política de territórios de pertencimento, encontramos o seguinte esclarecimento complementar:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolve a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade efetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva (ALMEIDA, 2006, p. 88).

Portanto, desde o ângulo da objetivação da soberania do poder público do Estado, é como mecanismo assistencial e de proteção a direitos territoriais que a demarcação de terras indígenas é inserida na complexidade dos processos de territorialização. Além de não assumir um caráter estático e final, de acordo com Oliveira e Iglesias (2002, p. 64), o estabelecimento desse vínculo legal entre um grupo social e um dado território denota as formas de mobilização e organização política de novas realidades sociais. Estas são reconfiguradas pelas constantes mudanças de expectativas, valores e estratégias direcionadas pelos indígenas na incorporação de elementos culturais exógenos que, também segundo os autores, são constantemente selecionados, ressemantizados, reformulados e atualizados por efeito das criações e inovações de iniciativas indígenas na apropriação coletiva da terra. Nunca sendo demais lembrar de Milton Santos:

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais a um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre as quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população (SANTOS, 2008, p. 96).

## **Identidade e memória: as ilhas de resistências dos Xukuru**

Os Xukuru de Ororubá, povo indígena localizado no município de Pesqueira, foram submetidos a intensos processos de territorialização, sendo obrigados a migrarem de seus territórios ou trabalharem nas fazendas de pecuária da região. Denominados como caboclos, os Xukuru tiveram suas identidades negadas, e suas crenças e práticas culturais transformadas em mitos e histórias presas em um passado anterior à colonização. O principal meio de desarticulação das comunidades se deu através da individualização, ao não serem mais considerados enquanto coletivo, separando-os entre si e de seus territórios. Os Xukuru foram transformados em mão-de-obra barata nas fazendas de agropecuária que se instalaram no Agreste de Pernambuco, sendo obrigados a esconderem suas identidades e praticarem seus rituais de maneira velada.

O território contém um patrimônio acumulado de saberes materiais e imateriais dos povos tradicionais e originários. Estes conhecimentos, arraigados no território, estão presentes nas memórias e histórias orais que são transmitidas de geração em geração, fortalecendo os laços identitários dos povos e possibilitando a continuidade de uma cultura alimentada por estas memórias. É neste sentido que os povos indígenas são vistos como guardiões da história; as suas técnicas e seus saberes acumulados ao longo dos anos reúnem uma memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015) que promove a interação com a natureza e com outros elementos presentes em seus territórios. Isso compreende, segundo Little (2002, p. 4):

[...] os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (apud MAURO, 2011, p. 3).

Para os povos indígenas do Nordeste, a memória se constitui como um elemento central. As diversas investidas contra as suas terras e a instalação de latifundiários na região fez com que os saberes transmitidos oralmente se tornassem uma forma de resistência e afirmação da identidade desses povos. Mesmo que de

maneira velada, a transmissão para a juventude dos seus saberes tradicionais e originários possibilitou a organização destes sujeitos enquanto povo, as narrativas de suas conquistas e dos conhecimentos sobre a terra serviram de elo para manter uma ligação com suas identidades, diariamente negadas pela sociedade, e para permanecerem com um vínculo em relação aos seus territórios. Os Xukuru do Ororubá comunicam seus saberes por meio do cultivo feito nos quintais de suas casas; esta forma de resistência foi fundamental no período em que as fazendas de gado estavam instaladas na região, e os quintais utilizados para o cultivo foram caracterizados posteriormente como “ilhas de resistência” (ARAÚJO, 2011): parcelas de terras onde residiam famílias que se identificavam como Xukuru e que utilizavam dessa limitada fração de seu território para o autoconsumo e com o objetivo de perpetuar seus conhecimentos originários. A conservação dessas práticas tornou-se uma simbologia importante para a luta pelo seu território e sua autonomia. Com isso,

[...] as sociedades indígenas detêm um repertório de conhecimento ecológico que geralmente é local, coletivo, diacrônico e holístico. De fato, como elas possuem uma longa história de utilização dos recursos, criaram sistemas cognitivos sobre os próprios recursos naturais de seu entorno, que são transmitidos de geração para geração. A transmissão desse conhecimento se faz através da linguagem, e é por isso que o corpus é geralmente um conhecimento não escrito. A memória é, portanto, o recurso intelectual mais importante entre as culturas indígenas ou tradicionais (Toledo, 2005) (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 72).

O coletivo aparece como um elemento de grande importância para as comunidades tradicionais e originárias. As práticas coletivas, seja no trato com a terra, na produção e preparação do alimento ou nos rituais, constroem a identidade de um povo. O reconhecimento dentro da própria comunidade da história que carregam, de suas identidades e culturas, fortalece as lutas e reivindicações que terão de travar fora de seus territórios, frente ao des-envolvimento (PORTO-GONÇALVES, 2017), ao progresso, ou qualquer outra nomenclatura utilizada pelo capital para legitimar sua expansão. Assim,

Em outros termos, não é a etnia que determina as práticas sociais, culturais e econômicas destes povos, mas a relação destes entre si e com a natureza. É também o seu autorreconhecimento como identidade coletiva frente ao ‘outro’, os latifundiários, o agronegócio, aqueles/as que criam conflitos em seus territórios por diferenças a respeito dos modos de uso e apropriação da terra e da natureza (PÉREZ, 2017, p. 180).

Em relação aos Xukuru, o “outro”, os fazendeiros e proprietários da região, dominavam e interferiam na cultura da comunidade. Ao se instalarem no território, os

fazendeiros transformaram a dinâmica do local. As formas de exploração implementadas no Agreste não modificaram apenas o ambiente, mas também as relações entre os indivíduos, deixando uma herança de destruição que repercute até os dias atuais. Como pontua Santos (2009):

[...] o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estado como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sobre a forma de colonialidade de poder e de saber (SANTOS, 2009, p. 11).

A colonialidade nega os outros modos de vida, os outros mundos possíveis. A sociedade, construída em uma estrutura moderno-colonial, violenta e expulsa qualquer outro modo que se diferencie do seu modelo civilizatório, sujeitando os povos a um regime desigual, construindo hierarquias entre os indivíduos e entre eles e a natureza. Neste contexto, práticas diárias como o cultivo de sementes crioulas, a dança, o resgate *a recriação* de uma linguagem que foi destruída pelo processo de colonização, surgem como linhas de ações práticas na luta em defesa dos modos de vida tradicionais e originários, de suas cosmovisões, *reelaborando* suas identidades e culturas e possibilitando a construção de pensamentos descoloniais, que considerem os saberes materiais e imateriais dos povos, reconhecendo:

[...] as formas diferentes de reproduzir a vida, que devem ser equalizadas sem hierarquias, aceitar que há maneiras diversas de compreender a relação cultura-natureza e não necessariamente separadas como antagonismos, que há outros conhecimentos tão válidos como o conhecimento científico ligados às vivências e podem servir para compreender melhor os tempos da natureza, da própria vida (PÉREZ, 2017, p. 220).

Uma importante figura, tanto política quanto espiritual, para os Xukuru de Ororubá foi o Cacique Xicão. Como liderança indígena em um período que vai de 1988 a 1998, o Cacique representa o povo Xukuru em uma fase de consolidação e acirramento dos conflitos, em especial a partir do princípio do processo demarcatório, que teve o seu início no ano de 1989 por meio da identificação e delimitação do território, mas é apenas em 1995 que ocorre a delimitação física de suas terras por meio da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), totalizando 27.555 hectares. Ao trazer notoriedade para as demandas desse povo, Xicão estabelece uma forte relação com a comunidade, tornando-se um símbolo de representatividade. É após o seu assassinato, ocorrido em 1998, que, em 2001, os Xukuru conquistam a homologação do seu território.

Dois anos após o assassinato do cacique Chicão, o povo Xukuru sentiu necessidade de criar um espaço de diálogo voltado para o seu fortalecimento territorial, político e identitário diante a perda de sua principal liderança política. Assim, no ano 2001 ocorreu a primeira Assembléia do Povo Xukuru de Ororubá.

Em uma tentativa de interromper a organização e a luta do povo Xukuru, Xicão foi assassinado em 20 de maio de 1998. Mas o fato teve um efeito oposto e o líder se tornou um mártir e sua eterna jornada, tornou-se mito. Passou a se integrar ao mundo sobrenatural, mas também ao mundo político, de acordo com a cosmologia Xukuru. Como ele não foi enterrado, mas semeado, ele se tornou parte dos encantos da luz que dá origem a novos guerreiros para continuar a luta (ARAÚJO, 2013, p. 8, tradução nossa).

Anualmente, as aldeias que integram o território Xukuru se encontram para pôr em debate questões que são pertinentes para o convívio coletivo. Deliberam sobre temas de ordem interna, como: o resgate histórico dos processos de retomada dos seus territórios, de organização para enfrentamento à criminalização das suas lutas, sobre as práticas agrícolas e uso dos recursos hídricos, sobre as políticas de educação escolar indígena; até temas que extrapolam as demandas territoriais locais, mas são decisivos para refletirem as perspectivas de futuro, não só do povo Xukuru, como dos povos indígenas de um modo geral, como as estratégias de fortalecimento político diante conjunturas de desmonte e ataque aos direitos sociais conquistados.

## **Limolaygo Toype – Terra dos Ancestrais**

O jupago<sup>1</sup> que bate na terra no ritmo do toré demarca o território dos Xukuru do Ororubá. É na terra dos seus ancestrais, *limolaygo toype*, que os Xukuru vivem e lutam em defesa dos seus modos de vida. *Limolaygo toype* são algumas das palavras recuperadas pelos Xukuru de uma língua destruída no processo de colonização; atualmente, a comunidade indígena possui uma cartilha que reúne 1200 palavras, sendo constantemente utilizadas nas denominações dos coletivos, nas camisas das lideranças e, principalmente, na formação das crianças nas escolas que existem dentro de seu território.

As palavras tornam-se símbolos de afirmação da identidade em um período tomado pelo memoricídio biocultural (PETERSEN, 2015), no qual o conhecimento técnico se sobrepõe a outras formas de saber, colocando-se como universal e negando a diversidade cultural existente no planeta. Este processo de negação dos conhecimentos afeta os povos originários e as comunidades tradicionais, que além de

---

<sup>1</sup> Jupago é um instrumento, formado por um tronco ou raiz da árvore, utilizado para se bater no chão no momento do toré

verem os seus saberes sendo apresentados como irrelevantes, são impedidos de darem continuidade a esses conhecimentos para as outras gerações. A defesa da pluralidade, das múltiplas formas de ver o mundo, atravessa o despertar dessas memórias coletivas, que por tantos anos foi negada, para que a partir disso sejam construídas ferramentas de enfrentamento contra a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza (CRUZ, 2017).

### **A construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá**

Retomando o processo de colonização e divisão da América Portuguesa em duas colônias, é possível afirmar que uma das consequências das diferentes dinâmicas adotadas nas colônias foi a distinta organização dos povos indígenas do Nordeste quando comparados aos da Amazônia. Oliveira (2016) ressalta que uma dessas disparidades encontra-se no movimento de etnogênese, característico dos povos do Nordeste. A etnogênese “[...] abrange tanto a emergência de novas identidades quanto a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 2016, p. 201). Essa emergência étnica tem um significativo aumento após a Constituição de 1988, que garante o direito à reprodução material e imaterial dos povos originários, ao seu território e seus modos de vida, pondo fim ao regime tutelar ao qual estavam sendo submetidos, inicialmente pelo SPI e posteriormente pela FUNAI.

Ao afirmar o direito dos índios à diferença, calcado na existência de diferenças culturais, o diploma constitucional quebrou o paradigma da integração e da assimilação que até então dominava o nosso ordenamento jurídico, determinando-lhe um novo rumo que garanta aos povos indígenas permanecerem como tal, se assim o desejarem, devendo o Estado assegurar-lhes as condições para que isso ocorra (ARAÚJO et al., 2006, p. 45).

A Constituição de 1988 também considera os anos de violência sofridas pelos povos indígenas, fazendo com que a maior parte das comunidades fossem expulsas de seus territórios ou sendo forçadas a trabalhar nas fazendas que tomaram conta das terras. Por conta disso, a Constituição leva em conta a ancestralidade dos territórios comprovada através do laudo antropológico emitido por meio da FUNAI, podendo dar início ao processo de demarcação. A demarcação das terras, que se constitui como um processo intencionalmente burocrático e permeado de falhas, é uma das principais formas dos povos indígenas reivindicarem seus direitos territoriais.

Com o uso da expressão “tradicionalmente”, quis a Constituição, segundo José Afonso da Silva, referir-se não a uma “circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao seu modo tradicional de produção, enfim, ao modo

tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos em que se deslocam (ARAÚJO et al., 2006, p. 48).

O território é um elemento fundamental para a reprodução material e imaterial dos povos originários. É no território que eles podem transmitir seus saberes, se relacionar com a terra, conectar-se com o espiritual. O território apresenta-se como essencial para a continuidade dos seus modos de vida e de suas culturas. Ao reivindicar o território, os povos indígenas estão lutando por sua autonomia, pelas suas identidades. A autonomia surge como uma das demandas centrais na luta dos povos indígenas.

Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno; y este debe expresarse, a su vez como plena autonomía para nuestro pueblos. Sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios no puede existir autonomía [...] En este encuentro ha quedado claro que el derecho al territorio es una demanda fundamental de los pueblos indígenas del continente. Sin embargo, este derecho no podrá darse si no se garantiza el derecho a la territorialidad (Declaração de Quito, 1990).

Contudo, a luta não se encerra na conquista do território; os conflitos permanecem mesmo após a demarcação das terras indígenas. Os Xukuru do Ororubá, ao conseguirem a demarcação do seu território em 2001, tiveram como desafio – além da recuperação das terras desmatadas pela agropecuária e pelo uso de agrotóxicos e da desintrusão de fazendeiros que permaneceram no território mesmo após a demarcação feita pela FUNAI – a reconstrução de uma identidade que por anos lhes foi negada. O rompimento dos Xukuru com a lógica estabelecida pelos fazendeiros perpassa a construção de práticas emancipatórias, em que através das várias instâncias de organização da comunidade – escolas, coletivos, assembléias – se vislumbre a autonomia e a reprodução de relações decoloniais, recordando que “[...] a colonialidade tem classe, tem cor, tem gênero, e que a combater implica recriarmos muitas das formas de relação nas quais estamos inseridos. A descolonização é, portanto, tarefa imprescindível a todas e todos nós que acreditamos em outro mundo possível.” (CÂMARA, 2017, p. 257)

Em 2002, os Xukuru denunciaram o Estado brasileiro à Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), sobre a acusação de que parcelas do seu território ainda eram ocupadas por fazendeiros, mesmo após a demarcação realizada pela FUNAI, o que favoreceu o agravamento do conflito, deixando-os vulneráveis a situações de ataques e ameaças à vida das lideranças. Em 2018, dezesseis anos após a denúncia, a CIDH condenou o Estado brasileiro ao pagamento de uma multa milionária ao povo

Xukuru, bem como a reconhecer o caso publicamente através da divulgação do resumo de toda a sentença por violar o direito à terra dos Xukuru. Essa vitória torna-se um marco na história dos Xukuru e dos povos indígenas do Brasil. O coletivo não se restringe a um povo, mas a uma rede de comunicação construída entre os povos indígenas que por meio de conquistas territoriais, de assembleias, rituais, compartilhando seus saberes e dando continuidade ao movimento de afirmação de suas identidades e defesa dos territórios.

Os Xukuru de Ororubá mantêm uma organização que abrange as principais necessidades do povo. Cada aldeia possui um representante no Conselho, a base da organização; há também a Comissão Interna, que discute questões mais delicadas, como conflitos; o Conselho de Saúde, que *recupera* a medicina originária, articulando-a com o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS); o Conselho de Educação, que discute em assembleia as práticas pedagógicas adotadas nas escolas indígenas (42 escolas, 3 com Ensino Médio), que vem construindo a identidade e fortalecendo o movimento com aulas contextualizadas de acordo com a cultura e as crenças da comunidade. Além disso, também fazem parte da organização o Conselho da Agricultura, o Conselho da Juventude e recentemente o coletivo de mulheres.

O coletivo de mulheres surge acompanhado do debate sobre gênero e a participação das mulheres indígenas dentro da comunidade. A questão de gênero atravessa todas as dimensões da vida, sejam elas territoriais, culturais, políticas, ambientais. O fomento desse diálogo dentro das aldeias se apresenta como uma forma de fortalecimento de suas identidades, em contraposição ao pensamento colonial e patriarcal.

Compreendemos que todas as negações de direito aos povos indígenas significam também a negação dos direitos específicos às mulheres, pois somos comunidade, terra e natureza. Eis porque na luta do movimento de mulheres indígenas está em primeiro lugar a pauta de reivindicação territorial (URBANO, 2019, p. 9).

A organização política dos Xukuru em formato de conselhos e assembleias possibilita uma maior autonomia na produção de conhecimento, especialmente em áreas básicas como a saúde e educação. As escolas, ao incentivarem o diálogo com a realidade das aldeias, possibilitam uma formação mais crítica, deixando de lado uma formação que tem como objetivo apenas a reprodução dos conteúdos e a estruturação dos assuntos de forma externa e sem considerar as especificidades daquele espaço, construindo uma forma de educar que estimule o diálogo real com a sociedade em volta, o debate e o aprendizado dos alunos a partir de suas realidades. Nesse sentido, segundo Freire (2009), “não se pode tratar o conhecimento como algo estático e alheio ao que o



aluno vive, ou seja, um ensino contextualizado precisa ser uma prática constante nas escolas, em todos os seus níveis de formação” (*apud* COSTA; PINHEIRO, 2013, p. 31). A educação surge como o principal meio de difusão dos conhecimentos dos Xukuru, se apresentando como fundamental para auxiliar na reprodução do pensamento descolonial em um setor estruturante das sociedades.

### **As assembleias Xukuru**

A autonomia, elemento central na luta dos povos indígenas, é constantemente ameaçada pela estrutura tutelar instituída no período colonial pela igreja e, posteriormente, reproduzida pelo Estado brasileiro. A tutela tem como fundamento a inferioridade das sociedades indígenas quando comparadas com a sociedade ocidental, sendo necessária – sob este ponto de vista – a sua dominação. A construção dessa hierarquia societal tem como princípio a evolução linear desses povos vistos como atrasados, de modo que eles possam chegar o mais próximo possível de um nível civilizatório semelhante aos parâmetros ocidentais – contudo, sempre serão considerados inferiores devido às suas origens. Em 1973, no Estatuto do Índio, ainda encontrava-se presente um discurso assimilacionista e tutelar originário da colônia, colocando o indígena como uma identidade em transição, sendo aos poucos transformados em trabalhadores rurais.

Para o Estado brasileiro, só é possível a coexistência de culturas dentro de uma unidade social e política quando imaginada como fato passageiro e controlado, um resultado imediato da guerra de conquista ou de suas reverberações posteriores. É a localização de uma pessoa de um lado ou do outro dessa clivagem cultural que irá, desde o início, definir a sua condição de educador e aprendiz, de superior ou subalterno, em suma, de tutor e tutelado. (OLIVEIRA, 2016, p. 326)

A partir do final dos anos 1970 e início dos 1980, os povos indígenas veem a necessidade de se articularem enquanto movimento político, como uma forma de reivindicar seus direitos sem o intermédio do Estado, denunciando os ataques recorrentes em seus territórios e construindo redes de resistência entres povos de diferentes regiões e etnias. A constituição do movimento indígena também representa um rompimento com o regime tutelar, buscando a autonomia em todos os âmbitos de suas vidas.

A crença fundamental é a de que, em vez de aguardar ou solicitar a intervenção protetora de um patrono, para ter seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política, compondo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública (OLIVEIRA, 2016, p. 276).

As assembleias passam a ser a principal forma de mobilização do movimento indígena. Esse formato de encontro se espalha por todo o Brasil, acontecendo em diferentes escalas. As assembleias têm como objetivo, além de articular o movimento indígena, consolidando-o frente a sociedade nacional, ser um espaço de diálogo entre as diferentes etnias e organizações que apoiam o movimento, buscando uma maior visibilidade da luta indígena e de suas reivindicações.

O modo de atuação das assembleias indígenas visava sempre a criar e a legitimar uma intermediação com o universo dos brancos - ONGs, entidades de direitos humanos e opinião pública. Tal mediação era executada por uma liderança ou por um conjunto de lideranças, visando à obtenção de demandas coletivas, com destaque para a demarcação de terras, que deveriam vir a ser atendidas pela agência indigenista governamental, a Funai. As lideranças tornavam-se porta-vozes de denúncias e reivindicações, atuando por meio de entrevistas com as autoridades, entidades prestigiosas e meios de comunicação, ou mobilizando comitivas indígenas, que iam em caravana às sedes regionais da Funai ou a Brasília (OLIVEIRA, 2016, p. 277).

A Assembleia Xukuru rompe as fronteiras do território, construindo redes de relações com diferentes organizações, instituições públicas, povos indígenas, comunidades tradicionais e movimentos sociais. A Assembleia se apresenta como um espaço de encontro, de troca de experiências e de debate sobre as diferentes conjunturas políticas vigentes no período de realização do evento. Inicialmente criada com o intuito de celebrar a memória do cacique Xikão, a Assembleia realizada pelos Xukuru transpassou a Serra do Ororubá, dando visibilidade à luta dos Xukuru por todo o Brasil; tendo início em 2001, com a presença de 50 pessoas, alcançou no ano de 2019 a participação de aproximadamente 2.300 pessoas. No encerramento de cada Assembleia são escritas cartas relatando as dificuldades e conquistas vivenciadas pela comunidade ao longo do ano, assim como os desafios futuros que eles irão enfrentar. As cartas são registros políticos, apresentando um apanhado histórico da reconstrução identitária dos Xukuru, os diversos temas e preocupações que perpassam a vida da comunidade e as mudanças advindas dos diferentes momentos políticos na qual são escritas.

Em 2008, dez anos após a morte de Xikão, a carta escrita durante a VIII Assembleia Xukuru comemora a conquista da comunidade em relação à autonomia na área da saúde e educação, e a posse de 95% das suas terras, que mesmo demarcadas ainda estavam em processo de desintrusão dos fazendeiros. Contudo, a carta também relata que as lideranças Xukuru estão sendo perseguidas e criminalizadas, causando um clima de tensão nas aldeias. A criminalização das lideranças indígenas é uma das

formas de repressão utilizada pelo Estado, aliado aos grandes proprietários de terra, como modo de manter o controle sobre os territórios e desarticular o movimento indígena. De acordo com Érika Macedo Moreira, professora de Direito da Universidade Federal de Goiás (UFG),

Segundo o Sistema Integrado de Informações Penitenciárias/ InfoPen, do Ministério da Justiça, em junho de 2012, havia 982 índios presos no Brasil. Numa população total de 549.577 pessoas, talvez 0,17% possa parecer não muito significativo. Mas se consideramos os percentuais inseridos nos territórios, no âmbito dos Estados, e consideramos a análise das dinâmicas históricas das fricções interétnicas, a leitura sobre estes números nos faz refletir sobre o papel do Estado e do direito penal diante dos direitos indígenas (MOREIRA, 2013, p. 123).

As denúncias envolvendo a criminalização e perseguição das lideranças Xukuru estão registradas na maior parte das cartas escritas durante as Assembleias. Na X Assembleia Xukuru, em 2010, um dos pontos ressaltados na carta é a prisão injusta de duas lideranças da comunidade e a perseguição ao atual cacique, Marcos, filho de Xikão. Na carta publicada em 2013, eles ressaltam que:

Nesse processo de luta, muitos foram perseguidos, criminalizados, processados e injustamente condenados, outros tombaram, e suas forças se encantaram e fizeram das matas do Ororubá suas moradas. Dessa forma entendemos que fazem parte da natureza sagrada, sendo assim, reafirmamos o nosso compromisso com o sagrado, nossa mãe natureza, no sentido de proteção e zelo (Carta da XIII Assembleia Xukuru, 2013).

Outro tema importante, que atravessa todas as cartas, é a luta pela autonomia e reconstrução do território dos Xukuru. Elementos básicos para a reprodução da vida, como saúde, educação, água, alimentação, se constituem como desafios cotidianos nas terras indígenas. A homologação das terras não garante políticas públicas e condições dignas para se viver. Aliado a esse fato, os conflitos e a degradação dos territórios agravam a realidade destes povos. A autonomia e a construção de espaços que possibilitem o atendimento das necessidades básicas da comunidade apresentam-se como questões centrais para o fortalecimento da identidade Xukuru e de sua organização enquanto povo. Na XII Assembleia Xukuru, em 2012, intitulada “Limolaigo Toípe – Terra dos Ancestrais: Agricultura Xukuru praticando o Bem Viver”, a carta propõe uma reflexão sobre o tipo de agricultura que a comunidade deseja. A agricultura Xukuru, que eles diferem da agroecologia por conta da perspectiva espiritual presente no ato de plantar, foi construída com base em uma série de princípios, dentre eles: “O respeito à Mãe Terra; Garantir o usufruto coletivo do território Xukuru e a Terra livre; Atender as

necessidades básicas da família e, não o acúmulo de riquezas nas mãos de poucos” (Carta da XII Assembleia Xukuru, 2012).

A água surge pela primeira vez sendo discutida como tema central em uma Assembleia no ano de 2014. A Serra do Ororubá, por ser um brejo de altitude, possui características mais favoráveis em relação ao acesso à água quando comparada a outras regiões menos elevadas, como o município de Pesqueira. Além disso, o açude que abastece a cidade (açude Carlos Britto) está localizado dentro do território Xukuru. Esses fatores acarretam em um maior interesse, principalmente por parte dos fazendeiros, pela região, acirrando os conflitos. A água é uma das principais motivações para os conflitos pela terra; de acordo com dados do caderno de conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) de 2019, o número de conflitos pela água bateu recorde histórico no ano de 2018, com aumento de 40% em relação ao ano de 2017. Particularmente em regiões como o semiárido nordestino, que possui limitadas áreas com recursos hídricos, a problemática da água acarreta em uma intensificação na luta pelos territórios. Para as comunidades indígenas, somada às dificuldades na obtenção de água e da implantação de um saneamento básico adequado, há a constante pressão política e dos fazendeiros que possuem interesse nos recursos hídricos da região. A carta, com o tema “A água é o sangue da Terra”, indica uma maior preocupação dos Xukuru em relação ao tratamento da água, buscando conscientizar seu uso nas aldeias. Segundo o documento,

[...] constatamos também que é necessário melhorarmos a nossa forma de relacionamento com as fontes, nascentes, cacimbas, açudes, barragens, rios e riachos que alimentam o nosso território sagrado. Lamentavelmente, alguns hábitos e costumes criados pelo sistema capitalista que trata a água como se fosse uma mercadoria a ser utilizada a serviço de interesses econômicos, também podem ser identificados dentro de nossas comunidades. Por essa razão, ocorrem situações de poluição das águas pelo uso de agrotóxicos, pela forma incorreta da coleta do lixo e pelo descuido com as margens dos mananciais, que são afetados pela criação de animais de grande porte como o boi e o cavalo. Além disso, há também situações de desigualdades no acesso a água, quando algumas pessoas são mais beneficiadas do que outras, correndo-se o risco de cair na tentação de privatização e comercialização desse líquido sagrado (Carta da XIV Assembleia Xukuru, 2014).

A apropriação e construção de novas práticas permite aos Xukuru se fortalecerem como povo. A autonomia na produção de conhecimento, especialmente em áreas básicas como saúde e educação possibilitam a insurgência dessa comunidade e o incentivo na luta de outros povos que também são vítimas de uma situação de violência e marginalização. A revitalização do ensino, direcionando-o para a inclusão de aspectos do conhecimento indígena, promovendo a formação de escolas com uma maior pluralidade, é de suma importância para a comunidade como um todo. A XVI Assembleia

Xukuru, denominada “Nossa educação é nossa resistência”, fez uma avaliação sobre os 24 anos de construção da política de Educação Escolar Indígena Xukuru, com o objetivo de compreender suas limitações e:

[...] planejar estratégias que elevem a qualidade de ensino e, principalmente, que a educação Xukuru, cada vez mais, esteja pautada na valorização da identidade do nosso povo, que passa pela relação com a terra, no cuidado e na vivência com a natureza sagrada, sendo esses os princípios de nossa agricultura, que identifica a forma que vivemos e convivemos nesse território (Carta da XVI Assembleia Xukuru, 2016).

Para o planejamento dessas estratégias voltadas para a educação, foi realizada uma pré-assembleia com o intuito de ouvir a comunidade, ficando cada aldeia responsável por trazer suas preocupações e seus projetos em relação ao ensino nas escolas indígenas, possibilitando um maior diálogo com as diferentes realidades que se encontram em um mesmo território. A realização da pré-assembleia, além de se apresentar como um importante espaço de trocas de experiência, demonstra o reconhecimento da diversidade existente em um mesmo território, onde cada aldeia possui uma realidade diferenciada, apesar de encontrarem-se ancoradas em uma mesma identidade. Sobre as questões discutidas na pré-assembleia, a que recebeu um maior destaque foi a valorização da agricultura Xukuru na educação dos jovens. A partir disso foi inserido nos eixos temáticos que constituem o Projeto Político Pedagógico (PPP) dos Xukuru o eixo “Agricultura”, compreendendo que o ensino da agricultura, assim como a sua valorização nas escolas, é fundamental para a identidade Xukuru, tendo um importante papel na educação ao conscientizar os jovens sobre a importância da relação com a terra e com a natureza.

Esse circuito possibilita a transmissão, construção e reconstrução de conhecimentos, através de processos próprios de nossa educação, como já se demonstra na organização da nossa juventude e seus processos de formação, revelando um alcance de maturidade e sabedoria, ao entender que se faz necessário, para garantir o “futuro da nossa nação”, uma constante busca aos conhecimentos ancestrais através de diálogos com os nossos mais velhos e na comunicação com a mãe terra (Carta da XVI Assembleia Xukuru, 2016).

“Nenhum direito a menos - A nossa luta não para”, foi o título da XVII Assembleia Xukuru, realizada em 2017. É importante ressaltar que no ano de 2017, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), no Relatório de Violência Contra Povos Indígenas, destaca no primeiro capítulo o aumento da violência contra o patrimônio – omissão e demora na regularização de terras, conflitos relativos a direitos territoriais, invasões às terras indígenas, exploração ilegal de recursos naturais –, contabilizando

963 casos. No ano anterior, em 2016, foram denunciados 907 casos de violência contra o patrimônio. Neste contexto de acirramento de conflitos e de ataque aos direitos territoriais dos povos indígenas, os Xukuru realizaram sua décima sétima assembleia. A Assembleia foi marcada por discussões acerca da conjuntura política e das dificuldades enfrentadas pelos povos de diferentes regiões do Brasil, intitulando-se como uma assembleia “popular e revolucionária” (Carta da XVII Assembleia Xukuru, 2017). O principal marco desta Assembleia, se diferenciando das anteriores, foi o espaço onde ela foi realizada: o Espaço Mandaru, localizado na aldeia Pedra D’água, construído em homenagem ao cacique Xikão (*Mandaru*, na história dos Xukuru, foi o nome que Xikão recebeu dos encantados durante um ritual, a pajelança) Esse espaço tem como objetivo ser um local fixo para as atividades da comunidade e realização das assembleias anuais. Através da valorização da arquitetura tradicional e construído por meio do trabalho em mutirão pela própria comunidade, o espaço dispõe de uma cozinha, banheiros, área para camping e uma estrutura central onde são realizadas as falas das Assembleias; também possui um lugar para que os indígenas possam vender comida e artesanatos. A construção do Espaço Mandaru se apresentou como um importante e simbólico passo para os Xukuru, pois demonstrou a coesão existente na comunidade e a autonomia em relação aos projetos e reivindicações que surgem dentro das aldeias, fazendo com que a assembleia tenha um maior alcance e visibilidade em todo o país.

No início de cada Assembleia Xukuru, há a purificação do espaço através da pajelança, ritual indígena que permite o contato com os encantados. Nesse momento, o Espaço Mandaru transcende o espaço material, humanizado. Júlia Verdum, ao estudar sobre os Yanomami, destaca que “além deste espaço-mundo que é percorrido, habitado, humanizado, sobreposto a ele e compartilhando o mesmo substrato, um mundo mágico se revela e é acessível apenas aos xamãs xapiri, treinados na travessia entre as duas dimensões espaço-temporais” (VERDUM, 2014, p. 61).

O lugar como um espaço vivido, dotado de significados e experiências (SOUZA, 2018), é construído através das relações sociais e do imaginário espacial criado a partir da sua vivência. A “lugarização” (SOUZA, 2018) do Espaço Mandaru, ou seja, a atribuição de sentido, de simbologias ao espaço, compreende todas as mulheres e homens que experienciam os três dias de Assembleia. O espaço transforma-se em um lugar de encontro, de troca de experiências, assim como se constitui em um espaço político, de denúncia.

## **Considerações finais**

Os Xukuru aos poucos estão reconstruindo por meio do resgate *da recuperação da recriação* de suas memórias a identidade do seu povo. A descolonização do pensamento está na busca por autonomia, na defesa de uma educação diferenciada que reconheça as singularidades de cada povo, no diálogo entre as diversidades e na possibilidade de construção de outros mundos. A construção da identidade territorial dos Xukuru passa pelos saberes sobre a terra, pela inclusão da juventude no fortalecimento do movimento indígena, na persistência para se manter no território.

O Agreste ainda é colonial. Contudo, a descolonialidade já está presente nos debates, no resgate *na recriação* de uma memória reprimida pelos fazendeiros que dominavam a região. A partir da luta dos Xukuru de Ororubá, formam-se redes de resistência, fortalecendo a luta de outros povos indígenas, que possuem suas particularidades, mas que detêm como elemento em comum a luta pelos seus territórios, a luta pela vida.

Durante as Assembleias Xukuru o espaço, para as crianças e jovens, é um espaço de formação do pensamento crítico, de compreensão da realidade brasileira e afirmação de suas identidades. As diversas dimensões, desde a política, passando pela educação e se estendendo por um espaço imaterial, do cosmos, se relacionam e interagem, formando um instrumento de luta. A lança do caboclo se faz presente no canto puxado pelo pajé, na batida do jupago no chão, nas palavras entoadas pelo Cacique: “Acima do medo coragem!” “Acima do medo, coragem!”

## Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: Coleção “Tradição & Ordenamento Jurídico”, PPGSCA-UFAM, 2006.

ANDRADE, M. C. de. **A terra e o homem no nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Cortez, 2005.

ARAÚJO, A. L. O. **Una mirada Agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: un presente de posibilidades**. 2011. Dissertação (Maestría) - Universidad Internacional de Andalucía. Universidad Pablo de Olavide. Universidad de 181 Córdoba. Maestría en Agroecología un Enfoque para la Sustentabilidad Rural. Córdoba, 2011.

BOAVENTURA, S. S. Meneses, M.P, **Epistemologias do Sul**. Coimbra. Almedina, 2009.

COSTA, J. de M.; PINHEIRO, N. A. M. O ensino por meio de temas-geradores: a educação pensada de forma contextualizada, problematizada e interdisciplinar. **Imagens da Educação**, v. 3, n. 2, p. 37-44, 2013.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Etnoconservação**: novos rumos para a conservação da natureza. São Paulo: Hucitec, 2. ed., 2000.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MARQUES, Juracy. *Ecologia do Espírito*. Paulo Afonso/BA: Editora da SABEH, 2016.

MAURO, V. F. Territorialidade e processos de territorialização indígena no Brasil. In: **IV Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade**: saberes tradicionais e formação acadêmica, 2011, Campo Grande. Anais do IV Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes tradicionais e formação acadêmica, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 11-39.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Una etnografía de las tierras indígenas: procedimientos administrativos y procesos políticos. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Hacia una antropología del indigenismo**: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas em Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006, p. 15-49.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de; IGLESIAS, Marcelo Pedrafitas. As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In: SOUZA SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Estado e povos indígenas**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002, p. 41-68.

PÉREZ, Mercedes Solá. **R-existências sociais pela vida**: camponesas e camponeses do que hoje é Suape (Brasil) e das Zonas de Reserva Camponesas (Colômbia). Curitiba: CRV, 2017.

PORTO- GONÇALVES, Carlos. Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 7ª ed, 2017.

PORTO- GONÇALVES, C. W. **O latifúndio genético e a r-existência indígena-campesina**. UFF, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2008

SILVA, Edson. História Indígena e História Socioambiental no Semiárido Pernambucano . **I Congresso Internacional da Diversidade do Semiárido** (CONIDIS), Campina Grande/PB, 2016.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife: Editora UFPE, 2ª ed, 2017.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4ª ed., 2018.



LIMOLAYGO TOYPE:

AS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE  
TERRITORIAL DOS XUKURU DO ORORUBÁ

TOLEDO, Víctor M., BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais.** São Paulo: Editora Expressão Popular, 1ª edição, 2015.

TOMIASI, Eliane. Território e campesinato: da teoria à práxis. **Revista Terr@ Plural**, v. 2, n. 2, 2008.

VERDUM, Julia Selau. **Quando os habitantes da montanha do vento grafam seu mundo.** Monografia: Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 2014.

ZEA, Leopoldo. **Filosofía de la historia americana.** México: Fondo de la cultura económica, 1978.

---

## Sobre os autores

---

**Beatriz Barbosa da Silva** – Bacharelada em Geografia pelo Departamento de Ciências Geográficas da Universidade Federal De Pernambuco (UFPE). Bolsista PIBIC/CNPq. Integrante do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Campesinato (LEPEC) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). **OrcID:** <https://orcid.org/0000-0002-8208-5217>

---

**ClaudioUbiratan Gonçalves** – Graduação em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. Mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e doutorado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (2005). Atualmente é professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco (Graduação e Pós-Graduação). **OrcID:** <https://orcid.org/0000-0002-0777-4506>.

---

**Avelar Araujo Santos Junior** – Pós-doutor em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (2019), Pós-doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (2016), Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (2016), Master em Estudios Ameríndios pela Universidad Complutense de Madrid (2007), Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe (2005) e Licenciado em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe (2002). **OrcID:** <https://orcid.org/0000-0001-7592-8872>.

---

**Luana Elis Oliveira Pinto** – Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco UFPE), desenvolvendo pesquisa no eixo temático Geografia Agrária e Questão Indígena, vinculada ao Laboratório de Estudos e Pesquisa sobre o Espaço Agrário e Campesinato (LEPEC). Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) com pesquisa defendida no eixo temático de Geografia agrária e conflitos no campo. Possui graduação em Licenciatura Plena em Geografia na mesma instituição (UFC 2009/2013). **OrcID:** <https://orcid.org/0000-0002-6908-7218>

---

## Como citar este artigo

---

SILVA, Beatriz Barbosa; GONÇALVES, Claudio Ubiratan; JUNIOR, Avelar Araujo; PINTO, Luana Elis Oliveira. *Limolaygo toype: As Assembleias indígenas e a construção*

da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá. **Revista NERA**, v. 23, n. 54, p. 186-211, dossiê, 2020.

---

### **Declaração de Contribuição Individual**

---

As contribuições científicas presentes no artigo foram construídas em conjunto pelos (as) autores (as). Todas as etapas de pesquisa, formulação de conteúdos e redação do texto foram realizadas pelos quatro autores do artigo, **Beatriz Barbosa da Silva, Claudio Ubiratan Gonçalves, Avelar Araujo Santos Junior e Luana Elis Oliveira Pinto**, coletivamente. Ressaltamos que não há responsabilidade maior de um autor do que de outro. Os três autores estudam e pesquisam juntos no Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Camponato (LEPEC) na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Realizaram trabalho de campo, redigiram o texto sobre a importância das Assembleias indígenas para a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá, assim como fizeram a revisão do artigo. Tal composição foi feita em reuniões coletivas com os três autores, portanto possuem as mesmas responsabilidades quanto ao resultado final do artigo aqui apresentado.

Recebido para publicação em 18 de julho de 2019.  
Aceito para a publicação em 07 de dezembro de 2019.

---