

## **“NA MATA TEM CIÊNCIA, EU VOU MANDAR CHAMAR”: TRANSFORMAÇÃO DO CACIQUE XICÃO XUKURU EM MÁRTIR-ENCANTADO<sup>1</sup>**

Edimilson Rodrigues de Souza<sup>2</sup>

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.28955

### **Resumo**

Neste artigo pretendo evidenciar a dimensão cosmopolítica da luta pela terra entre os índios Xukuru do Ororubá, no Agreste do Pernambuco, Brasil, ao analisar os efeitos da transformação do cacique Xicão Xukuru, assassinado em 20 de maio de 1998, em “mártir-encantado”. As motivações deste crime foram a sua atuação nas “retomadas” das terras indígenas, então ocupadas por fazendeiros e políticos locais. Após seu assassinato Xicão Xukuru foi nomeado “mártir da causa indígena” por lideranças católicas e também “encantado” pelos indígenas da sua etnia. Esta transformação circunscreve o sistema sociocosmológico do grupo, habitado por guerreiros e heróis mortos, com uma diferença substancial: enquanto todos os guerreiros mortos são genericamente nomeados “encantados” o cacique Xicão assume uma posição particular ao ser individualizado como “Mandaru”. Sua força e presença são descritas no ritual, o Toré, reconhecidas nos elementos da natureza e nas relações dos Xukuru do Ororubá com os não-índios. Neste sentido, seu nome materializa-se nas reivindicações por direitos coletivos (terra, saúde, educação, entre outros) e transforma suas experiências pessoais em atos extraordinários. Ao narrar seu líder morto como “mártir-encantado” os Xukuru transformam o cacique num operador das relações entre pessoas, coisas e mundos.

**Palavras-chave:** Xukuru do Ororubá. Luta pela terra. Ritualização. Mártir-encantado. Cosmopolítica.

## **“EN EL BOSQUE TIENE CIENCIA, ESTOY ENVIANDO A LLAMAR”: LA TRANSFORMACIÓN DE CACIQUE XICÃO XUKURU EN EL MÁRTIR-ENCANTADO**

### **Resumen**

En este artículo pretendo evidenciar la dimensión cosmopolita de la lucha por la tierra entre los indios Xucuru do Ororubá, en el Agreste do Pernambuco, Brasil, al analizar los efectos de la transformación del cacique Xicão Xukuru, asesinado el 20 de mayo de

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão reduzida do capítulo apresentado no Afro-Latin American Research Institute at the Hutchins Center da Universidade de Harvard, por ocasião do workshop Mark Claster Mamolen Dissertation Workshop edição 2019. Agradeço aos comentários e proposições dos participantes deste workshop, de modo especial à Etyelle Araujo e George Andrews, pela arguição ao texto naquela ocasião. A pesquisa que originou este trabalho foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2015/20035-9. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia Social, PPGAS/Unicamp. e-mail: edimilsonrondon@gmail.com

1998, en “mártir-encantado”. Las motivaciones de este crimen fueron su actuación en las “retomadas” de las tierras indígenas, por aquel entonces ocupadas por *fazendeiros* y políticos locales. Después de su asesinato, Xicão Xukuru fue nombrado “mártir de la causa indígena” por líderes católicas y, también, “encantado” por los indígenas de su etnia. Esta transformación circunscribe el sistema sociocosmológico del grupo, habitado por guerreros y héroes muertos, con una diferencia substancial: mientras todos los guerreros muertos son genéricamente nombrados “encantados”, el cacique Xicã asume una posición particular al ser individualizado como “Mandarú”. Su fuerza y presencia son descritas en el ritual, el Toré, reconocidas en los elementos de la naturaleza y en las relaciones de los Xukuru do Ororubá con los no-indios. En este sentido, su nombre se materializa en las reivindicaciones por derechos colectivos (tierra, salud, educación, entre otros) y transforma sus experiencias personales en actos extraordinarios. Al relatar su líder muerto como “mártir-encantado” los Xukuru transforman el cacique en un operador de las relaciones entre personas, cosas y mundos.

**Palabras-clave:** Xukuru del Ororubá. Lucha por la tierra. Ritualización. Mártirencantado. Cosmopolítica.

### **Conflitos de terra entre índios e fazendeiros em Pesqueira-PE**

A terra indígena da etnia Xukuru do Ororubá está localizada entre os municípios de Pesqueira e Poção-PE, distante 120km da capital Recife, e possui 27.555 hectares, subdivididos em 25 aldeias e três regiões, com solo e clima que variam de áreas úmidas a extremamente secas: Ribeira, Serra e Agreste. É cortada por dois rios, Ipanema e Ipojuca; duas grandes barragens, Pão de Açúcar e Ipaneminha; e três açudes: Afetos, Pedra D’Água e Santana. Este conjunto hidrográfico representa uma grande reserva de água potável, que abastece não somente a terra indígena, mas também a população da cidade. Além do território oficialmente demarcado, dois bairros do perímetro urbano de Pesqueira são majoritariamente habitados por famílias Xukuru: Caixa D’Água e Xukurus, ambos localizados na área fronteira entre a terra indígena e a cidade. Segundo dados de 2012 da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), sua população estimada é de 12.829 índios.

As etapas de identificação e delimitação do processo de regularização fundiária da terra indígena Xukuru do Ororubá foram iniciadas em 1989. A posse permanente e a demarcação física foram realizadas em 1992 e 1995, respectivamente. No entanto, o território só foi homologado pela presidência da república em 2001. Neste período eclodiram diversos conflitos entre índios e fazendeiros-posseiros, aos quais se somaram episódios de ameaça, violência física e assassinatos.

A organização sociopolítica do povo Xukuru do Ororubá é composta por cacique, vice-cacique e pajé, por uma comissão interna formada por 12 pessoas (escolhidas pelo cacique e pajé), e pelos representantes de cada uma das 25 aldeias. Todos formam em conjunto o conselho de lideranças. Além deste conselho, que desempenha funções deliberativas, os Xukuru do Ororubá ainda possuem quatro instâncias consultivas: Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO); Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO); equipe de assistência técnica agrícola *Jupago Krekar*<sup>3</sup>, que realiza um trabalho de assistência técnica rural vinculada ao Instituto Agrônomo do Pernambuco (IPA); e organização da juventude *Poyá Limolaygo*<sup>4</sup>.

A economia deste povo indígena é baseada na agricultura, com cultivo de banana, feijão, tomate, mandioca, milho e hortaliças; e na criação de aves, bovinos e caprinos. Parte dessa produção é destinada ao consumo direto, e outra parte é destinada à comercialização tanto interna – comercializada na própria casa dos produtores –, quanto externa – em duas feiras livres nas cidades de Pesqueira e Arcoverde, ambas no Pernambuco. A equipe *Jupago Krekar* realiza o cadastramento e assessora os indígenas que comercializam seus produtos nas feiras livres. Na feira de Arcoverde também são comercializadas frutas nativas e subprodutos da macaxeira (*manihot esculenta*): farinha, polvilho, tapioca e bolo.

Com relação ao contexto de conflitos por terra no estado do Pernambuco, notadamente o que envolve o povo Xukuru do Ororubá, Edson Silva (2017) explica que o contato desses índios com os colonizadores portugueses ocorreu a partir de 1654, quando o rei de Portugal fez doações de grandes sesmarias a senhores de engenho do litoral do Pernambuco para criação de gado.

A partir de meados do século XVII, ocorreu uma grande pressão demográfica na região litorânea pernambucana que impulsionou a colonização portuguesa para o interior. As terras da região costeira estavam ocupadas com a lavoura da cana-de-açúcar e multiplicaram-se os pedidos à Coroa Portuguesa de terras no “sertão”: senhores de

---

<sup>3</sup> *Jupago* é um instrumento utilizado nos rituais e *krekar* significa cabeça, na língua *Xukuru*, portanto, o nome da equipe pode ser traduzido, de acordo com os técnicos indígenas Edgar e Iran por “boas ideias na cabeça”. É também descrito como uma espécie de ditado popular, expresso no movimento de bater com o objeto (*jupago*) na cabeça de alguém que possua uma ideia fixa, porém equivocada, para que a cabeça desta pessoa se abra para novas e boas ideias.

<sup>4</sup> Uma tradução possível para este termo da língua *Xukuru* de acordo com Iran, uma das lideranças, é “pé no chão”, uma vez que *poyá* pode ser traduzido como pé e *limolaygo* corresponde a território.

engenho alegavam possuir gados sem terras onde pudessem criá-los (MEDEIROS, 1993, p.23-26). Foram concedidas sesmarias, pelo governo português, legitimando-se o expansionismo colonial, com a invasão das terras indígenas. Em 1654, João Fernandes Vieira é citado como proprietário de dez léguas de terras no “sertão do Ararobá”. Mais tarde, em 1671, Bernardo Vieira de Melo recebeu, da Coroa, vinte léguas no Ararobá. Os colonizadores, além de conflitos com os indígenas, enfrentavam os quilombolas de Palmares, que haviam ampliado o domínio de territórios desde a Zona da Mata até os “sertões” (Agreste), durante o período em que as forças portuguesas empenhavam-se em libertar a Capitania do domínio holandês (SILVA, 2017, p. 139).

A eclosão dos conflitos fundiários entre índios e fazendeiros era crescente, por esta razão em 1661 foi criado o aldeamento de muitos “tapuias”, dentre eles o “Aldeamento da Serra do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas”, administrado pela congregação dos padres católicos da ordem dos oratorianos, com o intuito de “amansar” os índios que habitavam naquela localidade.

Para a instalação das fazendas de gado no Agreste e Sertão pernambucano era necessário amansar os índios “hostis”. Em 1661, o Governador Francisco de Brito Freire informava o aldeamento de muitos “tapuias”, até aquele momento considerados “indomáveis”, tendo sido constituídas duas novas povoações, com igrejas, sob a responsabilidade do Pe. João Duarte do Sacramento, fundador da Congregação do Oratório no Brasil (MEDEIROS, 1993, p. 35). Uma das missões dos Oratorianos estava localizada em Limoeiro, de onde partiram missionários para aldear outros indígenas na região mais próxima. Essa foi uma primeira tentativa mal sucedida de concentrar os antepassados dos Xukuru, que chegou ao final quando os habitantes da aldeia foram vitimados por bexiga. Os sobreviventes foram aldeados em Limoeiro.

Dez anos mais tarde, por volta de 1671, o Pe. Sacramento fundava, no “Ararobá” (Serra do Ararobá), uma aldeia de índios Xukuru (MEDEIROS, p. 51-53). Ao lado das referências mais antigas aos Xukuru, são citados os Paratió (Paraquioz). Em 1749, por exemplo, além de 642 xukurus na Aldeia do Ararobá, assistidos pelos Oratorianos, foi citada uma Aldeia Macaco, onde anteriormente estivera um religioso franciscano, habitada por 182 indígenas “Tapuyos Paraquioz”. A Aldeia Macaco é citada também em 1671 e, posteriormente, em meados do século XVIII, localizada, ao que tudo indica, nas cercanias das nascentes do Rio Ipanema, nas proximidades de Cimbres (*apud* SOUZA, 1989, p.11-12).

Para manutenção da missão religiosa os Oratorianos implantaram currais de gado nas terras indígenas, explorando a mão-de-obra nativa. Em perfeita sintonia econômica com os sesmeiros invasores, os religiosos ampliaram suas propriedades, a exemplo dos Sítios Sapoti e Couro d’Anta, recebidos por doação de João Fernandes Vieira. Os missionários se dedicavam ao comércio de gado, tornando produtivas

as terras sob o domínio da Congregação, permitindo com isso a compra de mais terras, até então ocupadas por sesmeiros, nas localidades próximas a missão (MEDEIROS, 1993, p. 63-64). O local era considerado como “a chave de todo aquele sertão”; esta foi a razão de ter sido mantida, por muito tempo, a Missão do Ararobá, como ponto de apoio para a expansão das invasões e ocupações portuguesas no Agreste e Sertão (*Ibid.*, pp. 140-141).

Em 1762, o aldeamento do Ararobá tornou-se a Vila de Cimbres, que depois passou a distrito com a transferência da sede do município para Pesqueira<sup>5</sup>, em 1880.

Em consonância com a legislação pombalina, o Governo da Capitania de Pernambuco, em carta de 1761, determinou ao Ouvidor da Comarca de Alagoas que “A todas as vilas e lugares que erigir, denominará Vossa Mercê com nomes de Portugal” (Fiam/CEHM, 1985, p. 81). Assim, no local do antigo aldeamento do Ararobá, chamado de Nossa Senhora das Montanhas, e conhecido também como Monte Alegre, foi fundada, em 1762, na Serra do Ororubá, a Vila de Cimbres, nome de uma povoação portuguesa no Distrito de Viseu. A partir desta data e por todo o século XVIII na documentação da Câmara de Cimbres encontram-se frequentes registros sobre os indígenas do antigo aldeamento do Ararobá.

[...]

Dez anos mais tarde, em 1874, na sua crônica diária, um jornal do Recife tratava da Comarca de Cimbres e ressaltava as perspectivas promissoras da “vila Pesqueira”. Mas, para o cronista, esse futuro estava ameaçado pelo “atraso” que representava o aldeamento dos índios. Por essa razão era necessário extingui-lo.

[...]

O núcleo urbano que mais tarde seria a cidade de Pesqueira ganhara importância por estar localizado às margens da estrada, caminho de gentes e das boiadas que trafegavam entre o litoral e o Sertão do São Francisco. A pequena povoação no sopé da Serra do Ororubá superaria a antiga Vila de Cimbres, situada no distante alto da mesma Serra. Em 1836, por lei provincial, a sede político-administrativa municipal foi transferida para Pesqueira, elevada à categoria de cidade em 1880, relegando Cimbres à categoria de distrito (*Ibid.*, pp. 141; 146; 208).

Ocorreu também a partir desses fatos a recorrente solicitação de concessão das terras dos índios e extinção do aldeamento Xukuru às autoridades provinciais, alegando a inexistência de indígenas na área, e afirmando tratar-se de caboclos<sup>6</sup>. Em atenção a

---

<sup>5</sup> Alguns Xukuru me explicaram que o nome Pesqueira está relacionado ao local para onde os indígenas se deslocavam para pescar, desde o período do aldeamento.

<sup>6</sup> É importante acentuar que o termo “caboclo” foi utilizado contra o povo Xukuru do Ororubá pelos não-índios, com o objetivo de classificá-los negativamente como misturados e produzir a sua inexistência do ponto de vista jurídico e oficial, isto possibilitou algumas implicações junto ao poder público e elite locais, como por exemplo, perda de direitos sobre suas próprias terras. Como estratégia discursiva e

este pedido, o Governo Imperial decretou extinto o aldeamento de Cimbres em 1879, o que provocou a migração de muitas famílias indígenas para terras de outros ex-aldeamentos da região e para as periferias da cidade.

[...] a extinção oficial, em 1879, do antigo Aldeamento de Cimbres, consolidou o domínio dos fazendeiros, de longa data invasores nas terras da Serra do Ororubá. Uma ou outra família indígena ficou com a propriedade de pequenos pedaços de terras, insuficientes para a sobrevivência. Vários depoimentos comprovam essa situação. A exemplo do contado pela índia Laurinda Barbosa dos Santos, conhecida por “D. Santa”, moradora na atual Aldeia Caípe. Seus pais nasceram na “Serra”, o pai em Pendurado e a mãe em Caípe, local onde, depois de casados, moraram e viveram. “D. Santa” disse ainda que trabalhou na roça desde oito anos. Questionada se os moradores e parentes vizinhos tinham terras para plantar, ela afirmou: “Tinham bem pouquinho! Porque não podia comprar. Naquele tempo tudo era comprado e ninguém podia, os pais de nós não podia que era tudo pobrezinhos. Só vivia trabalhando no alugado que era para dar de comer aos filhos. Era terras dos fazendeiros” [...] (*Ibid.*, pp. 151).

Com o decreto oficial do fim do aldeamento, os índios passam a ser vítimas de inúmeras perseguições e proibições por parte das elites econômicas e políticas de Pesqueira, no entanto, continuaram a praticar sua religião, o Toré, às escondidas. Ao praticar secretamente sua religião no interior das matas, para não serem presos, os pajés encontraram os Pais de Santo, das religiões de matriz africana, que também sofriam perseguição policial e proibição em relação às suas práticas cerimoniais até meados do século XX. Destes encontros entre praticantes de rituais indígenas e africanos emergem

---

exoclassificatória, este movimento possibilitou atos de expropriação das terras indígenas e implantação de fazenda nas áreas da serra do Ororubá. Com o advento das retomadas de terra, ocorridas a partir da década de 1990, e do movimento de retomada e valorização das práticas político-rituais, o termo “caboclo” assume valoração positiva ao ser transformado, seja nas práticas discursivas ou rituais, num equivalente à noção de indígena, neste contexto etnográfico, desta vez endoclassificatória. Em seu trabalho sobre a multiplicidade de significados da noção de “caboclo”, ao tratar de contextos etnográficos situados nos estados do Pernambuco e Maranhão, região nordeste do Brasil, Emília Pietrafesa de Godoi explica que naquele conjunto de relações a nomeação “caboclo” é recorrentemente utilizada para se referir “a sujeitos destituídos de direitos e que somente em circunstâncias muito raras é utilizado para definir a si próprio” (2014, p. 157). Outro autor, Gabriel Banaggia (2015; 2017; 2018), em sua etnografia sobre o Jarê, religião de matriz africana característica da Chapada Diamantina no estado da Bahia, Brasil, explica que os “caboclos” daquele contexto são entidades espirituais, “espíritos de luz”, que visitam os corpos (incorporam) de alguns dos participantes em determinadas cerimônias. De acordo com o autor “as entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de ‘caboclos’, ainda que sua divisão em conjuntos específicos (chamados de aldeias, povos ou forças) por vezes enfatize ou atenuar o caráter africano ou indígena de cada agrupamento” (2017, p. 126). No contexto Xukuru é também recorrente nomear alguns entidades espirituais de “caboclos”.

as relações que produziram conexões entre encantados, entidades e orixás no Toré Xukuru.

Todos estes atos de violência e expropriação provocaram, além das migrações, a processual perda do seu idioma originário e substituição deste pelo português, como relataram alguns indígenas, com os quais conversei durante a pesquisa de campo. Alguns mais velhos me contaram que até para se conseguir um trabalho nas fábricas da cidade era exigido que falassem português e que não se comunicassem, mesmo entre si, no idioma indígena.

Depois de um longo processo de luta pela terra, que será mais detalhado adiante, os Xukuru retomaram seu território. Eles são praticantes do Toré, ritual comumente encontrado entre os índios do Nordeste brasileiro, com algumas variações entre uma etnia e outra, registradas por diversos autores (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; GRÜNEWALD, 2005; MURA, 2013). No caso Xukuru, além de um importante espaço-ritual composto por cantos (pontos de Toré), danças, instrumentos musicais – gaita *Membi* (um tipo de flauta), Maracá (chocalho feito com cabaça [*lageneria siceraria*], preenchido com sementes para produzir som [este instrumento é responsável por ritmar as canções e para convidar os encantados]) e *Jupago* (uma espécie de cajado com uma raiz de formato arredondado em sua base, manuseado apenas pelos homens) –, oferendas, velas, flores e incorporações (de encantados em alguns dos participantes), o Toré também se constituiu como um ritual de luta pela terra, um importante operador político.

Quando os Xukuru falam sobre o ritual são inúmeras as narrativas da proibição da prática do Toré, que provocava a desarticulação entre os indígenas. Eles sempre reforçam a agência do ritual, que voltou a ser praticado com mais frequência nos processos de retomada do território, desde o planejamento até a ocupação das fazendas, situadas no município da Pesqueira-PE, pelos índios, momento no qual o ritual era praticado ininterruptamente nos locais onde eles ficavam acampados, até a chegada dos órgãos do Governo brasileiro responsáveis pela desapropriação, demarcação e homologação de terras indígenas: FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Estas lutas pela terra, que os Xukuru do Ororubá denominaram “retomadas” serão descritas de forma mais densa no decorrer do texto.

O Toré é marcado pela presença dos encantados que, na literatura antropológica sobre as regiões da Amazônia e Nordeste brasileiros, aparecem ora como pessoas que não morreram ou como força mágica atribuída ao sobrenatural, estando entre suas principais características a invisibilidade aos seres humanos comuns; assim sendo, incorporam-se nos pajés ou curadores, e podem curar ou provocar doenças (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1992; 1999; BOYER, 1993; 1999; FIALHO, 1998; FIALHO; NEVES; FIGUEROA, 2011; MAUÉS; VILLACORTA, 2004; STOLL, 2014; 2016). Estes seres também aparecem em religiões de matriz africana como no Jarê, da Bahia, e no Terecô, do Maranhão, estudados por Gabriel Banaggia (2015; 2017; 2018) e Martina Ahlert (2016), respectivamente. Nos contextos descritos por estes dois autores os encantados são seres que se manifestam majoritariamente (ainda que não exclusivamente) em rituais e cerimônias específicos, visitando os corpos de alguns participantes. Estes seres possuíram vida terrena, e desaparecem nas matas e rios, sem ter passado pela experiência da morte física, e seus corpos jamais foram encontrados. Contudo, no contexto Xukuru do Ororubá aparecem outras traduções para este termo, pois este grupo indígena nomeia suas lideranças mortas como “irmãos de luz” e “encantados”. Na cosmologia Xukuru os encantados são seres que passaram pela experiência da morte física, mas não há individualização de nenhum deles, todos são narrados genericamente como grandes heróis que morreram enquanto lutavam pelo povo Xukuru. Ao ser assassinado, Xicão Xukuru passa a povoar este panteão dos encantados, mas como indivíduo, o encantado, e não “um encantado”. Ele é inclusive narrado como uma pessoa que possuía habilidades de encantado mesmo antes da morte física, conforme será exemplificado mais adiante no texto. É sobre esta reinvenção da noção de encantado, a partir do assassinato do seu líder, que eu dedico maior atenção tanto do ponto de vista etnográfico quanto analítico.

Retornando à prática do Toré, vale explicar que como ritual passou a ser uma expressão pública de indianidade, ou seja, um indicador visível da condição de indígena, especialmente entre alguns povos indígenas do Nordeste brasileiro, que passaram por longos e violentos processos de colonização, iniciados no século XVI com a chegada de portugueses (ARRUTI, 2006), como foi o caso dos Xukuru do Ororubá. Mesmo como ritual público, há algumas variações nas quais há participação exclusiva dos índios e interdição de não indígenas ou de indígenas de outras etnias.

Em 2016 durante a pesquisa de campo entre os Xukuru do Ororubá, fui convidado para um Toré, na aldeia de Cimbres. Trata-se de um terreiro de Toré antigo e, para os rituais semanais, no domingo à tarde, vão indígenas de diversas aldeias do território e também alguns que vivem na cidade. Naquela tarde, havia também no terreiro um grupo de alunos do ensino fundamental, levados por um professor de história. Por esta razão a prática do Toré foi dividida em dois momentos: o primeiro momento com alguns pontos cantados pelos indígenas, danças circulares e instrumentos musicais. Os alunos assistiram atentos àquele ritual, registraram com fotografias, ouviram um breve relato sobre a história do povo Xukuru do Ororubá, narrado por Seu Chico Jorge, liderança desta aldeia, e foram inclusive convidados a “dançar” junto com os indígenas. No segundo momento, assim que os alunos foram embora, os indígenas permaneceram e reiniciaram o Toré, desta vez com cantos diferentes, dança mais intensa, incorporação e consulta aos encantados (entidades). Esta cena é um bom exemplo das variações públicas e secretas do Toré Xukuru do Ororubá. Alguns interlocutores me explicaram que existem rituais ainda mais secretos, realizados apenas com a presença de indígenas, mas não há nomes específicos, no caso dos Xukuru do Ororubá, para cada uma destas variações. Os Xukuru sempre se referem ao Toré como “o ritual” ou “ciência da mata”.

### **Xicão Xukuru e as retomadas de terra**

Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru, nasceu em 1950, na região da atual aldeia Canabrava, Pesqueira, Pernambuco. Em 1975, já casado com Zenilda Maria de Araújo, mudou-se para São Paulo, capital do estado de São Paulo, onde trabalhou como caminhoneiro. No ano de 1982, alguns problemas de saúde fizeram com que Xicão voltasse definitivamente para o Pernambuco. Sua doença o levou a fazer uma promessa à Mãe *Tamain*. É uma imagem que foi encontrada pelos índios na mata, ela está presente na cosmologia do povo Xukuru e recebeu a denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas. Esta imagem encontra-se no interior da Igreja Católica da aldeia de Cimbres e nunca foi copiada, contou-me Dona Zenilda, durante o trabalho de campo de 2013. Curado, Xicão retornou a Pesqueira para cumprir a promessa de

“trabalhar para os índios”<sup>7</sup>, começou a acompanhar o pajé, Seu Zequinha, e o então cacique, Zé Pereira.

Em maio de 1989 Xicão foi escolhido para ser cacique do povo Xukuru do Ororubá. Esta eleição será tratada com maiores detalhes no decorrer do texto, mas já posso adiantar que ela foi decisiva para o processo que ficou conhecido como retomada do território indígena, que ecoa nas estratégias de retomadas das práticas tradicionais de agricultura, educação e curas físicas e espirituais, realizadas através de rituais coletivos e particulares: benzeções, oferendas e consulta aos *encantados* (entidades, *irmãos de luz*).

A eleição de Xicão a cacique marca um período de luta e retomada<sup>8</sup> do território pelos índios, assessorados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – organização ligada aos setores progressistas da Igreja Católica, Teologia da Libertação e Teologia da Inculturação – e mobilizados principalmente pelas condições precárias de vida e pelos direitos reconhecidos aos povos indígenas na nova Constituição Federal de 1988.

Algumas lideranças com as quais eu conversei durante os trabalhos de campo entre 2013 e 2017 apontam para outros aspectos que também operaram como propulsores dessas retomadas: a escassez e precariedade das terras para plantio; a devastação das matas pelos fazendeiros, para criação de gado (na cosmologia Xukuru as matas são espaços sagrados, morada dos encantados); e a retomada do seu espaço-ritual, a Pedra do Rei, local para o qual o pajé e o cacique Xicão se dirigiam quando precisavam consultar a *natureza sagrada*, os *encantados* (encantos, irmãos de luz) e a *ciência da mata* (seres que povoam a sua cosmologia). Outro fato que gerou muita revolta a época e estimulou as retomadas foi a morte de 29 crianças, causada por desnutrição na região da atual aldeia Caípe em 1992.

Em 1990 dá-se início à organização das primeiras retomadas, seguidas por sucessivas reivindicações junto à FUNAI. As retomadas das terras mobilizadas pelos direitos descritos na Constituição Federal Brasileira de 1988 e justificadas pelas condições de expropriação pelas quais os índios passaram, desde o século XVII,

---

<sup>7</sup> A expressão trabalhar para os índios é muito comum entre os Xukuru e significa dedicar-se exclusivamente às atividades que envolvam diretamente a etnia, seja no campo da saúde, educação, agricultura, no interior das aldeias ou fora delas, em organizações do poder público ou entidades não-governamentais.

<sup>8</sup> Alarcon estudou um processo análogo a este, que ocorreu entre o índios Tupinambá, da Serra do Padeiro, Bahia, Brasil. Para a autora “as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios” (2013, p. 100).

constituíam o eixo central do projeto coletivo do povo Xukuru. De acordo com os índios esse processo de retomada funcionava ao mesmo tempo como denúncia das condições precárias, violência constante ao seu modo de vida – o que incluía a proibição da prática do Toré, e substituição da sua língua originária pelo português.

Para tornar mais complexa a situação já bastante tumultuada, em fevereiro de 1989 um novo conflito surge no contexto. Segundo os índios, no dia 1º de fevereiro de 1989 o delegado municipal de Pesqueira, José Petrônio Góis (conhecido como Jesus), prendeu de forma arbitrária o índio Edilson Leite, além de torturá-lo a pedido de fazendeiro que com eles tem problemas por causa da terra, e proibiu a realização da dança do Toré. Os Xukuru atribuíram esse procedimento ao envolvimento do dito delegado com o fazendeiro Eudim Bezerra, que segundo o atual cacique Xukuru, Francisco de Assis Araújo – Chicão, prestou queixa à Delegacia Municipal, alegando que os Xukuru estavam se reunindo, dançando o toré com o intuito de invadir a “sua propriedade” (FIALHO, 1998, p. 57).

Várias são as narrativas sobre permutas injustas ou usurpação das terras indígenas pelos não-índios. Em uma entrevista concedida a Edson Silva em 30.03.2002, Dona Josefa, índia Xukuru, também trata da questão ao lembrar como seus antepassados eram enganados pelos “brancos”, trocando terra até por bebida:

Meu pai também contava, meu avô também contava. Naquele tempo todo mundo tinha suas terras. E os brancos fazia o quê? Os brancos pegava dava uma garrafinha de cachaça para os índios, os índios inocente, não é? Dava uma garrafa de cachaça para os índios, os índios ficava bêbado, depois jurava de morte, os bichinhos fugia tudo, eles tomava conta das terras toda. Foi assim que aconteceu. Por isso que está tudo pelo meio do mundo, uns na cidade, outros longe, outros em São Paulo, meus irmãos mesmos estão tudo em São Paulo (SILVA, 2017, p. 156).

Estes temas evocam uma situação parecida à descrita por Susana Viegas entre os Tupinambá de Olivença, que habitam a região de Mata Atlântica no sul do estado da Bahia, próximo ao município de Ilhéus. Este grupo indígena, numa situação semelhante à dos Xukuru e da maioria dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, foram aldeados entre os séculos XVIII e XX, e descritos negativamente por sertanistas, missionários, viajantes, cronistas e funcionários do governo, pelas “mudanças das suas características nativas”: a língua, o modo de habitar, as atividades econômicas e as práticas religiosas.

Essas sucessivas transformações aparecem em escalas semelhantes tanto no contexto do sul da Bahia quanto no Agreste do Pernambuco. Em ambos os casos, os

grupos indígenas foram qualificados como *caboclos*, e passaram por longos processos de expropriação de suas terras, o que incluíram permutas fraudulentas e violentas que modificaram substancialmente seu modo de vida (VIEGAS, 2007, p. 18). Em ambos os casos é recorrente o relato de que os índios eram enganados pelos não-índios e por ingenuidade trocavam as terras por produtos de valor irrisório, por garrafas de cachaça ou para quitar pequenas dívidas (pp. 238-244)<sup>9</sup>.

Memórias dos indígenas sobre a situação na qual os índios viviam antes da demarcação das terras demonstram as condições desumanas do trabalho nas fazendas como *meeiros* (sistema de trabalho no qual o trabalhador é obrigado a conceder 50% de tudo o que foi produzido ao proprietário das terras onde foi realizado o plantio) ou *diaristas* (sistema de assalariamento rural, nele há um valor previamente estabelecido e pago pelo dia de trabalho). Mencionam também episódios em que os fazendeiros negociavam parte do território para que os índios plantassem – eles poderiam plantar, colher e depois plantar capim como forma de pagamento – uma vez plantado o capim, era a porta de entrada para o gado.

Um desses fazendeiros que permutou o direito dos índios usarem a terra para agricultura sazonal em troca da plantação de capim após a colheita, resolveu mudar de ideia e rompeu o acordo com os indígenas. Indignados, eles procuraram Xicão, já cacique, e lhe contaram o ocorrido. Xicão reuniu 80 índios e ocupou a fazenda durante a madrugada. Essa e outras retomadas aconteciam pelas madrugadas e envolviam homens, mulheres e crianças, conforme me contou Seu Dedé (José Vanderlei da Paz, liderança da aldeia Santana).

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

Enquanto os camponeses do MST realizam ocupações de terras, os Xukuru reforçam que realizaram *retomadas*, porque a território deles foi usurpado processualmente desde os primeiros contatos com a colonização portuguesa (século

---

<sup>9</sup> David Graeber (2001) trata esta questão ao discutir mal-entendidos entre os procedimentos de dar e receber no encontro entre pessoas oriundas de um “sistema da mercadoria” e outras que vivem em um “sistema de dádivas”, e questiona como a terra assume valores distintos em ambos os tipos de sistemas.

XVII). Enquanto muitos dos camponeses e trabalhadores organizados sob a bandeira do MST e da CPT são tidos como *posseiros*, por não possuírem o título de propriedade das terras que ocupam ou ocupavam antes da expropriação, os Xukuru, por sua vez, chamam os fazendeiros que ocupavam o seu território de *posseiros-fazendeiros*, já que de acordo com os índios, mesmo possuindo documentos de propriedade, estes documentos eram inválidos, quer seja porque o estado do Pernambuco não poderia conceder títulos de terra indígenas a não-índios, quer por se tratar de documentos falsificados ou grilados. Como expliquei anteriormente, esta prática consiste em colocar um documento falso dentro de um recipiente com grilos, o contato destes insetos com o papel provoca a aceleração do processo de envelhecimento, o que dá a aparência de documento antigo: amarelado e desgastado.

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

Outro caso semelhante, de indígenas que estão se apropriando do modelo de ocupação de terras disseminado pelo MST no Brasil, para retomar territórios tradicionais, acontece atualmente na região de Dourados, estado do Mato Grosso do Sul. Neste local, índios da etnia *Guarani* e *Kaiowá* adotaram as ocupações e fixação “provisória” em “barracos feitos com troncos de árvore que são fincados ao chão e cobertos com lona preta que os indígenas conseguem via Funai, ou podem ser lonas de caminhão ou algum outro material que conseguiram coletar ou de madeiras que também coletam principalmente das indústrias e galpões próximos”, para reivindicar direitos ao Governo Federal, FUNAI e Ministério Público Federal, principalmente o acesso e condições de permanência na terra: cestas básicas, atendimento médico, educação, segurança, água potável (CORRADO, 2017, pp. 62; 70).

As retomadas Xukuru não são tratadas pelos índios apenas como um movimento político, mas também ritual, pois elas são sempre relacionadas ao ritual, o Toré, desde o momento do planejamento e decisão sobre qual área retomar, até a concretização do ato, sempre iniciada durante a noite. Os indígenas que participaram das retomadas sempre reforçam que dançavam o Toré, até a chegada da Polícia Federal e dos funcionários da FUNAI.

De acordo com os Xukuru que participaram das retomadas, através do Toré os encantados indicavam as áreas a serem reocupadas<sup>10</sup>, as pessoas que deveriam ser chamadas (se só os homens ou se as mulheres e crianças também), “iluminavam os caminhos” (por isso também são chamados de *encantos de luz*) e “davam força para não desanimar”, pois sabiam que iriam enfrentar muita violência por parte dos fazendeiros e a omissão dos organismos estatais.

Ao narrar este aspecto ritual da luta pela terra, as lideranças Xukuru que vivenciaram o processo também apontam para a presença dos seres da sua cosmologia: os *encantados*. Eles sempre reforçam que todo o processo das retomadas era iniciado com a consulta à natureza, aos encantados e à *ciência da mata*.

Nós tínhamos que consultar primeiro eles [os encantados], para que eles pudessem nos orientar, por isso que nós conseguimos ter tanta vitória. Eles [encantados] foram aqueles aonde toda a vida, a gente primeiro tinha que consultar, porque através daquela consulta ali nós já saíamos com as informações do que fazer, qual era a nossa caminhada. E aí a gente fazia a caminhada de acordo com o que se mandava. E, graças a Deus, as barreiras que tinha pela frente, a gente tombava, mas não caía. (Seu Chico Jorge, entrevista concedida em 25.01.2013).

A explicação do Seu Chico Jorge sobre a presença dos encantados nas retomadas revela todo o tipo de participação dos índios no processo de luta pela terra, pois seus encantados tornam-se figuras fundamentais que encaminhavam, aconselhavam e direcionavam as ações do grupo, sempre acessados na (e pela) mata sagrada, “ouvindo a natureza”, pois como Seu Chico Jorge faz questão de frisar: “na mata tem ciência”. O que significa dizer que na mata tem segredos e também tem entidades (encantados), que podem oferecer conselhos ao indígenas caso sejam consultados, por possuir sabedoria milenar. Por isso, antes de iniciar a retomada de qualquer uma das fazendas instaladas no território indígena, os Xukuru consultavam as matas, para receber conselhos destas entidades (seres que podem tanto possuir forma de plantas, terra, água como podem ser espíritos visíveis fora do corpo, ou sensíveis, sob a forma de vento, por exemplo, e também possuem a capacidade e habilidade de incorporar em corpos de determinados indígenas).

---

<sup>10</sup> Sobre a presença e participação de encantados nas retomadas ver Alarcon, 2014.

Xicão aparece recorrentemente como protagonista das retomadas de terra. Dona Zenilda ao falar do marido assassinado percorre a história de luta dos Xukuru e atrela a resistência do seu povo aos enfrentamentos cotidianos, sempre amparados na força dos *irmãos de luz*, dos *encantados*. Nesse trajeto, Xicão já aparece como um grande líder, com potencialidades agenciativas, capazes de enfrentar o inimigo com coragem e sabedoria.

Xicão dizia: um graveto sozinho quebra, mas se juntar um molho, fica difícil de quebrar. Então, nós fomos juntando, o Xicão foi juntando, um trabalho de formiguinha. Andando nas aldeias, nós saíamos de manhã, chegávamos de noite, aí depois ele fez uma aliança com o povo de Pernambuco, hoje você chega às aldeias de Pernambuco, Xicão é o líder pra eles, continua sendo, e eu acho engraçado, Edimilson, que ninguém nunca chamou ‘o finado Xicão’. Por que num costuma chamar o finado fulano? Só chama Xicão, Xicão Xukuru, num tem história que ele morreu, que é finado, não. Xicão encanto de luz é o que ficou na cabeça do povo (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013).

Neste percurso, a história de luta do povo Xukuru é emaranhada pela imagem deste líder cuja presença supera a materialidade finita, já que o espírito do Xicão “repousa sobre a terra e ilumina a caminhada dos índios”.

### **Algumas considerações**

Xicão foi assassinado em 20 de maio de 1998, depois de sofrer várias ameaças (cartas e telefonemas anônimos) em frente à casa da sua irmã, na cidade de Pesqueira-PE, com um tiro no peito, deflagrado por um pistoleiro, a mando de um conjunto de fazendeiros, que ocupavam as terras indígenas naquele momento.

Nas narrativas dos Xukuru o sacrifício do Xicão transformou-o num herói que se aproxima dos heróis míticos e proféticos (no sentido de projetar as demandas futuras por terra, saúde e educação, por exemplo) do povo Xukuru. Ao falar do sangue dele, que foi derramado, parecem acreditar numa transfusão de coragem. Suas experiências pessoais tornam-se atos coletivos e possibilitam a apresentação e a produção de representações do grupo.

Há neste ponto um sinal da produção de efeitos simbólicos causados pelas imagens desses homens, a confiança dos seus pares numa vida que se renova

constantemente, numa força que não se esgota com sua morte, ocorrendo o oposto do esperado pelos mandantes. Há, nessa direção, indícios de que o grupo reelabora a figura do líder, o fabrica, e os enfrentamentos potencializam-se com o advento da sua morte:

Fica a esperança: que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os Xukuru continuam falando e lutando por nossas terras. Ele se foi, tragicamente. Tiraram a vida dele, mas ele continua entre nós, dando força pra nós lutarmos. A luta não vai parar.

[chorando] Acolha o teu filho mãe natureza, ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado, e sim, vai ser plantado, para que dele nasçam novos guerreiros, minha mãe natureza. Ele vai ser plantado, minha mãe natureza. Assim como ele pedia, debaixo das tuas sombras, minha mãe natureza. Para que de vós nasça novos guerreiros, minha mãe natureza. Que a nossa luta não pare, minha mãe natureza (Dona Zenilda, fala extraída do vídeo “Xicão Xukuru”, Rede Viva, 1998).

Xicão Xukuru não morreu, afirma Dona Zenilda, mas se transformou num encantado. Nas narrativas ele aparece como um grande guerreiro, ao encabeçar a luta pela retomada das terras dos índios. Ele é apresentado como uma figura singular, preocupado com a sobrevivência das gerações futuras e com os direitos do seu povo.

Esta transformação circunscreve o sistema sociocosmológico do grupo, habitado por guerreiros e heróis mortos, com uma diferença substancial: enquanto todos os guerreiros mortos são genericamente nomeados encantados, o cacique Xicão assume uma posição particular ao ser individualizado como “Mandaru”. Sua força e presença são descritas no ritual, o Toré, reconhecidas nos elementos da natureza e nas relações dos Xukuru do Ororubá com os não-índios. Ao narrar seu líder morto como “mártir-encantado” os Xukuru transformam o cacique num operador das relações entre pessoas, coisas e mundos.

Este argumento pode ser visualizado no painel (figura 01) que retrata Xicão Xukuru na aldeia Santana, pintado por Geraldo Bananeira, índio Xukuru, em 2007. Nele, as narrativas de Seu Dedé, Seu Chico Jorge e Dona Zenilda ganham materialidade visual, uma vez que o cacique Xicão é representado com o corpo de árvore, enraizada à terra; com os braços erguidos em posição de oração, braços que se multiplicam infinitamente; seu rosto volta-se para o chão e para o céu, simultaneamente. Contudo, o que chama mais atenção é a representação do tiro que provocou sua morte, pois o sangue, ao escorrer pelo peito, transforma-se em água e flores.

Rodeado por imagens de índios e “plantado” na Pedra do Rei, Xicão transforma a morte em vida e potencializa a luta, encorajando seu povo a seguir seus passos: ele nunca deixava ninguém ir à frente dele, lembra seu Chico Jorge, ele dizia: quero que todo mundo me acompanhe, mas eu sou o da frente, completa a liderança da aldeia de Cimbres.



**Figura 01: Painel Xicão Xukuru. Foto do autor, Aldeia Santana, 2013.**

A imagem do cacique com corpo de tronco evoca imediatamente o estudo de Antonio Guerreiro sobre o *Quarup*, no Alto Xingu, estado do Mato Grosso, Brasil, no qual um nobre falecido é lembrado por meio das efígies de madeira, feitas de toras de uma árvore específica. Mas essa não é a única semelhança, de acordo com a análise do autor a noção de chefia para os índios *Kalapalo* está ligada à ideia de tronco e corpo,

que também implica uma relação de proteção, cuidado, orientação entre o chefe (*iho*) e seu grupo. Nestes termos, um chefe é imaginado como um tronco que produz ramificações e relações de continuidade. Ele é também “alguém capaz de agregar outras pessoas ao seu redor” (GUERREIRO, 2011, pp. 18-20).

Aqui algumas distinções também precisam ser consideradas, pois de acordo com Antonio Guerreiro um dos objetivos do *Quarup* é encaminhar a alma do morto para o céu, e para tanto a imagem (imitação, desenho) do morto é construída sob a forma de efígie de madeira, um tronco, que passa a ser o duplo de alguém de quem os humanos sentem saudade. Assim, a árvore está no lugar de um parente, mas não se confunde com ele: “já enfeitado, o tronco se transforma em uma ‘imitação do morto’, cuja alma vem, de onde quer que esteja, para a aldeia” (Guerreiro 2011: 8-9; 16-17).

Ao longo deste texto me dediquei a descrever os aspectos relacionados à produção de significados que relacionam os lugares dos assassinatos à trajetória de luta do cacique Xicão Xukuru, que por sua vez o transforma ritualmente em mártir e encantado.

Estes elementos sugerem que ocorre um processo de circulação de conhecimento sobre a luta e o movimento social, tomando o mártir-encantado como personagem principal dos enfrentamentos históricos do grupo que acompanhou sua trajetória. A leitura destas cenas reforça uma ideia de *tempo de luta*<sup>11</sup>, pensado tal qual uma espiral. O que significa dizer que as razões que provocaram os assassinatos daquelas lideranças ainda são latentes. Por isso, as histórias ao serem contadas não são lidas como mitos de origem, mas como mito fundador de uma forma de resistência política e religiosa, cosmopolítica. Esta forma de atualizar os conflitos iminentes, tomando os mártires e encantados como modelo de ação para novos enfrentamentos, seja com estado ou grandes empreendimentos hidroelétricos e agropecuários, compõe uma gramática de ideias sobre vida, morte, luta e força, tanto no sentido físico como simbólico-espiritual. Formula, portanto, uma economia de ideias sobre o mundo, baseada em explicações sobre o sacrifício e sofrimento atrelado à manifestação de forças divinas, sobrenaturais ou extra-humanas.

Através de elementos performáticos, que incluem desde a escolha dos locais até cantos, danças e narrações durante a peregrinação, os organizadores e os caminhantes

---

<sup>11</sup> Estas noções de temporalidade não exclusivamente cronológica, muito se aproximam das ideias de tempo entre os acampados do MST, estudados por Nashieli Loera (2015), e do trabalho de André Guedes (2013), que estudou trajetórias e movimentos de uma população no Norte de Goiás.

fabricam não apenas *lugares de memória*, mas *lugares de luta* pela terra, traduzida em luta pela vida. O que ficou evidente durante o trabalho de campo é que não se trata apenas de fazer memória, mas de estimular novas demandas de luta por terra, a partir da narração das trajetórias destes mártires-encantados.

Nestes locais de luta, assassinato, martírio e encantamento ocorrem não apenas práticas contemplativas ligadas aos mártires-encantados, mas também processos de recriação e transformação do mundo social, uma vez que novas demandas de luta pela terra são recorrentemente atualizadas, pois nelas ocorre uma imbricação entre memórias de lutas do passado (que provocaram a morte do líder) e denúncia dos conflitos do presente ainda marcados por episódios de violência física, ameaças, expropriação e assassinatos.

A atualização das demandas dessas populações, centradas na luta pela terra e pela vida, multiplica-se com circulação de pessoas, objetos e crenças, e estimula a relação entre cosmovisões fundadas em práticas de catolicismo popular e religiões de matriz afroindígena, seja através de narrativas orais (cantos, mantras, orações, preces, promessas) ou visuais (pinturas, esculturas, objetos, amuletos).

Parece-me relevante que ao articular os locais onde os mártires-encantados viveram aos lugares onde foram assassinados (demarcando estes espaços como lugares de memória e de atualização da luta), e ao narrar as características violentas dessas mortes, sobretudo, as causas que as provocaram – especialmente enfrentamentos entre lideranças e grandes fazendeiros pelo direito à terra e ao uso de recursos sócionaturais – essas populações recriam sentidos diversos para as relações entre pessoas, lugares e objetos de devoção, e transformam mártires-encantados em operadores das relações entre pessoas e mundos.

Por fim, a leitura dos elementos que compõem a biografia do cacique Xicão Xukuru – escolha dos lugares percorridos por ele, objetos ritualísticos e histórias de heroísmo narradas e cantadas – incita pensar a dimensão fractal (WAGNER, 1991) deste processo de transformação deste líder assassinado em mártir-encantado. Uma vez que, da matriz iconográfica e da narrativa sobre a luta, morte e martírio ou encantamento, desdobram-se múltiplas peças, que formam o mosaico de fabricação do martírio-encantamento: corpo do líder, local do assassinato, túmulo, caminhos percorridos antes e agora.

Através destas narrativas que relacionam modelos de ação à eficácia simbólica das práticas ritualísticas, analogias e aproximações entre trajetórias de vida e morte dessa liderança possibilita a produção da crença na sua atuação, mesmo depois da morte física, sempre presentes, na luta pela terra, traduzida em luta pela sobrevivência.

## Referências Bibliográficas

- AHLERT, Martina. “Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil)”. In: *Etnográfica*, vol. 20 (2), 2016.
- ALARCON, Daniele Fernandes. “A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro”. In: *Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP*, v. 7, 2013.
- ALARCON, Daniele Fernandes. “‘A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram’. Participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia”. In: *Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 13, n. 1, 2014.
- ARRUTI, José Maurício. “A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê*. Religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BANAGGIA, Gabriel. “Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina”. In: *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, n. 9 (2), jul./dez, 2017.
- BANAGGIA, Gabriel. “Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana”. In: *Mana*, vol. 24, n. 3, 2018.
- BOYER, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1993.
- BOYER, Véronique. “O pajé e o caboclo: de homem à entidade”. In: *Mana*, n° 5(1), 1999.
- CORRADO, Elis Fernanda. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de mestrado em Antropologia Social defendida na Universidade Estadual de Campinas, Brasil, 2017.
- FIALHO, Vânia. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana, 1998.

FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia; FIGUEROA, Mariana Carneiro (orgs.). *“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território*. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa da Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

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

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. São Paulo: Garamond, 2013.

GUERREIRO, Antonio. “Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, MT, Brasil)”. In: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 09, n. 01, 2011.

LOERA, Nashieli Rangel. *Tempo de acampamento*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações”. In: SANCHIS, Pierre (org.), *Catolicismo. Unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma Outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

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

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Revista Mana*, vol. 04, n. 01, 1998.

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

REDE Viva. Vídeo Xicão Xukuru. [Vídeo]. Produção: Rede Viva / CIMI-NE. Brasil, 1998. Disponível em <<http://video.google.com/videoplay?docid=-8537518505098293066#>>. Acesso em 20 jan. 2013. 20 min.

SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Recife: Editora UFPE, 2017.

STOLL, Émilie. *Rivalités riveraines: territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2014.

STOLL, Émilie. “La fabrique des entités: récits sur l’enchantement d’un riverain extraordinaire en Amazonie brésilienne”. In: *Cahiers de littérature orale*, n° 79, 2016.

VIEGAS, Susana. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

WAGNER, Roy. “The fractal person”. In: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Recebido em: 15/10/2019

Aceito em: 23/10/2019