

Cultura, colonialidade e natureza sagrada presente no povo Xukuru: uma cosmovisão antropológica do Toré

Autores:

Emanuelle Cristina da Silva Fernandes

Pedagoga, especialista em Direito da Criança, Psicopedagogia e Educação Especial e Neuropedagogia Clínica e Institucional. Mestranda em Sociologia em Rede Nacional (PROFSOCIO) Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Sumé, Paraíba

Valdonilson Barbosa dos Santos

Graduado em Ciências Sociais, mestre e doutor e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

DOI: 10.58203/Licuri.83533

Como citar este capítulo:

FERNANDES, Emanuelle Cristina da Silva; Santos, Valdonilson Barbosa. Cultura, colonialidade e natureza sagrada presente no povo Xukuru: uma cosmovisão antropológica do Toré. In: ANDRADE, Jaily Kerller Batista (Org.). **Temas Atuais em Ciências Ambientais**. Campina Grande: Licuri, 2023, p. 23-42.

ISBN: 978-65-999183-5-3

Resumo

O presente artigo propõe uma análise do pensamento de Mintz (2009) e de Wagner (2010) observando a construção da noção de cultura clássica e a presença do papel do eurocentrismo nesse processo. Posteriormente a cultura passa a ser analisada a partir de teóricos contemporâneos pós críticos sob formas de colonialidades, estereótipos, violências e epistemicídios que atingem os povos indígenas. E mostrará a construção cultural do povo Xucuru de Ororubá - PE a partir do ritual do Toré e seus significados simbólicos e relação com a natureza sagrada. Propõe como objetivo geral: analisar a construção da concepção de cultura perpassando os paradigmas clássicos e contemporâneos da antropologia, enfatizando o colonialismo e os rituais sagrados presentes no Toré do povo Xucuru e sua relação com a natureza sagrada enquanto forma de cultura e resistência. A metodologia abordada nesta pesquisa é qualitativa e pautada em uma pesquisa bibliográfica pós-crítica cujas epistemes são um convite ao mundo da cultura. Como resultado de análise, evidenciou-se nessa pesquisa que ainda é forte as manifestações eurocentradas de se pensar a cultura da etnia indígena e o quando é necessário que se debata a esse respeito, se pesquise e se combata ideias contaminadas por colonialidades.

Palavras-chave: Antropologia. Provos tradicionais. Meio ambiente

INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe inicialmente uma análise do pensamento de Sidney W. Mintz em seu ensaio “Cultura: uma visão antropológica”, bem como do pensamento de Roy Wagner em seu livro: a “Invenção da Cultura”, observando a construção da noção de cultura clássica antropológica nessas obras e conseqüentemente da presença do papel do eurocentrismo nesse processo.

Posteriormente a cultura passa a ser analisada a partir de teóricos contemporâneos pós críticos que vão elucidar a presença de novas formas de colonialidades, estereótipos, violências e epistemicídios que atingem diretamente a concepção de cultura dos povos indígenas.

E finalmente, contrapondo-se a essa relação de poder se mostrará a construção cultural do povo Xucuru³ de Ororubá - PE a partir do ritual do Toré e seus significados simbólicos e relação com a natureza sagrada.

A etnia Xukuru (ou Xucuru e mais antigamente Sucuru) é responsável pela maior população indígena do estado de Pernambuco, aproximadamente 12. 000 índios e índias (POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2013). Os Xukuru do Ororubá estão localizados no Município de Pesqueira, no agreste de Pernambuco. No ano de 1990 esse povo passou a se autodenominarem “Xukuru do Ororubá” que significa “respeito do índio com a natureza. (Ver: Adjailson Silva, Xucuru filhos da mãe natureza, uma história de resistência e luta, 1997). No ano de 1973 ocorreu a aprovação do Estatuto do Índio, Lei nº 6001, que garantia aos povos indígenas os seus direitos de terras, preservação de sua cultura e participação dos seus rituais. “No ano de 80 e 90 o povo Xukuru assume papel de destaque na luta dos índios no Nordeste do Brasil” (ADJAILSON, *et al.* 1997, p.23).

A escolha dessa temática se pauta em uma relevância científica, socioantropológica e subjetiva (a partir do momento que a autora em questão é xucuru). O desejo de pesquisar sobre a juventude do povo Xukuru, nasce a partir das vivências e discussões em relação à história, rituais sagrados do Toré e da necessidade da valorização dos saberes e especificidades culturais desse povo que por muito tempo foi silenciado e estereotipado e ainda hoje é símbolo de resistência. É pertinente lembrar os movimentos históricos de luta e a conquista da Constituição de 1988, asseguraram aos povos indígenas e ente eles os xucurus, direitos significativos,

por muito tempo negados. Dentre eles destaca-se o respeito a maneira diferente de os povos indígenas perceber o mundo e a sua relação com a natureza sagrada. A elaboração da constituição contou, inclusive, com a presença do Cacique Xikão do povo Xukuru, representando um dos principais líderes presente na luta pelos direitos dos povos indígenas.

Ainda no campo dos direitos, é importante lembrar que a educação indígena e sua relação com a cultura, por exemplo, é diferenciada, respeitando as especificidades de cada grupo étnico. Assim, a educação dos povos indígenas de Pernambuco não é feita apenas no ambiente escolar, mas também dos ensinamentos dos mais velhos e do convívio na aldeia (BONIN, 2015).

Nota-se nessa educação a importância da valorização da identidade, das tradições e dos costumes, mas também de conter no currículo escolar saberes não indígenas a partir do que propõe a ideia de interculturalidade. Nota-se nessa educação a importância da valorização da identidade, das tradições e dos costumes, mas também de conter no currículo escolar saberes não indígenas a partir do que propõe a ideia de interculturalidade de Candau e Russo (2010), os quais defendem que a educação Intercultural está aportada na Interculturalidade Crítica, permitindo aos diferentes sujeitos o reconhecimento e o diálogo dos vários saberes em uma perspectiva Outra de Ser, de Poder, de Saber, de Viver. Neste aspecto, o professor que atua em uma comunidade indígena precisa valorizar as danças, os rituais e os costumes de cada povo indígena em suas especificidades culturais. Assim, o Toré faz parte desse ritual do povo Xucuru.

Neste aspecto, o professor que atua em uma comunidade indígena precisa valorizar as danças, os rituais e os costumes de cada povo indígena em suas especificidades culturais. Assim, o Toré faz parte desse ritual do povo Xucuru.

Este estudo procurará responder, a partir da teorização da cultura numa visão pós crítica como são construídas as relações simbólicas e culturais do povo Xukuru através da prática do Toré e sua conexão com a natureza sagrada. Tra-se de um estudo de revisão bibliográfica com abordagem etnometodológica, pautada na Etnopesquisa Crítica, que nega a prerrogativa da neutralidade axiológica.

Este estudo objetivou analisar a construção da concepção de cultura perpassando os paradigmas clássicos e contemporâneos da antropologia, enfatizando o colonialismo e os rituais sagrados presentes no Toré do povo Xucuru e sua relação com a natureza sagrada enquanto forma de cultura e resistência.

CONCEPÇÕES DE CULTURA E SUAS INTERFACES EM SIDNEY MINTZ (2009) E ROY WAGNER (2010)

O estudo da cultura é algo complexo, dinâmico e repleto de interferências paradigmáticas de escolas antropológicas ao longo da história, de forma que existe uma variedade de concepções a esse respeito.

Para pensar as sociedades humanas, a antropologia buscou pesquisar a respeito dos seres humanos, quer nas suas especificidades culturais e na sua relação com a natureza, com o sagrado, com a ancestralidade, quer nos seus aspectos étnicos e físicos. Nesse panorama, a cultura, sob o olhar antropológico, considera aspectos como a linguagem, os valores, as crenças, os costumes, os rituais, artes, entre outros.

O antropólogo norte americano Sidney W. Mintz em seu ensaio intitulado “Cultura: uma visão antropológica”, define o termo cultura como:

Uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, ‘relacionada ao tempo’, de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se empilhem no interior dos grupos humanos (MINTZ, 2009, p. 223).

Por outro lado, logo no primeiro capítulo do seu livro: a “Invenção da Cultura”, Roy Wagner mostra no tópico: a ideia de cultura, que:

A antropologia estuda o fenômeno do homem - a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo. Para enfatizar esse fato e integrá-lo a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram seu uso. Essa palavra é cultura (WAGNER, 2010, p. 27).

Analisaremos essas duas obras neste tópico dialogando com reflexões pertinentes a esse debate numa vertente pós crítica da concepção de cultura.

É interessante mencionar, como nos lembra (MINTZ, 2009) que o termo “cultura” foi utilizado pela primeira vez por Edward Burnett Tylor em 1877, para referir-se a todos os produtos comportamentais, espirituais e materiais da vida social humana. Porém, nos explica Mintz que os sentidos mais antigos e restritos desse termo foram perdendo terreno. De fato, observa-se aqui duas ideias um tanto discriminatórias ao se entender que nessa forma de pensamento. A primeira parte do pressuposto de que em certas sociedades algumas pessoas possuem cultura, e outras não. A segunda se refere ao conceito de que certas sociedades possuem cultura, enquanto outras não.

Percebe-se nessas duas concepções o perigo de uma linha divisória que se propõe a hierarquizar pessoas e sociedades como possuindo culturas ou sendo “desprovidas” dela, conseqüentemente, bárbaras, ignorantes, inferiores, etc. ou seja, inicia-se aqui o cerne do debate eurocêntrico e evolucionista que gerou ideias eugenistas e darwinistas sociais, criando a partir de então estereótipos e preconceitos vigentes até hoje e que se reverberam fortemente contra os povos indígenas.

É mister elucidar que o “equivoco” do uso singular do termo “Cultura” que implicaria a existência de uma cultura única, em que um conjunto de características e definições serviriam para descrever igualmente todos os membros de um determinado grupo (ABBUD, 1998; KRAMSCH, 1998) - o grupo pertencente à cultura em questão. O perigo desse conceito está na negação da diversidade, pois para tal, todos os membros de um determinado país podem ser uniformizados, padronizados, homogeneizados, negando-se assim, as múltiplas identidades sociais e culturais pertencentes aos diversos povos e etnias.

Pode-se dizer que Franz Boas (1858 - 1942) foi um dos primeiros antropólogos a sistematizar o conceito moderno de cultura a partir do Culturalismo americano que abarcou diversas perspectivas sobre a pluralidade cultural e a diversidade humana, teve muitos desdobramentos no século XX. Segundo Mintz (2009, p.224), “Boas fez a promoção de um conceito de cultura que englobasse a espécie humana - segundo o qual todos os grupos humanos, e não outras formas de vida, manifestam esta propriedade ou capacidade”.

Uma das razões da crítica a teoria evolucionista efetuada por Boas foi a sua própria vivência, pois:

O interesse de Boas se situava particularmente nas sociedades rotuladas de “primitivas”. [...] No tempo de Boas, tais sociedades estavam sendo “descobertas” - e destruídas - numa proporção acelerada; quando começou

a lecionar em Columbia, nos primórdios do século XX, Boas ainda pôde testemunhar os processos de descoberta e destruição na região noroeste do Pacífico, onde realizou seu próprio trabalho de campo, bem como no resto da América “Nativa”. Foi também o período, sem dúvida, em que os avanços tecnológicos eram apresentados como a mais convincente medida da superioridade da civilização - o fim do verdadeiro “progresso” - pelos líderes do Ocidente (MINTZ, 2009, p.224 - 225).

É interessante abrir um parêntese aqui para lembrar dos genocídios vividos pelos povos indígenas (rotulados como primitivos) desde o processo de colonização, do colonialismo⁶ até os dias atuais e suas formas de colonialidades do ser⁷, que atuam com outras vertentes, mas com velhas práticas não menos cruéis.

No entanto, é notório a importância desse modelo cultural que é apresentado por Boas, considerando sua época ao possibilitar abrir leques para uma crítica a ideia de cultura única. Boas também se preocupou em exaltar a dignidade de cada cultura e o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes (CUCHE, 1999). Tempos depois das ideias de Boas, Mintz (2009, p. 227) chega à conclusão de que não existe, ainda hoje, “unanimidade no círculo da antropologia quanto à definição do seu conceito mais básico, o da cultura”.

Mintz faz uma complexa análise crítica ao pensamento de cultura desenvolvido por Alfred Kroeber, (1917), primeiro estudante de Boas, para quem “um fato cultural é sempre um fato histórico” e preocupado em desenvolver uma teoria geral da cultura, e que foi denominada “superorgânica” por muitos antropólogos. O próprio Kroeber afirma que a cultura é “superindividual” bem como “superorgânica”, o que significa que “o comportamento humano não pode ser plenamente entendido pelo (ou reduzido ao) exame de indivíduos isoladamente” (MINTZ, 2009, p. 228).

Divergindo dessa concepção, Alexander Lesser, quando se viu envolvido em uma controvérsia, com um dos maiores antropólogos “funcionalistas” britânicos, Radcliffe-Brown, escreveu em 1934:

[...] Cultura, em qualquer tempo, é antes de tudo uma massa de eventos ‘coexistentes’. Se estamos tentando definir relações entre tais eventos, é impossível, na visão da conhecida historicidade das coisas, presumir que as

relações estejam na superfície contemporânea dos eventos (LESSER, *apud* MINTZ, 2009, p. 228).

Mintz (2009, p. 230) nos propõe a refletir que segundo essas divergências paradigmáticas a respeito da cultura no campo antropológico, o que de fato se entendia era a noção segundo a qual se “Temos “um povo”, organizado como uma “sociedade”, que possui um conjunto de instituições, tecnologias, linguagens, crenças, valores - em resumo, uma “cultura”. Cultura era, portanto, associada de algum modo a um grupo organizado”.

Posteriormente Mintz analisa com bons olhos o pensamento de Eric Wolf (1923-1999) mais conhecido por seus estudos com camponeses, na América Latina, e por sua defesa das perspectivas marxistas na antropologia, ao considerar que: “erramos ao pensar em uma cultura em cada sociedade, uma subcultura em cada segmento social, e esse erro prejudicou nossa capacidade de ver as coisas dinamicamente”. E por fim, o autor termina sua reflexão com a seguinte assertiva: “creio que temos de renunciar à antiga visão de cultura, lembrar que é a nossa identidade comum de criaturas que utilizam símbolos que faz o mundo único - e começar tudo de novo” (MINTZ, 2009, p. 237).

Já o livro de Roy Wagner foi publicado pela primeira vez em português 35 anos depois de sua Edição original. Trata-se de uma obra complexa, de modo que iremos resumir aqui algumas considerações relevantes para este artigo.

A primeira delas é que para o autor, o antropólogo precisa abandonar a clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, ao qual consideramos fundamental porque possibilita se romper com a ideia positivista de neutralidade axiológica e pretensa neutralidade absoluta da pesquisa científica.

Assim, a noção de objetividade relativa de Roy Wagner propõe um olhar “relativista da cultura”.

Pode-se dizer que nessa obra Wagner desenvolve sua teoria sobre a invenção de significado e sobre a noção de cultura. Ao estipular que o antropólogo “inventa” a cultura que ele estuda é algo importante de ser analisado no autor. “A antropologia é o estudo do homem “como se” houvesse cultura ganha vida por meio da invenção da cultura, tanto no sentido geral, como um conceito, quanto no sentido específico, mediante a invenção de culturas particulares” (WAGNER, 2010, p. 38).

A ideia da “invenção” da cultura seria consequência de uma pesquisa objetiva de outra

cultura por meio de observação e aprendizado e nesse processo a cultura a estudada se tornaria “visível” e “plausível” para o antropólogo. Tal visibilidade surge em contraposição à cultura do próprio antropólogo. Logo, para o autor, o contato com a outra cultura provoca uma análise da cultura exterior e uma necessidade de autoanálise. Neste aspecto, o atraente para o antropólogo é entender a relação da sua cultura e da outra cultura (que ele está estudando) e ele irá ser uma espécie de ponte entre as duas culturas. Ao descrever essa segunda e “estranha” cultura, o antropólogo a “inventa”. Aqui se percebe também, implicitamente, uma reflexão sobre a questão da alteridade enfrentada pelo antropólogo.

Exemplificando, podemos dizer que nossos hábitos passam despercebidos para nós enquanto cultura, mas no momento em que comparamos com outros hábitos, inventa-se uma cultura estrangeira, diferente da nossa e passamos a analisar também a nossa. O próprio Wagner explana sobre a visibilidade da cultura. Porém o antropólogo não tem noção de estar inventando essa noção de cultura e isso diz respeito também ao que ele chamou de “choque cultural”.

É interessante abrir um parêntese para pensarmos que nesse processo e a partir dessa visão, muitas formas diferentes de culturas foram inferiorizadas, invisibilizadas e dizimadas em nome de um projeto “civilizatório” e que a invenção de hierarquias culturais advindas desse projeto criou e cria até hoje discursos de ódios e intolerâncias, nos quais os povos indígenas são alvos contumazes.

Neste aspecto, o autor fará uma certa denúncia em sua obra ao mostrar que, na realidade, o pesquisador\antropólogo usa categorias de sua própria cultura para pensar as coisas que acontecem “do outro lado”. Ao fazer isso, acaba por subordinar as outras culturas ao seu próprio conhecimento (visto como superior). Logo, o antropólogo tem sempre uma vantagem sobre o dito nativo, pois pensa a experiência deste a partir das categorias de sua própria sociedade. Denuncia assim, a visão eurocêntrica presente na antropologia em sua fase inicial de pesquisa de campo.

Roy Wagner desconstrói a ideia sobre a noção de cultura como algo posto, pois o “estudo da cultura é cultura”. Wagner lançou assim, uma série de questionamentos sobre grandes “verdades” tidas como irrefutáveis no pensamento antropológico.

Enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a

antropologia não se ajustará à sua base mediadora e aos seus objetivos profanos. Precisamos ser capazes de experienciar nosso objeto de estudo diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias. A questão pode ser formulada em linguagem prática, filosófica ou ética, mas em todos os casos ela diz respeito àquilo que escolhemos querer dizer com a palavra "cultura" e a como decidimos dirimir, e inventar, suas ambiguidades (WAGNER, 2010, p. 66).

Ademais, ele expõe que todo o antropólogo se vê numa encruzilhada: podendo o pesquisador optar por uma experiência de criatividade mútua e a imposição das nossas próprias pré-noções a outros povos. Recomenda que o passo seja concomitantemente ético e teórico.

Observa de forma democrática e crítica que toda vez que os antropólogos fazem com que outros se tornem parte de uma "realidade" inventada, negam-lhes sua criatividade ao apossar-se do seu direito de criar, tornando-os subservientes. Para Wagner a criatividade e invenção emergem como as qualidades da cultura.

Por fim, para Wagner, a solução para o problema da relativização crescente do ocidente seria inverter o modo de simbolização consciente, ou seja, a mudança do modo coletivizante para o modo diferenciante como modelo de simbolização consciente dos modernos, de forma a que eles pudessem ser capazes de pensar a si mesmos de forma dialética, como fazem os povos tribais (ESTORNILO, 2012).

Atualmente existem diversas concepções de cultura mais plurais. Como a linha teórica deste trabalho segue a perspectiva pós crítica, podemos pensar na Cultura a partir do olhar de Hall (2003) que a define como: "[...] algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana [...]" (HALL, 2003, 133- 134).

E sob o pensamento de Homi Bhabha (2008) que, a partir de suas análises pós-estruturalistas, elabora investigações questionadoras sobre as relações de poder e as formas de conhecimento em suas decorrências na produção da diferença cultural.

A diferença cultural é um processo bastante complexo de significação através do qual se produzem afirmações a respeito da cultura, as quais, por

sua vez, constituem e engendram diferenças, discriminações, ao mesmo tempo em que estão na base da articulação de relações de poder e de práticas sociais muito concretas de institucionalização, de dominação e de resistência (BHABHA, 2008, p. 5).

ESTERIÓTIPOS, VIOLÊNCIA E EPISTEMICÍDIO SOBRE A CULTURA INDÍGENA A PARTIR DA COLONIALIDADE

Ao longo de décadas e notadamente no auge do século XIX a partir da antropologia evolucionista a concepção cultural dos povos indígenas foi, sob a ótica colonial, subjugada, inferiorizada e exterminada. O fato é que isso não ocorreu apenas no processo de colonialismo justificado por teorias eurocêntricas. Elas se perpetuam através de processos de colonialidades nas sociedades ocidentais contemporâneas:

A Colonialidade é um mecanismo aprimorado da subalternização e do silenciamento que penetra nas estruturas econômicas, políticas, sociais e epistêmicas se desdobrando através da Colonialidade do Poder, Colonialidade do Ser, Colonialidade do Saber (QUIJANO, 2005) e Colonialidade da Natureza (WALSH, 2008). A Colonialidade do Poder vem se materializando através de hierarquias subalternizadoras. Para Quijano, tais hierarquizações implicavam na invisibilidade dos povos não europeus através da imposição de padrões de poder eurocentrado. Nesse sentido, a Colonialidade do Poder produz inferiorização e subalternização através das hierarquias culturais, sociais, econômicas e epistêmicas, estabelecidas como padrão de poder (SILVA, 2015, p. 44).

Neste sentido, os povos indígenas sofreram exploração física e simbólica e a partir delas foram alvos de estereótipos como: primitivo, bárbaro, animalizado, desprovido de alma, inteligência e emoção, tanto que o processo violento de catequização e de escravização impostos a esses povos foi algo por muito tempo naturalizado e até romantizado, mas jamais punido. O silenciamento se deu em diversas esferas. Nos livros didáticos. Na catequização e desrespeito a sua espiritualidade. Na negação de direitos. Na invasão de terras, nos assassinatos, etc.

Para Aníbal Quijano (2005), a colonialidade é um dos elementos constitutivos do padrão mundial do poder capitalista, fundada em relações racistas de dominação, que garantem não apenas a supremacia dos corpos brancos em relação a outros sujeitos racialmente marcados, mas definem também os regimes de produção e difusão de conhecimentos legítimos, válidos e socialmente valorizados (REIS, 2005, p.05).

Embora as teorias evolucionistas, eurocêntricas e até eugênicas tenham sido duramente combatidas, suas heranças conservadoras ainda se manifestam através de ideologias neocoloniais, neofacistas que, embora tentem camuflar seu racismo contemporâneo, é tão grave e perigoso quanto as teorias que lhe dão origem.

Fruto disso são os dados do Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), de 2019, que denuncia que “aqueles que governam o Estado brasileiro se colocam contra os direitos territoriais dos povos indígenas e a serviço dos setores que pretendem explorar e grilar as suas terras”. Já a edição de 2020, mostra que a explosão de incêndios criminosos que devastaram a Amazônia e o Cerrado em 2019, com ampla repercussão internacional, integra a perspectiva de esbulho dos territórios indígenas (ALMEIDA, et al, 2021).

Diante do cenário etnocida que extermina física e culturalmente tradições e povos indígenas em pleno século XXI, debate-se possibilidades de enfrentamento da questão a partir de olhares plurais, como os estudos decoloniais e de ações afirmativas. Os guerreiros jovens Xucurus buscam resistir através de lutas políticas, de estudos e produções literárias, de rituais como o Toré, enfim, de diversas formas. É importante lembrar que a historiografia tradicional e eurocêntrica sempre buscou invisibilizar o protagonismo da resistência dos povos indígenas ao processo de colonização, menosprezando, inclusive, a violência do sistema de exploração da força de trabalho e o genocídio que continuam até a atualidade. Esse fenômeno é chamado de “Epistemicídio” por autores decoloniais e significa “um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação racial, pois nega as formas de conhecimento produzidas pelos grupos dominados enquanto sujeitos de conhecimento” (ALMEIDA, et al, 2021, p.158).

Implicado nos paradigmas de dominação colonial na forma do epistemicídio, o racismo epistêmico opera pela via da lógica segundo a qual

o único regime de verdade seria fornecido pela tradição de pensamento ocidental, ‘científica’, cuja cosmovisão deveria se disseminar como forma ‘superior’ de conhecimento em detrimento de outras cosmologias e saberes. O resultado, como se sabe, é uma série de justificativas ‘naturais’, ancoradas em estereótipos essencialistas, para a inferiorização racial, ontológica e epistemológica de povos submetidos à violência arbitrária das ocupações e do impulso dominador ‘civilizatório’ dos movimentos coloniais, insuflados pelas “hierarquias raciais, binárias e essencialistas do fundamentalismo eurocêntrico hegemônico” (GROSFUGUEL, 2011, p. 346).

Neste aspecto, Stuart Hall⁸, em sua obra livro “A identidade cultural na pós-modernidade” (2006) desconstrói a ideia de cultura única dizendo que a “identidade nacional” não pode ser única e exclusiva em decorrência das diferenças existentes numa mesma nação: raça, etnia e gênero, denunciando que no processo colonizador “cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas, tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada” (HALL, 2006, p. 60).

É preciso se respeitar as diferenças. Não se tentar homogeneizar e padronizar os povos e etnias. Neste aspecto, a teoria do multiculturalismo liberal merece uma crítica por focar no mito da “igualdade entre as pessoas”, enquanto um princípio da *tolerância* das diferenças. Mas as diferenças que ser apenas respeitadas. Trata-se de “um racismo silenciado pela ideologia da democracia racial” (MUNANGA, 2008, p. 80).

As comunidades indígenas continuam sendo estigmatizadas por uma “sociedade dita desenvolvimentista”, que aposta no agronegócio e em seu nome mata, desmata e envenena os povos vistos como “povos indesejáveis” pela elite agrária e de extrema direita, incluindo o assassinato da juventude indígena, para quem a vida é sagrada, a natureza é sagrada, a terra é sagrada, o rito do Toré é sagrado.

Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil (2020, p. 124):

A violência sofrida pelos indígenas e suas comunidades estão associadas à disputa pela terra. No segundo capítulo do último Relatório, denominado “Violência contra a Pessoa”, foram registrados os seguintes dados: abuso de poder (13); ameaça de morte (33); ameaças várias (34); assassinatos (113); homicídio culposo (20); lesões corporais dolosas (13); racismo e

discriminação étnico-cultural (16); tentativa de assassinato (25); e violência sexual (10); totalizando o registro de 277 casos de violência praticadas contra a pessoa indígena em 2019. Entre as vítimas, estão pessoas pertencentes aos povos Kaxinawá, Nawa, Wassú, Tikuna, Apurinã, Kanamari, Kulina, Yanomami, Anacé, Pitaguari, Potiguara, Tapeba, Guajajara, Krikati, Guarani- Kaiowá, Terena, Amanayé, Pipipã, Xukuru, Kaingang e Yanomami.

Por outro lado, há uma crescente luta dos movimentos sociais e da união dos povos indígenas da América Latina e do Brasil para dar visibilidade, voz e vez as pautas dessas etnias e para quebrar o autoritarismo do atual cenário de violações aos direitos humanos dos povos indígenas. Neste panorama, além da resistência,

A interculturalidade e o pluralismo jurídico são alguns dos elementos para o alcance do “Bem Viver”. Somente há sentido em refleti-lo sob uma perspectiva social alternativa, em que seja decolonizado o poder, enfrentando-se o sistema capitalista de produção, repensando a distribuição de recursos e de produtos, assim como, outras formas de organização (ALMEIDA, 2021, 171)..

A CULTURA PRESENTE NO TORÉ DO POVO XUCURU NOS TERREIROS E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA

Reis, Encantados e Divindades

Eh, eh, eh, Orubá Tem um Reinado Encantado

Oi Pisa, pisa, quero ver pisar Terreiro

dos índios do Ororubá (Toré xukuru).

A cultura presente no povo Xukuru tem muito a ver com um respeito aos mais velhos e a perpetuação de ritos e rituais que simbolizam lutas políticas, lutas por direitos ao território e crenças na Natureza Sagrada e no contato com os encantados. Neste sentido, o Toré é um dos símbolos culturais mais significativos desse povo.

O toré¹ representa hoje uma das expressões identitárias mais acentuada entre os povos indígenas do Nordeste. Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, se configura como um sinal diacrítico presente em boa parte da região, embora tenha especificidades dentro de cada grupo étnico (OLIVEIRA, 2009, p. 48).

O Toré é um elemento fundamental no sistema cosmológico Xukuru. E cada povo tem suas especificidades quando a dança do Toré.

No caso do povo Xucuru, o toré, além de ser um ritual sagrado, tem também uma “intrínseca uma definição como expressão política. Uma demarcação identitária realizada pelos povos que mais sofreram com o processo de colonização e que hoje se utilizam do ritual como elemento demarcatório entre o ‘nós e os outros’”. (OLIVEIRA, 2009, p. 48). Além disso, o Toré pode se manifestar como um ritual; uma brincadeira ou ainda uma dança que integra o ritual, de acordo com a ocasião.

A cultura presente dos povos Xucurus é vivenciada com respeito e vai totalmente contra a ideia de devastação, queimada e veneno e perseguição promovida pelo agronegócio, pois a natureza é sagrada precisa ser respeitada e cultivada. Vale enfatizar a Colonialidade da Natureza para explicar a prática de dominação neoliberal que desrespeita a cultura do sagrado vivenciado pela etnia indígena, tentando impor aos mesmos novas formas de colonização. Nessa relação dicotômica os sujeitos colonizados tratam a natureza não mais numa relação de interdependência, mas sim de dominação (WALSH, 2008).

Amparado na Colonialidade da Natureza, o grande latifundiário e dono do agronegócio, explora a natureza em nome do lucro, desconsiderando a relação mística povos indígenas com a natureza sagrada em sua filosofia do Bem Viver.

Quando se trata o agro como negócio (agronegócio) a terra é de fato mera mercadoria, que só importa por seu valor de troca no mercado de terras e pode, portanto, ser transacionada sem maiores preocupações,

¹ O livro Toré - regime encantado do índio do Nordeste traz artigos traz análises do ritual em diversos povos do Nordeste, em visões diversificadas que incorporam observações históricas, antropológicas e de etnomusicologia.

diferentemente de quando o agro é lugar de vida (agricultura) e a terra importa por seu valor de uso (ALENTEJANO, 2016, p. 30).

E é essa crença na natureza sagrada que faz com que os Xukuru realizem rituais - denominados por eles de pajelança - nas matas, nos lajedos e nos olhos d'água, por contemplarem nesses locais o espaço onde os caboclos e encantados estão presentes. A pajelança pode ser feita por diversos motivos: desde a cura de uma enfermidade até a confirmação, pelas forças da natureza sagrada, de alguma liderança política, como no caso da escolha do cacique. O respeito aos elementos da natureza como pedra, terra, água, árvores, minerais e animais é algo fundamental na relação com o homem e o cosmos. Assim, lajedos e pedras são lugares especiais para os Xukuru, por serem locais de presença dos espíritos encantado.

A centralidade da natureza sagrada se manifesta por meio de um conjunto de divindades que são recordadas em canções entoadas durante as festividades. Reis encantados como Orubá, Canaã e Jericó são evocados nessas ocasiões, assim como são feitas louvações ao Pai Tupã, à Mãe Tamain e ao Senhor São João. Desse grupo de divindades é preciso dar destaque à Mãe Tamain - chamada pelos não índios de Nossa Senhora das Montanhas - uma imagem pequena de Nossa Senhora que se encontra no altar central da Igreja de Cimbres. De acordo com o mito de origem da santa, Tamain foi encontrada na mata pelos Xukuru e, portanto, pertence a eles, não podendo ser manuseada por mais ninguém. Para os Xukuru, Mãe Tamain pertence à própria natureza (POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS, 2016).

Os Terreiros Sagrados² que servem de espaço especiais para se dançar o Toré e foram feitos, segundo pesquisas, em clareira aberta na mata a partir do momento em que diversas terras estavam sendo destruídas em perseguições. Esse espaço é composto por algumas árvores altas e de tronco fino. É um espaço de ritos e de trocas de sementes. De compartilhamentos. De trocas de energias.

² Hoje são cinco os espaços de realização do ritual, nas aldeias de Pedra D'água, Cimbres, Sucupira, Pé de Serra e Mascarenhas, sendo que esta última aldeia foi criada há seis anos, após a obtenção de terras próximas à Vila de Cimbres. (OLIVEIRA, 2009, p. 58).

No centro dessa área é construída uma espécie de cabana de orações, feita de palha de coqueiro, ou uma gruta, feita de pedras, chamadas de Peji ou trapiche pelos Xukuru. Nelas se colocam painéis de barro com uma bebida, denominada jurema, feita da árvore de mesmo nome, algumas velas acesas e muitas flores que enfeitam o local. A relação com o sagrado, evidenciada no Toré, se consolida principalmente na figura do pajé, conhecido na literatura antropológica como xamã, mediador entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. O pajé é o principal mediador no sistema cosmológico Xukuru. Ele responde não apenas pelo aspecto sagrado, mas também participa das decisões políticas, da organização social e principalmente da cura. Nenhuma decisão é tomada sem o consentimento das forças da natureza que se expressam através do pajé. Há cerca de quarenta anos, Seu Zequinha (Pedro Rodrigues Bispo) exerce esse papel entre os Xukuru (POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS, 2016).

Segundo Bonnemaïson (2002, p. 101-102), “é pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço”. Logo, é a partir da ancestralidade e do fortalecimento étnico-cultural do povo Xukuru do Ororubá que se funda o território indígena e as relações que envolvem os/as indígenas e o espaço (VIEIRA, 2018).

Atualmente ocorre um enfoque cultural significativo e complexo nos terreiros sagrados, porém, o teor político ainda é presente, instigando a identidade indígena daquele povo.

É interessante analisar o significado do Toré nas palavras do Pedro Rodrigues Bispo, conhecido por “Seu” Zequinha, pajé Xukuru do Ororubá³.

O toré é a religião da gente mesmo, dos índios. Sem o toré não tem índio, não pode pedir, não pode ter força pra fazer as coisas que o cabra quer. E principalmente eu vou lhe dizer uma coisa, o toré tem que ter pajelança, porque na pajelança é adonde... Os pajés, os tuxás, aí vai se juntar aquela força e vai pedir, tipo uma oração, uma oração que a gente tem pra fazer, tipo vocês brancos. Vocês brancos quando fazem um pedido fazem uma

³ Entrevista realizada na Aldeia Lagoa, Serra do Ororubá, no município de Pesqueira, em 19/5/2005, *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 54).

oração, vão pedir a Tupã. Que eu falo assim Tupã porque é o direito da gente, vocês já pedem a Deus, que é a mesma coisa, que só muda somente a idioma: Tupã pra Deus.

Neves (2005, p. 142) afirma que “o toré enquanto expressão étnica coletiva orienta e organiza a estrutura social dos Xukuru”. E enaltece que “o toré serve para o fortalecimento interétnico, ou seja, é preciso dançar o toré para ser considerado índio dentro do próprio grupo” (Ibidem, p. 146).

Assim, no povo Xucuru, as relações simbólicas estão atreladas às relações políticas, sociais e culturais, religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo, mediante as pesquisas bibliográficas realizadas, reforçou as contribuições sobre o debate de cultura pensado primeiramente na análise antropológica de Sidney W. Mintz em seu ensaio “Cultura: uma visão antropológica” e de Roy Wagner em seu livro: a “Invenção da Cultura”, observando a construção da ideia de cultura a partir da análise desses dois autores pelos antropólogos clássicos e a presença do eurocentrismo nelas contidas. Posteriormente dialoga com concepções mais contemporâneas de cultura e de noções de colonialidades, trazendo no bojo da questão a de compreensão do Toré, da natureza sagrada presente na cultura atual dos povos indígenas Xucuru de Ororubá - PE.

Evidenciou-se nessa pesquisa que ainda é forte as manifestações eurocentradas de se pensar a cultura da etnia indígena e o quando é necessário que se debata a esse respeito, se pesquise e se combata ideias contaminadas por colonialidades.

Terminamos esse artigo com um “Salve a cultura xucuru. Salve a natureza sagrada e salve toda forma de resistência”!

REFERÊNCIAS

ABBUD, S. *Cultura, culturas e ensino de línguas estrangeiras*. Revista interfaces, Rio de Janeiro, ano 4, n. 5, p. 45-56, out. 1998.

ALENTEJANO, Paulo. **Questão agrária no Brasil atual: uma abordagem a partir da Geografia**. 2010. Disponível para acesso digital, consultado em 18 de novembro de 2016.

ALMEIDA, Bruno Rotta; GOMES, Thais Bonato; SALLET, Bruna Hoisler. **Racismo Institucional e Povos Indígenas: das práticas assimiladas às estratégias de enfrentamento**. Revista Direito.UnB | Maio-Agosto 2021, V. 05, N. 02 | ISSN 2357-8009 | pp. 153-182.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p.43.

BONIN, Iara Tatiana, **Encarte Pedagógico VI Educação Escolar Indígena**, Publicação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), 2015.

BONNEMAISON, Joel. **Viagem em Torno do Território**. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeni. (Org.). **Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002.

CANDAU, Vera; RUSSO, Kelly. **Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa**. *Diálogo Educação, Curitiba*, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr., 2010.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2018**. Brasília: Cimi, 2019, p. 11.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2019**. Brasília: Cimi, 2020, p. 6.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2019**. Brasília: Cimi, 2020, p. 124.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

ESTORNILO, Milena. **O problema da divisão entre Nós e Eles em Roy Wagner e Bruno Latour**. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.4, n.1, jan.-jun., p.48-66, 2012.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org). Belo Horizonte, Brasília: Ufmg, Unesco, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**, 11ª Edição. São Paulo. 2006.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del Poder y Clasificación Social**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. **La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa**

Santos. In: *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Edicions, 2011. p. 97-108.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (Comp). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007. P. 127-167.

MARTINS, G. A. & Pinto, R.L. *Manual para elaboração de trabalhos acadêmicos*, São Paulo: Atlas, 2001.

MINTZ, Sidney W. *Cultura: uma visão antropológica*. (1982).\Tradução do ensaio “*Culture: An Anthropological View* publicado originalmente em *The Yale Review*, XVII (4), 1982, p. 499-512. Traduzido para português por James Emanuel de Albuquerque, recebida e aprovada para publicação em julho de 2009.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NEVES, Rita de Cássia Maria. *Identidade, rito e performance no Toré Xukuru*. In: GRÜNEWALD, Rodrigo Azeredo. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005, p. 129-154.

KRAMSCH, C. *The cultural discourse of foreign language textbooks*. In: SINGERMAN, A. (Ed.). *Toward a new integration of language and culture*. Middlebury, VT: Northeast Conference on the Teaching of Foreign Languages, 1988. p. 63-88.

REIS, Diego dos Santos. *Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia*. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 36, e75102, 2020.

SILVA, Jéssica Lucila Monteiro da. *Os conteúdos de ensino referentes aos saberes camponeses presentes no currículo da formação de professores de um curso de licenciatura em educação do campo do sertão pernambucano: uma leitura através dos estudos pós-coloniais latino-americanos*. Dissertação - Universidade Federal de Pernambuco, CAA, Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea, 2015.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Os Terreiros e o Toré: o diálogo entre religião e política no fortalecimento do povo Xukuru do Ororubá (PE)*. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 47 - 66. jan./jun. 2009.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. (1975). tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: Las Insurgencias Político-Epistémicas de Refundar el Estado*. *Revista Tábula Rasa*, Bogotá,

Colômbia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca; Bogotá, Colômbia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 9, p. 131-152, Jul./Dez. 2008.

VIEIRA, João Luiz da Silva. **O Terreiro de Toré da Boa Vista como espaço sagrado do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira - PE/** João Luiz da Silva Vieira. - Recife: O autor, 2018. 73f. il. Color.