

Edson Silva



XUKURU

Memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988

2ª edição

Editora  UFPE

Edson Silva

XUKURU

Memórias e história dos índios da Serra
do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988

2ª edição
Recife, 2017

Editora  UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Prof. Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

Vice-Reitor: Prof. Sílvio Romero Marques

Diretora da Editora: Profa. Maria José de Matos Luna

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente: Profa. Maria José de Matos Luna

Titulares: Ana Maria de Barros, Alberto Galvão de Moura Filho, Alice Mirian Happ Botler, Antonio Motta, Helena Lúcia Augusto Chaves, Liana Cristina da Costa Cime Lins, Ricardo Bastos Cavalcante Prudêncio, Rogélia Herculano Pinto, Rogério Luiz Covaleski, Sônia Souza Melo Cavalcanti de Albuquerque, Vera Lúcia Menezes Lima. Suplentes: Alessandro da Silva, Arnaldo Manoel Pereira Carneiro, Edigleide Maria Figueiroa Barretto, Eduardo Antônio Guimarães Tavares, Ester Calland de Souza Rosa, Geraldo Antônio Simões Galindo, Maria do Carmo de Barros Pimentel, Marlos de Barros Pessoa, Raul da Mota Silveira Neto, Sílvia Helena Lima Schwamborn, Suzana Cavani Rosas.

Editores Executivos: Afonso Henrique Sobreira de Oliveira e Suzana Cavani Rosas.

CONSELHO CIENTÍFICO

Albanita Gomes da Costa de Ceballos - Medicina Social - CCS, Allene Carvalho Lage - Núcleo de Formação Docente - CAA, Ana Emilia Gonçalves de Castro - Design - CAC, Ana Lúcia Fontes S. Vasconcelos - Ciências Contábeis - CCSA, Antônio Carlos Gomes do Espírito Santos - Medicina Social - CCS, Aurino Lima Ferreira - DPOE - CE, Djanyse Barros Mendonça Villarroel - PROEXT, Edístia Maria Abath Pereira de Oliveira - Serviço Social - CCSA, Eliete Santiago - Departamento de Administração Escolar - CE, Heloísa Maria Mendonça de Morais - Medicina Social - CCS, José Luís Portugal - Engenharia Cartográfica - CTG, José Zanon de Oliveira Passavante - Oceanografia - CTG, Jowânia Rosas - Coordenação de Gestão da Produção Multimídia e Audiovisual - PROEXT, Jerônimo José Libonatti - Departamento de Ciências Econômicas - CCSA, Lucila Ester Prado Borges - Engenharia Química - CTG, Luís De La Mora - Arquitetura - CAC, Marco Antônio Mondaini de Souza - Serviço Social - CCSA, Maria Christina de Medeiros Nunes - Diretoria de Extensão Acadêmica - PROEXT, Maria de Fátima Galdino da Silveira - Departamento de Anatomia - CCB, Maria de los Angeles Perez Fernandez Palha - Engenharia Química - CCEN, Maria do Socorro de Abreu e Lima - Departamento de História - CFCH, Mauro Maibrada - Departamento de Música - CAC, Oscar Bandeira Coutinho Neto - Medicina Social - CCS, Sandro Sayão - Filosofia - CFCH, Vanice Santiago Selva - Geografia - CFCH, Wellington Pinheiro dos Santos - Coordenação de Gestão da Informação - PROEXT.

CÂMARA DE EXTENSÃO

Edilson Fernandes de Souza - Presidente - Pró-Reitor de Extensão, Aneide Rabelo - CCS, Oliane Magalhães - CCB, Maria José Luna - CAC, Nélio Vieira de Melo - CAA, Osmar Veras - CAA, Rogélia Herculano - CAV, Zailde Carvalho dos Santos - CAV.

Capa Índios na Vila de Cimbres - 1934 (fotos de Curt Nimuendajú - Museu Nacional/RJ)

Revisão O autor

Design gráfico Elvira de Paula

S586x

Silva, Edson

Xukuru : memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988 / Edson Silva. - 2.ed. - Recife : Editora UFPE, 2017. 403 p. : il.

Originalmente apresentada como tese do autor. (Doutorado - UNICAMP. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. História Social, 2008), sob o mesmo título.

Inclui referências e anexos.
ISBN 978-85-415-0936-7 (broch.)

1. Índios da América do Sul - Brasil, Nordeste. 2. Índios Xucuru - Pernambuco. 3. Índios - Vida e costumes sociais. 4. Antropologia. I. Título

980.41
(BC2017-084)

CDD (23.ed.)

UFPE

Esse texto originalmente intitulado ***Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988***, foi apresentado como Tese de Doutorado em História Social na UNICAMP em março/2008. Compôs a Banca Examinadora além do orientador o Prof. Dr. John Manuel Monteiro/UNICAMP, a Prof.^a Dr.^a. Maria Cristina Pompa/USP, o Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho/UFRJ-MN, o Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho/UFPE e o Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes/UNICAMP, aos quais sou muito grato pelos comentários, observações e questionamentos. Para publicação desta 2^a edição, além de pouquíssimas alterações no texto original, foi incluído um pós-escrito.

A publicação em forma de livro, após dezenas de fotocópias encadernadas em espiral para atender as várias solicitações, possibilitará o maior acesso, a circulação e favorecendo a leitura do texto pelas pessoas que tem manifestado interesses.

Agradecimentos

Agradecer é, antes de tudo, um ato de humildade. É reconhecer, e aqui de forma pública, as muitas pessoas que contribuíram de diferentes maneiras e em diversos momentos para a realização e conclusão deste estudo, desta etapa de vida. É também, como sempre, correr o risco do esquecimento de nomes. Àqueles/as a quem possivelmente esqueci de agradecer, peço minhas antecipadas e sinceras desculpas.

Sou grato:

Ao povo Xukuru, na pessoa de D. Zenilda, que tantas vezes me acolheu generosamente em sua casa, nas viagens da pesquisa;

A Júnior, o “homem do vitrô”, meu “motoboy” nas muitas idas e vindas pelas estradas, caminhos e veredas das aldeias espalhadas na Serra do Ororubá, dividindo comigo as alegrias e frustrações nas conversas e entrevistas com os “cabôcos véios” Xukuru;

A Zinha, esposa de Júnior, pelas acolhidas também sempre generosas;

Ao Cacique Marcos e às lideranças Xukuru, pela confiança e apoio irrestrito;

Aos/às entrevistados/as que, ao me receberem abriram a intimidade de suas casas, de suas vidas e de suas histórias;

A Sheila Sá, Carlos Perez, Gessy Stancke, Maria Elizabeth Breá, Gérson “Togo” Teodoro, Sônia Coqueiro e ainda a Carlos Augusto R. Freire no Museu do Índio/RJ, pela acolhida sempre amável, pela disponibilidade, pelo amplo acesso aos microfimes e as valiosas indicações para pesquisas nos documentos do SPI. Tenho também dívidas de gratidão com Gessy Stancke, pelas fotos das painelas Xukuru e de documentos do acervo de Curt Nimuendajú no Museu Nacional/RJ, e com Sheila, pela explícita solidariedade no meu tempo de estada no Rio de Janeiro;

A Antonio de Souza Torres Souza, o conhecido “Prof. Souza”, pelas fotos antigas e indicações sobre Pesqueira;

A Karla Melanias, pela disponibilização do acervo de suas pesquisas pessoais e as indicações sobre o acervo de Curt Nimuendajú, no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE), bem como a Jozelito Arcanjo, por me favorecer o amplo acesso à documentação do MEPE.

Ao pessoal do Conselho Indigenista Missionário-Regional Nordeste (Cimi-NE): especialmente a Roberto Saraiva, Otto, pelo apoio, amizade e o amplo e irrestrito acesso à documentação. A Carol, guardiã dessa documentação sempre disponível e pelas fotografias que estão no corpo da Tese;

Ao pessoal da equipe de Educação Escolar Indígena do Centro de Cultura Luís Freire, pela disponibilidade das informações, sempre que solicitadas, e pela torcida;

A Hildo Leal da Rosa e Marcília Gama, no Arquivo Público de Pernambuco, pelas indicações e favorecerem o acesso à documentação;

A Ana Paula Pacheco e a Prof^a. Fátima Nascimento no Setor de Etnologia/ Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ, pelo acesso às painéis Xukuru;

À Prof^a. Marília Facó Soares, no Setor de Linguística do Museu Nacional/UFRJ, pelo acesso à documentação microfilmada e às fotografias do acervo Curt Nimuendajú. A Adilson Fonteneles, pela gentileza, disponibilidade e cuidado com que me auxiliou na reprodução das fotografias;

A Kelly Oliveira pela cessão das fotos e a Lusival Barcelos; e também ao meu irmão Manoel Aires pelas leituras, comentários e observações na primeira versão do texto para o Exame de Qualificação; ao amigo Robson Dantas, igualmente pela leitura e ainda pelos livros enviados dos sebos de São Paulo.

Aos/às colegas do Projeto Sossanin, da Fiocruz/Aggeu Magalhães: André, Carlos Pontes, Idê, Evani, Tatiane, Glaciene, Ludimila, pela amizade firmada nas pesquisas sobre ambiente e saúde entre os Xukuru do Ororubá, pelo incentivo e a carinhosa cobrança da Tese;

Ao CNPq, pela Bolsa Doutorado Sanduíche no País, que possibilitou minha estada no Rio de Janeiro, em 2005, onde, além de pesquisar no Museu Nacional, sob a orientação do Prof. João Pacheco de

Oliveira, favoreceu também a pesquisa no acervo do SPI no Museu do Índio, de grande importância para a elaboração da Tese;

Ao Prof. Marcus Carvalho, do PPGH/UFPE, pelo permanente incentivo e pela amizade. Quero lembrá-lo que em grande parte, é o responsável por essa difícil, mas recompensadora aventura chamada Doutorado;

Ao Prof. João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ), pelas conversas, orientações e indicações sempre valiosas no Rio de Janeiro durante o período da Bolsa Doutorado Sanduíche no Museu Nacional em 2005, e durante o tempo em que esteve no Recife, em 2006/2007, para as discussões e montagem da exposição *Índios: os primeiros brasileiros*;

Ao Prof. John Monteiro, pela acolhida bastante amigável e sempre incentivadora, as observações e comentários valiosos nas apresentações de comunicações, embriões de capítulos da Tese, durante os GTs que organizou e coordenou por ocasião dos Simpósios Anuais da ANPUH. Meu reconhecimento pela orientação, confiança e credibilidade que me foi dispensada;

A Mariana Françoze, pela gentileza, disponibilidade, solidariedade e empenho em resolver as questões burocráticas junto à Secretaria da Pós-Graduação em História no IFCH/UNICAMP.

A Cristina Malta, pela atenção, gentileza e disponibilidade com que aceitou o meu pedido de correção da Tese.

Agradeço e muito ao Prof. Edilson Fernandes de Souza, Pró-Reitor de Extensão (Proext/UFPE), pelo apoio, acolhida e viabilização junto a EDUFPE para publicação da Tese em formato de livro.

Aos *Encantados Xukuru*, que me acompanharam o tempo todo e durante todo o tempo na escrita dessa história, que é deles.

Dedicatória

Para meus filhos Potyguara e Tayguara, pelo roubo do convívio durante o tempo de escrita do “livro”, como eles falavam, sobre os índios;

Para minha mãe, Dona Josefa (Dona Zefinha). Mulher negra, pobre e agricultora precoce. Expulsa, ainda adolescente, com sua família, das terras em poder de usineiros na Zona da Mata Norte em Pernambuco, veio morar nos mangues fronteiriços de Olinda e Recife. Semi-analfabeta, empregada doméstica, mulher de fibra que criou (sabe Deus lá como!), 18 filhos!

Homenagem Especial

É por demais importante registrar uma homenagem ao Prof. John Monteiro, que faleceu tragicamente vítima de um acidente automobilístico em São Paulo, março/2013. Uma grande perda! Pela pessoa humana, pelo amigo e colega pesquisador, reconhecidamente formador de vários pesquisadores da história indígena e, nos estudos históricos, de fundamental importância para os povos indígenas e o repensar da História do Brasil.

Acredito que a melhor forma de homenagearmos a memória do “John” e tê-lo sempre presente em nossas lembranças, é continuarmos contribuindo com nossas pesquisas, reflexões e publicações sobre a história indígena e os índios na História. em que “o John” será sempre a nossa referência pelo seu pioneirismo, competência e generosidade.

Em memória de:

“Seu” Cíço Pereira,

“Seu” Herculano,

Zé Cioba,

“Seu” Zé Grande

“Seu” Gercino,

“Seu” João Jorge,

“Seu” Juvêncio,

“Dona” Santa,

Zé de Ismaé,

“Seu” Petru,

“Seu” Cassiano,

*que, como dizem os Xukuru do Ororubá,
se encantaram.*

Subsídios para uma outra História de Pernambuco e do Brasil

A publicação da tese de doutoramento de Edson Silva, resultado de uma longa pesquisa arquivística e de campo sobre os Xukuru do município de Pesqueira e Poção/PE, é uma ocasião importante e adequada para refletir sobre o movimento de aproximação entre antropólogos e historiadores ocorrido nas últimas três décadas no Brasil.

Qual a razão dessa busca por interdisciplinaridade (ou transdisciplinariedade)? É evidente que isso resulta de uma tentativa de ultrapassar algumas das limitações impostas aos estudos sobre os povos indígenas pelas temáticas e métodos dominantes nessas duas disciplinas, rigorosamente separadas na divisão entre os domínios das ciências no contexto universitário. Tal divisão não decorre de maneira alguma da existência empiricamente constatável de diferentes esferas dos fenômenos históricos e sociais que possam ser tratados isoladamente e mediante quadros teóricos e metodologias inteiramente distintas.

Trata-se apenas de um fato histórico - a implantação de uma forma de hegemonia burguesa na esfera da produção de conhecimentos, cuja consequência social mais imediata e visível é a monopolização do saber, com a criação de um corpo de especialistas, qualificados através de procedimentos burocráticos, que vem a tornar-se reconhecido (inclusive em termos legais) como o único e exclusivo detentor de um saber autorizado. Por trás da divisão de trabalho estabelecida no mundo universitário é possível ler os interesses, necessidades e pressupostos para a implantação e reprodução de uma ordem capitalista. A expansão colonial do século XIX veio a enquadrar-se perfeitamente nas linhas divisórias já criadas e a ciência produzida no ocidente transformou-se no modelo único e supostamente universal, repetido e espelhado em todos os continentes, parte imprescindível da missão civilizadora que como nos lembrou Edward Said, pretensamente legitimaria o colonialismo.

Em 1973, no livro *The Colonial Encounter*, Talal Asad, postulava que a divisão entre as disciplinas universitárias foi formulada por interesses

antagônicos ao dos povos colonizados e que este “nascimento” não deveria ser pensado como algo natural ou uma fatalidade imutável, mas precisaria ser repensado e refeito em novas bases. Experiências pioneiras de articulação entre Antropologia e História realizadas fora de contextos metropolitanos devem ser examinadas com muito cuidado, pois podem ser úteis e mesmo decisivas para uma reconfiguração de saberes dentro dos desafios teóricos e políticos contemporâneos.

Certamente os povos e culturas não ocidentais foram decisivos para a consolidação da Antropologia como um saber universitário, muito embora os termos de que servem ao falar em “primitivos” e “selvagens” (e por trás disso os modelos analíticos utilizados, materializados no evolucionismo e no funcionalismo) pareçam hoje aos nossos olhos demasiado preconceituosos, contribuindo para uma ciência falsamente universal. Há é claro muito trabalho crítico a fazer de maneira a enfrentar os desafios e perplexidades atuais¹.

Mas, para a História que importância teve os indígenas? De Michelet (*Histoire de France*, 1833) a Varnhagen (*Historia Geral do Brasil*, 1854/1857), foi-se estruturando no século XIX, presidindo o seu enraizamento acadêmico, uma narrativa onde é secundária a importância dessas populações na marcha da humanidade. Os fatos, marcas e rupturas fundamentais da História podem ser encontradas tão somente na história do Ocidente, a partir daí repercutindo e espelhando-se por todo o planeta. O foco principal do historiador foi a “disseminação da nação” (um trocadilho feito por Homi Bhabha), sempre apoiado no modelo criado pela revolução francesa. Ou seja, uma narrativa associada ao capitalismo e a expansão de mercados, bem como ao poder de uma burocracia apoiada em uma tendência à secularização (a qual engendrou um novo pacto entre o Estado, o Cristianismo e a Ciência, este um saber laico). As populações autóctones na África, na Ásia e nas Américas não passavam de figurantes de uma História Universal, de base europocêntrica,

¹ Vide nesse sentido o meu artigo “Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da Antropologia”, no e-book **Desafios da Antropologia Brasileira**, organizado por Bela Feldman Bianco, disponível no site da Associação Brasileira de Antropologia/ABA, 2013, p. 47-74.

que celebrava a conquista e minimizava ou omitia os atos de genocídio, a tudo perdoando em nome do avanço da Civilização.

Importantes processos políticos ocorridos no pós 2ª Guerra Mundial, com a partição de poderes entre o mundo capitalista e o socialista, o fenômeno da descolonização, o internacionalismo terceiro-mundista favoreceram o surgimento de novos espaços, sem questionar, porém a divisão de domínios entre os saberes universitários. Em alguns países surgiram linhas de investigação focadas especificamente sobre as populações autóctones, para as quais foi reservada um pequeno e circunscrito escaninho, em geral chamado de Etnohistória.

Tais estudos - ainda que em aparência com objetivos dirigidos e modestos, sem questionar o estado de coisas na disciplina e abordando de forma privilegiada fatos numa dimensão local e circunscritos em geral aos primeiros séculos da conquista - foram reexaminando arquivos e encontrando uma enormidade de documentos raramente explorados nas grandes sínteses e interpretações históricas precedentes. Criaram assim as bases empíricas para novas hipóteses e para a transformação das anteriores práticas e prioridades de trabalho.

A ampliação no Brasil ao longo das últimas três décadas dos estudos sobre história indígena (ou melhor, sobre as múltiplas e variadas histórias indígenas) foi algo muito importante e que teve repercussões profundas nos departamentos universitários e na agenda das pesquisas históricas. A publicação em 1994 do estudo de John Monteiro², bem como a sua intensa e fecunda atividade na formação de graduandos e pós-graduandos na UNICAMP, foi um marco importante para essa transformação da disciplina.

Num evento organizado pelo próprio Edson Silva e outros pesquisadores, na conferência de abertura do **1º. Encontro de Etnohistória dos Índios no Nordeste**, realizado em Penedo (AL), em 30-05-1996, eu já perguntava: “Uma imagem muito popularizada e quase arquetípica do tempo é a do lento, permanente e irrefreável fluxo das

² MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

águas de um rio. Instalados ao longo de seu curso, escribas de diferentes épocas, registraram os objetos que singravam as suas águas, descrevendo formas, cores, ruídos e posições relativas. Será que para fazer etnohistória bastaria comparar estes relatos, construindo uma trajetória imaginária entre esses pontos? (...) Ou seja, com base nessas observações (...) o trabalho do analista seria apenas de transformar o descontínuo em contínuo, e o concebido em verossímil?”³

A resposta que se impunha era outra: “O que cabe esperar do etnohistoriador (...) é resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos em cada ambiente (as épocas e os ecúmenos)”⁴. Mas isto exige que o pesquisador não se restrinja aos limites atuais de uma dada coletividade e não pratique o anacronismo de buscar encontrá-la tal e qual no passado. Nesse sentido é fundamental que os pesquisadores e estudiosos desenvolvam uma consciência de que não se trata de buscar encontrar no passado o rebatimento das coletividades etnificadas de hoje em dia – uma vez que estas já são fruto de longos e violentos séculos de dominação. A relevância que, constatava-se pela documentação compulsada, os indígenas assumiam na configuração da vida, das instituições e do próprio imaginário nacional, exigia uma nova postura⁵.

A pesquisa de Edson Silva com os Xukuru nesse sentido é exemplar. Ao empreender uma história ao revés não vamos encontrar o regime tutelar e uma genérica “indianidade”, mas sim outros parâmetros políticos e identitários, onde os sujeitos históricos precisam colocar em operação jogos políticos bem distintos, que lhes permitam ter melhores chances dentro de uma situação histórica e de um cenário de subalternidade em

³ OLIVEIRA, João Pacheco de. “A problemática dos índios misturados e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história” In: **Ensaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999, p. 99-123.

⁴ Idem.

⁵ Em 1988 em um estudo sobre os Tikuna do Alto Solimões (Amazonas) eu propunha como imprescindível a articulação entre trabalho etnográfico e contextualização histórica, inclusive apresentando uma ferramenta que operacionalizava a análise, a noção de situação histórica. OLIVEIRA, João Pacheco de “**O nosso governo**”: os Tikuna e o regime tutelar, São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq, 1988.

que estão em cada momento inseridos. A autoatribuição da identidade de “caboclo” não pode ser lida como um “abandono da condição de indígena”, mas simplesmente como produto de um regime político que não oferece espaços nem reconhece direitos aos que venham a explicitar sua condição étnica.

O avanço da pesquisa levou a romper com as rígidas linhas de separação entre a história nacional (ou regional) e uma história indígena. É o que vemos na análise de Edson Silva sobre a história Xukuru. Ao lado de narrativas sobre algumas de suas principais famílias e de suas práticas econômicas logo vemos surgir preciosas memórias sobre a participação desses indígenas na Guerra do Paraguai. Longe de ser apenas um fato episódico ou exótico, isso propiciou aos Xukuru ocasião para reafirmar a e sua condição de cidadãos brasileiros e tornar reconhecidos os seus direitos sobre a terra que habitavam.

Mais adiante podemos verificar que o mesmo raciocínio que se aplicou ao passado deve ser estendido aos contextos contemporâneos. Assim o estabelecimento de um campo político onde a utilização da identidade de indígena tornou-se um fato essencial e corriqueiro, com a implantação de um Posto Indígena e a imposição de um regime tutelar, não aboliu de modo algum outras ações e articulações econômicas e políticas realizadas pelos indígenas, e que não podem ser unicamente vinculadas a estratégias étnicas. Isso repercutiu tanto no estabelecimento de redes clientelísticas locais (patronagem) quanto, inversamente, na importante participação de líderes Xucuru nas Ligas Camponesas e em outras mobilizações de trabalhadores rurais.

À medida que as suas investigações ganham maior profundidade, logo se pode perceber que no estudo de Edson Silva (assim como outros estudiosos da história indígena no Nordeste ou em outras regiões) os limites entre o étnico e o não étnico, entre os povos indígenas e a sociedade nacional, deixam de ser um a priori para serem permanentemente reconstruídos dentro de cada situação histórica.

Longe de estarmos, à semelhança da Biologia, lidando com um processo de filogênese, o que a História (e também a Antropologia) estudam são pessoas e famílias que se integram em coletividades maiores

(etnias e nações) e que implicam diferentes escalas analíticas. Que elas modificam continuamente suas formas e estratégias dentro de um regime de distribuição de poder, cujas escolhas e potencialidades decorrem de sua própria singularidade histórica. Que transmitem e atualizam seletivamente a sua cultura bem como reconstróem de forma permanente o seu passado⁶.

Quais serão as novas vertentes teóricas e linhas de pesquisa em que estes novos esforços investigativos poderão florescer? Ao invés de buscar isolar as duas ciências em escaninhos universitários separados tratam-se a meu ver de seguir um movimento de repensar as temáticas e as práticas das nossas disciplinas a partir do reconhecimento de novos sujeitos de direito. Ou seja, recontar a história das regiões, nações e do próprio mundo a partir das coletividades que foram oprimidas e violentadas, subalternizadas e silenciadas. Os povos indígenas no Brasil fazem parte desse amplo arco daqueles a que Frantz Fanon chamou de “les damnés de la terre”, os amaldiçoados pela expansão do colonialismo e do imperialismo, daqueles que em nome do progresso e da civilização foram destituídos de seus territórios, de suas culturas e de seu protagonismo político. Esforços como os empreendidos por Paul Thompson, Peter Burke, Eric Wolf, Michel Foucault, Edward Said e tantos outros permitem repensar as disciplinas em novas bases.

Uma mudança de perspectiva teórica não está nunca dissociada de uma efetiva transformação na postura política e no compromisso ético dos pesquisadores. É sem dúvida a rigorosa e competente investigação empreendida por Edson Silva que vem neste livro a propiciar ao leitor

⁶ A clivagem estabelecida por Lévi-Strauss entre História e Etnologia (vide **Antropologia Estrutural**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, pg. 33/34), longe de contribuir para a ampliação desses diálogos e colaborações entre estas duas ciências, as aprisiona dentro de uma esquemática e perigosa dicotomia entre estruturas conscientes e inconscientes. Tal postura de fato impõe uma visão bastante distorcida da História, impedindo-a de operar com múltiplas escalas e temporalidades, enquanto exclui inteiramente do domínio da Antropologia o estudo da dimensão consciente, dialógica e argumentativa das ações sociais. Para uma crítica disso ver OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana* 4 (1), p. 66-69. (Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003).

acompanhar a luta dos líderes e famílias Xukuru para recuperar as terras habitadas por seus antepassados e atualizar as tradições em que eles mesmos se reconhecem. Mas esse movimento intelectual não seria possível sem uma atitude não apenas de respeito e empatia para com as diferenças, dentro de um marco do relativismo como valor acadêmico e do multiculturalismo como princípio de política pública, mas também de comprometimento com as estratégias, projetos políticos e utopias dos próprios indígenas.

Longe de ser um “xucurulógo”, Edson Silva e seus colegas de geração (historiadores e antropólogos), bem como seus muitos discípulos, foram parceiros de um movimento social e do exercício de um protagonismo indígena, produzindo sobre aquele coletivo uma compreensão de natureza dialógica e participativa. Nesse movimento intelectual e político, para os estudos históricos do nordeste, eu diria que Edson Silva por seu compromisso com as lutas indígenas, por sua erudita e generosa partilha de fontes bem como pelo permanente estímulo à formação de novos pesquisadores e de incentivo ao debate crítico, é uma daquelas figuras a que Brecht reservaria o qualificativo de “imprescindíveis”.

A saga do Cacique Xicão⁷ e de muitos outros líderes que o precederam, aqui narrada e analisada, não é de maneira alguma uma simples reiteração de trajetórias já descritas em nossos livros de História do Brasil. As dissertações e teses que ora vão se acumulando sobre diferentes povos, períodos e eventos, que se expressam com muita pujança nos congressos científicos, em redes de pesquisadores e em coletâneas recentes⁸, não estão de maneira alguma apenas aportando mais dados às interpretações históricas estabelecidas, mas apontam erros, preconceitos

⁷ Vide, entre outros, FIALHO, Vânia; NEVES, R. C. M; FIGUEIROA, M. (Orgs.). **“Plantaram” Xicão: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus/AM: PNCSA/UEA/UEA Edições, 2011.

⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2012.

e incongruências que logo tornarão necessários novos esforços de síntese e compreensão da história da região e do próprio país.

Museu Nacional, Rio de Janeiro, maio de 2014.

João Pacheco de Oliveira

Professor Titular de Antropologia
do Museu Nacional/UFRJ
Pesquisador do CNPq

*Quando eu morrer não tem mais o que contar?!
Cada um vai contando suas histórias...*

Dona Santa, 89 anos, Aldeia Caípe, Serra do Ororubá.

INTRODUÇÃO

“Seu” Gercino, uma trajetória de vida expressão da história contemporânea Xukuru

Gercino Balbino da Silva, conhecido por “Seu” Gercino”, faleceu aos 83 anos, em junho de 2007. Nasceu em 1924, em Cana Brava, uma das muitas localidades espalhadas pela Serra do Ororubá, na área rural da cidade de Pesqueira. Na época, as terras do antigo aldeamento de Cimbres, declarado extinto em fins do século XIX, estavam invadidas por fazendeiros criadores de gado e senhores de engenhos que produziam cachaça e rapadura. Os ex-aldeados índios Xukuru eram chamados de caboclos, tendo assim suas identidades negadas e, conseqüentemente, o direito as suas terras. Muitas famílias indígenas perseguidas e expulsas se dispersaram pela região, foram para as periferias das cidades e capitais. Algumas poucas resistiram em pequenas glebas de terras, os “sítios”, na sua maioria em locais de difícil acesso. A grande maioria passou a trabalhar em suas próprias terras, tomadas pelos invasores.

Uma grande produção de leite era contabilizada no município de Pesqueira. Fartura para poucos, miséria para muitas famílias Xukuru. Época difícil, rememorada por “Seu” Gercino. Tempos de muita fome, com muitas crianças mortas por desnutrição, como demonstram os próprios dados oficiais nos arquivos da Prefeitura Municipal. O menino Gercino foi um dos sobreviventes.

Sem terras para plantar e viver, os pais de Gercino foram morar em Sítio do Meio, também na Serra do Ororubá, com os avós do menino, que trabalhavam “de alugado” para um fazendeiro local. Desde criança, Gercino enfrentou uma vida dura. Com oito anos, trabalhava no “cabo da enxada”. Trabalho também “de alugado”, ganhando cinco tostões por dia. Metade da diária paga a um trabalhador adulto.

Assim como as demais famílias indígenas na Serra do Ororubá, além do trabalho alugado os familiares de Gercino eram moradores

nas terras em mãos dos fazendeiros. Moravam “de favor” e plantavam roça: milho e feijão, para a subsistência. Com o compromisso de plantar também o capim para o gado do invasor. Muitas vezes, mal dava tempo para a colheita, pois, com o milho ainda verde, o fazendeiro soltava o gado, destruindo a roça. Se reclamassem eram expulsos, sem direito algum, a casa derrubada e o terreno transformado em plantio de pasto. Na lógica capitalista, terras para bois não era lugar de gente!

Nos tempos em que a seca atingia o Agreste e até a Serra do Ororubá, “Seu” Gercino acompanhava seus parentes xukurus que migraram para “o Sul”, como chamavam a Zona da Mata Sul de Pernambuco, para trabalhar nos canaviais, nas usinas de cana-de-açúcar. Na esperança de retornar trazendo um pouco de dinheiro para os familiares que ficaram como os mais idosos, mulheres, crianças, todos que não puderam ir. Outros iam para o “algodão”, trabalhar em plantios no sertão paraibano.

A viagem para “o Sul” era muito penosa. Feita a pé. Com poucos víveres, eram percorridos muitos quilômetros em dois dias. Pela caatinga seca até a cidade de Caruaru e dali continuavam a caminhada pelas matas de Bonito, até a região dos canaviais. Enfrentavam vários perigos, além dos ataques de animais, o risco de assaltos e emboscadas, principalmente no retorno, quando portavam os valores ganhos no trabalho, às vezes de até quatro meses.

Mas, mesmo com toda a exclusão imposta pelos fazendeiros, os Xukuru, espremidos em seus pequenos sítios, como moradores ou trabalhando nas fazendas e nos engenhos, por meio dos mutirões, das festas e novenas realizadas em vários locais na Serra do Ororubá, vivenciavam intensos laços e situações de solidariedade. “Seu” Gercino recordou os namoros iniciados durante as novenas, muitos se tornariam futuros casamentos.

Participante no Toré, sempre dançado anualmente na Vila de Cimbres, em 23 de junho, nas festas de São João, Caô para os índios, e em 2 de julho e nos festejos de “Nossa Mãe Tamain”, para os católicos romanos Nossa Senhora das Montanhas, com doze anos Gercino recebeu a incumbência de substituir o antigo “Bacurau”, o guia na frente dos que

dançam o Toré. Exerceu essa função com maestria, desenvoltura e beleza até ser impedido pela doença. Pois, mesmo com o peso dos anos de idade, estava lá firme como o “Bacurau”, durante o Toré, após as reuniões e nas festas realizadas na Vila.

“Seu” Gercino esteve ao lado do Cacique Xicão, de quem recebia publicamente expressas manifestações de muita estima e consideração, nas mobilizações contemporâneas dos Xukuru do Ororubá em busca de seus direitos. Acompanhou Xicão nas muitas viagens dos xukurus ao Recife e a Brasília, onde foram pressionar a Funai e os demais órgãos públicos, bem como realizar articulações com aliados, parceiros da sociedade civil, nas denúncias das perseguições, violências e assassinatos de lideranças Xukuru, nas reivindicações pela demarcação das terras indígenas.

Era morador na Aldeia Pedra d’Água, local considerado sagrado, onde, no início dos anos 1960 ocorreu, com a participação Xukuru, uma ocupação promovida pela Liga Camponesa, violentamente reprimida pelas forças golpistas de 1964. Nas mobilizações dos Xukuru do Ororubá pelas suas terras, no início dos anos 1990, com a participação de “Seu” Gercino, Pedra d’Água foi a primeira área a ser retomada de posseiros que estavam desmatando a localidade. E, por isso, o local se tornou um marco na organização e mobilização indígena nas retomadas de terras em poder dos fazendeiros e na reivindicação pela demarcação oficial do território. Com a demarcação das terras, em 2001, “Seu” Gercino viu a concretização do sonho tão esperado, que vem possibilitando a fartura, o vicejar da vida, a dignidade e uma nova etapa na história do povo Xukuru.

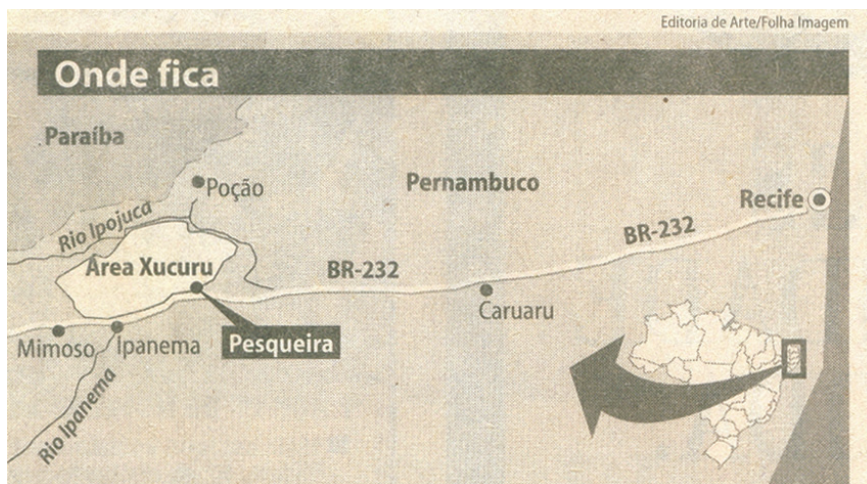
A trajetória de vida de “Seu” Gercino é a expressão da história contemporânea Xukuru! A história de um octogenário, bastante doente, mas lúcido e muito ativo, que rememorava com sabedoria e vivacidade a história do povo Xukuru por meio das histórias de seus antepassados, da sua própria história de vida. Ele partiu. Encantou-se... Foi se encontrar, como diz um dos cantos do Toré Xukuru do Ororubá, “na aldeia sagrada”, com tantos outros, mortos ou matados: “Seu” Cícero Pereira, Zé Cioba, “Seu” Herculano, Dona Du, Xicão, Xico Quelé... idosos e idosas, sábios e sábias Xukuru do Ororubá, que nos últimos cem anos marcaram a história

de seu povo, na busca por seus direitos enquanto um povo indígena. Foi essa história que buscamos pesquisar, compreender e analisar.



“Seu” Gercino.
Arquivo CIMI-NE, s/d.

LOCALIZAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA XUKURU EM PESQUEIRA/PE



Fonte: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 07/04/1996, p.11.

Pelas estradas, nos caminhos e nas veredas da Serra do Ororubá: as trilhas da pesquisa

Esta pesquisa se insere dentre aqueles estudos que vêm sendo realizados nos últimos vinte anos sobre os chamados índios misturados no Nordeste. Esses grupos, que se mobilizam desde as primeiras décadas do século XX, colocando em questão crenças e afirmações sobre o desaparecimento indígena na Região após extinção dos aldeamentos, a partir de meados do século XIX, conquistaram considerável visibilidade política em anos recentes. Constituído-se, portanto, em um tema a ser discutido na área de História, malgrado ainda preconceitos e o quase desconhecimento, expresso pelos escassos estudos sobre o assunto, nessa área do conhecimento.

A escolha e o interesse para um estudo sobre os Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira/PE, decorreu da forma evidente como, dentre os grupos que vivenciaram a chamada “emergência étnica”, esse povo ocupou e ocupa um lugar de destaque em meio às mobilizações, disputas e articulações políticas. Seja nos embates com os fazendeiros invasores do território reivindicado por esses indígenas, seja junto aos órgãos públicos, na busca pelo reconhecimento e garantia de seus direitos, ou ainda nas articulações com a sociedade civil. A partir de uma pesquisa documental e em relatos de memórias orais de indivíduos Xukuru do Ororubá, procurou-se compreender como esse povo, a partir das experiências vivenciadas, estabeleceu relações com a história e expressa as interpretações que fazem do passado em função das situações do presente.

Os conflitos entre os Xukuru e os fazendeiros se tornaram mais latentes após a extinção do Aldeamento de Cimbres, em fins do século XIX. Nos anos seguintes os Xukuru tiveram a identidade indígena sistematicamente negada, ao serem considerados e chamados de caboclos. Oficialmente não tinham o mínimo dos direitos reconhecidos, como as pensões previstas em lei para os descendentes dos ex-combatentes naquela Guerra. Essa situação e as condições em que viviam, com suas terras espoliadas, motivaram a articulação de apoios para uma mobilização

Xukuru, em meados dos anos 1950, em busca da assistência do SPI que atuava no Nordeste desde as primeiras décadas do Século XX, junto aos Fulni-ô, um grupo indígena vizinho. A conquista do reconhecimento pelo SPI, porém, não pôs fim aos conflitos por terras, uma vez que o órgão governamental não tinha uma política fundiária para os índios no Nordeste, permanecendo as disputas nos anos seguintes.

Em meados dos anos 1980 os Xukuru se mobilizaram e participaram ativamente nos debates em torno da Assembléia Nacional Constituinte e para elaboração da nova Constituição, no ano de 1988. Apoiados e custeados pelo Cimi-NE, grupos de Xukuru, juntamente com os de outros povos indígenas no Nordeste, viajaram por diversas vezes a Brasília, onde participaram de encontros de estudos, seminários, etc., e para fazer pressões sobre os deputados que discutiam a elaboração da nova Constituição.

A presença dos Xukuru na Capital Federal, em conjunto com índios vindos das demais regiões do Brasil, num momento político tão significativo, em muito impulsionou a organização e mobilização Xukuru nas reivindicações pelas terras. Após retornarem da Capital Federal, assessorados pelos missionários do Cimi-NE os Xukuru promoveram reuniões em várias localidades na Serra do Ororubá, para relatar os acontecimentos vivenciados em Brasília, bem como tratar sobre os direitos indígenas garantidos na nova Constituição. Nesse processo, destacou-se a liderança de Francisco de Assis Araújo, o “Xicão”, que, mais tarde, seria escolhido Cacique do povo Xukuru.

No final dos anos 1980 a afirmação, pelos Xukuru, do direito às terras reivindicadas, acirrou os conflitos entre os índios e os fazendeiros, na Serra do Ororubá, e nesse período os indígenas repetidamente se reportaram a acontecimentos do passado, para legitimar os direitos sobre o território reivindicado. Essas memórias remetem ao século XIX quando da participação dos índios, como voluntários da pátria, na Guerra do Paraguai, e o processo de extinção do Aldeamento de Cimbres, na Serra do Ororubá, em 1879. Ao afirmarem os direitos sobre as terras onde habitam, em constantes conflitos com os fazendeiros invasores, os Xukuru dizem que esses direitos lhes foram garantidos pelo Governo

Imperial, como recompensa pela participação dos seus antepassados na Guerra do Paraguai.

O estudo, portanto, procurou a partir das memórias orais Xukuru e registros escritos, compreender as conexões temporais entre as mobilizações indígenas pelas terras, nos anos 1980, e as ocorridas na década de 1950, quando os Xukuru conquistaram o reconhecimento oficial, com a implantação de um Posto do SPI na Serra do Ororubá. Em ambos os períodos, os Xukuru afirmaram seus direitos baseados nas memórias que seus antepassados receberam as terras como recompensa pela participação na Guerra do Paraguai, em um contexto de disputas pelas terras do oficialmente extinto Aldeamento de Cimbres/Ororubá, em fins do século XIX. Procuramos então evidenciar os nexos estabelecidos pelos índios, por meio de suas memórias orais, com o século XIX e os anos 1950/1960, e ainda em fins da década de 1980, quando ocorreu o acirramento dos conflitos nas disputas entre índios e fazendeiros pelas terras na Serra do Ororubá, após a participação dos índios nas discussões para a elaboração da Constituição de 1988, que garantiu os direitos indígenas. A partir da pesquisa dessas memórias e em fontes escritas, buscamos demonstrar como os Xukuru vivenciaram diferentes situações e elaboraram estratégias para afirmação da identidade e reivindicação dos direitos sobre as terras.

Para a elaboração do estudo foram realizadas diversas entrevistas e registrados relatos orais das memórias Xukuru. Utilizamos também, em alguns momentos, além de uma coletânea de depoimentos Xukuru publicados, as informações coletadas por outros estudiosos que pesquisaram aquele povo com diferentes abordagens. Realizamos uma pesquisa documental em diferentes fontes manuscritas e impressas dos séculos XIX e XX, somando-se a consulta em jornais publicados em Pesqueira e no Recife, entre os anos 1940-1980, disponíveis no Arquivo Público de Pernambuco e microfilmados na Fundação Joaquim Nabuco, no Recife. Além disso, buscamos fontes em outros arquivos, como os documentos produzidos por Curt Nimuendajú, disponíveis no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE) e no Museu Nacional/RJ, com informações sobre os Xukuru contidas em correspondências pessoais, fotografias e

relatórios elaborados pelo etnólogo alemão, que esteve na Serra do Ororubá no início dos anos 1930. Como também consultamos, no acervo do Museu do Índio/RJ, a documentação do SPI sobre o Posto Indígena Xucuru e os registros da Inspetoria 4ª Regional do SPI, relacionados àquele povo. Acrescentamos ainda ao texto algumas imagens, no sentido de contribuir para uma maior compreensão do assunto estudado.

A pesquisa em documentos históricos procurou situar os acontecimentos a que remetem as memórias Xukuru, todavia é sempre importante ter presente os interesses na produção desses documentos, em sua grande maioria nem sempre favorável aos indígenas. Nesse sentido, procurou-se evidenciar a importância dos relatos das memórias orais, isso porque,

(...) o uso das fontes orais permite não apenas incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizados ou pouco representados nos documentos arquivísticos, mas também facilita o estudo de atos e situações que a racionalidade de um momento histórico concreto impede que apareçam nos documentos escritos. Assim, portanto, as fontes orais possibilitam incorporar não apenas indivíduos à construção do discurso do historiador, mas nos permite conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora. (ALCAZAR I GARRIDO, 1992/1993, p. 36).

As entrevistas foram realizadas utilizando questões abertas, para favorecer ao/à entrevistado/a um relato mais livre e amplo, interrompido algumas vezes quando necessário um melhor esclarecimento dos assuntos narrados. Privilegiamos entrevistar os/as índios/as mais velhos/as, pessoas com idades entre 50 e até mais de 80 anos, que em suas narrativas rememoram lembranças de vivências em suas infâncias e juventudes, objetivando obter informações sobre a questão da terra, os conflitos com os fazendeiros, as disputas internas, as relações de trabalho, o cotidiano, as formas de lazer, as cerimônias e os ritos religiosos, as memórias sobre a Guerra do Paraguai, as mobilizações para a instalação e as relações com o Posto do SPI, e também quais os indícios que aparecem delas na documentação pesquisada.

Na elaboração do primeiro capítulo a finalidade foi apresentar e analisar como, desde os fins do século XIX, após a extinção dos aldeamentos

e até os anos 1960, as autoridades oficiais e diferentes pesquisadores, em artigos e livros publicados, sistematicamente questionaram ou negaram a existência de uma população indígena na Serra do Ororubá, onde atualmente habitam os Xukuru. Encerramos esse capítulo retomando brevemente, baseados a partir das análises de João Pacheco de Oliveira, a discussão sobre os índios Nordeste contemporâneo.

Procuramos demonstrar, no segundo capítulo, como os Xukuru recorrem às memórias sobre a Guerra do Paraguai, para afirmar a legitimidade de suas reivindicações do território disputado com os fazendeiros. A opção foi fazer uma discussão fundamentada na pesquisa documental e nas falas dos entrevistados. A pesquisa documental procurou situar o quadro histórico a que se remetiam as narrativas das memórias indígenas.

No capítulo terceiro buscamos descrever a Serra do Ororubá enquanto espaço de disputas entre índios, pequenos agricultores e fazendeiros. A partir de relatos orais que os indígenas ouviram de seus antepassados sobre a posse e o uso da terra, e de uma bibliografia em que foram citados relatos e esboçadas imagens do final do século XIX e início do século XX, sobre as condições ambientais na Serra, invadida pelos grandes criadores de gado, e nas áreas úmidas, por engenhos de cana produtores de rapadura, com o trabalho da mão-de-obra indígena. Foram utilizadas as informações sobre a produção industrial de doces e conservas, em fábricas de propriedade dos fazendeiros, instaladas em Pesqueira nos anos 1950, com plantios de frutas em partes consideráveis das terras indígenas, bem como os indicadores de pobreza, fome, mortalidade e desnutrição infantil ocorridas na Serra e nas periferias urbanas do município, à margem do progresso industrial, principalmente durante as secas periódicas na região. Foram evidenciados ainda os sítios enquanto espaços de sociabilidades por meio das festas, novenas, o trabalho em mutirão e as relações do cotidiano. Por fim, Cimbres foi tratada como espaço de identidade e de memórias, expressas nas festas religiosas e rituais anuais e, principalmente, na dança do Toré.

O quarto capítulo, “Viagens de ida e volta: a cidade, ‘o sul’ e ‘o sertão’”, baseado nas memórias orais indígenas, traz uma discussão sobre os

deslocamentos de índios Xukuru que, em virtude das terras para plantar e viver estarem invadidas pelos criadores de gado, ou pelos plantios destinados à fábrica Peixe, ou ainda por causa das secas que periodicamente atingiram a Serra do Ororubá, foram trabalhar como operários nas indústrias urbanas em Pesqueira. Ou migraram para trabalhar na lavoura canavieira na Zona da Mata Sul pernambucana e Norte de Alagoas ou nas plantações de algodão no Sertão da Paraíba. A reflexão foi realizada tendo presentes também os estudos que tratam das migrações sazonais de trabalhadores nas regiões de produção do açúcar.

Foi abordado, no quinto capítulo, o período das relações dos índios com o SPI. Esse capítulo inicia discutindo a visão corrente sobre os índios em Pesqueira, partindo das reflexões de um artigo publicado sobre a apresentação do Toré Xukuru por ocasião da recepção do novo bispo diocesano. Em seguida tratamos do sentido atribuído pelos indígenas à visita do sertanista Cícero Cavalcanti na Serra do Ororubá. Com base em registros oficiais e em memórias indígenas dos primeiros contatos dos índios com o SPI, abordamos a viagem a pé realizada por três xukurus ao Rio de Janeiro, onde foram falar com Rondon, conseguindo a instalação de um Posto do órgão indigenista na Serra. Discutimos ainda, a partir da documentação do órgão indigenista e relatos indígenas, as relações com o Posto Xukuru e os conflitos resultantes da instalação do Posto no Sítio São José e não em Brejinho, de onde partiram os índios que foram ao Rio de Janeiro.

No sexto e último capítulo, a partir de registros das memórias orais indígenas, jornais, da documentação do Dops e relatórios oficiais do período, discutiremos a mobilização e participação dos Xukuru nas Ligas Camponesas em Pesqueira, na ocupação da área da Pedra d'Água. Foram evidenciadas as memórias indígenas sobre a participação em uma polícia indígena, na organização camponesa e na ocupação da citada área, em um quadro social de exploração, conflitos, violências e expulsões de antigos moradores pelo avanço agroindustrial na Serra do Ororubá.

Para a elaboração das considerações finais, partimos das constatações em um texto publicado pelo Governo do Estado de Pernambuco, em 1981, no qual os Xukuru são descritos como remanescentes de caboclos “totalmente aculturados”, confrontando as afirmações do texto oficial

com a abordagem histórica das situações evidenciadas em nosso estudo. Evidenciamos principalmente a mobilização Xukuru que apoiados pelo CIMINE, após participarem do processo da Assembléia Nacional Constituinte, em fins da década de 1980, passaram a reivindicar os direitos às suas terras, garantidos na Constituição aprovada em 1988. Liderados pelo Cacique “Xicão” posteriormente os Xukuru iniciaram as retomadas das terras sob o domínio dos fazendeiros, justificando seus direitos baseados nas memórias, pois as terras foram recompensas pela participação de seus antepassados como voluntários na Guerra do Paraguai. As memórias Xukuru se situam na dinâmica das experiências históricas, a partir do vivido, o concebido e o expressado.

As análises em nossa pesquisa foram alicerçadas pelas reflexões de estudos sobre as memórias e as suas relações com a História, em autores clássicos como Maurice Halbwachs, como também nas idéias recentes de Michael Pollak e Verena Alberti, sobre o assunto. Permeia a abordagem ainda uma visão em uma abertura para o diálogo multidisciplinar com as recentes discussões antropológicas sobre os índios no Nordeste, que favorecem o estudo proposto.

A bibliografia utilizada em função da documentação primária e das obras datadas analisadas, bem como das abordagens que adotamos, se baseia na produção mais recente a respeito dos temas presentes no estudo e sobre os povos indígenas. Nesse sentido, além das produções atuais e os vários artigos publicados em periódicos que de alguma forma trataram de assuntos relacionados à nossa pesquisa, recorremos também a dissertações e teses acadêmicas. No caso específico sobre os Xukuru, foram de grande valia o estudo de Vânia Fialho (SOUZA, 1989) e o de Kelly Oliveira (OLIVEIRA, 2006).

No primeiro estudo originalmente uma pesquisa para o Mestrado em Antropologia, foi baseado na observação participante e em entrevistas, além de fontes documentais dos séculos XIX e XX. A partir do conceito de “campo intersocietário” elaborado por João Pacheco de Oliveira e na idéia de “drama social” proposta por Victor Turner, foi analisada a afirmação de uma etnicidade Xukuru em meio às situações de conflitos (os dramas) geradas no processo de identificação entre 1988 e 1991 para a

propostas dos objetos daqueles dois citados estudos. Em nossa pesquisa retomamos e procuramos então discutir a partir de uma abordagem histórica esses temas.

Capítulo I

OS “CABOCLOS” DA SERRA DO ORORUBÁ

*“Cadê os meus cabôcos,
Eu mandei chamar,
Cabôcos véios, do Orubá”.*

Canto do Toré dos Xukuru do Ororubá

“Chamavam a gente dos cabôcos. Os cabôcos da Serra”.

José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, 82 anos,
Bairro Portal, Pesqueira

*“Chamavam os cabôcos da Serra do Ororubá. Não era
Xukuru, era Ororubá”.*

(Cassiano Dias de Souza, 75 anos, Aldeia Cana Brava).

*“Aqui chamava os cabôcos. Nesse tempo, chamava os cabô-
co, mas não tinha valor não. Era tudo uma coisa sem valor”.*

Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, 73 anos,
Aldeia Cana Brava

*“Eles chamavam os cabôcos. Os cabôcos de Cana Brava. Os
cabôcos... era assim. Até maltratava às vezes. Dizia que os
cabôcos daqui tudo era ladrão. (risos) Os fazendeiros tinha
esse dizer. Que os cabôcos tudo era ladrão! (risos). Eu disse,
‘Não. Menos eu! Nunca roubei nada de ninguém!’”.*

Brivaldo Pereira de Araújo, “Zé Grande”, 82 anos,
Aldeia Cana Brava

A construção do caboclo: a fala oficial, intelectuais e olhares literários

A partir da segunda metade do século XIX intensificou-se a defesa oficial do desaparecimento dos índios em Pernambuco e da extinção dos aldeamentos. Quem eram os índios? Como eram vistos pelas autoridades provinciais e quais as bases da política indigenista oficial naquele período.

As afirmações do Diretor Geral dos Índios sobre os habitantes dos antigos aldeamentos nos apontam respostas:

Em geral os índios são inclinados a embriaguês; ao furto e a devassidão; a preguiça os domina; a pesca e a cassa são a sua habitual ocupação; tem gênio bellicoso, e são valentes, o que prova que ainda se ressentem de sua selvageria. Eles são susceptíveis de educação e ensino. Perdem-se bons músicos, etc., etc.⁹

Essas imagens serão repetidas em vários discursos oficiais, reproduzidas em escritos literários e estudos acadêmicos posteriores. A extinção dos aldeamentos estava baseada na idéia de assimilação dos índios, como enfatizava a mesma autoridade: “Hoje talvez fosse mais conveniente *confundir esse resto de índios com a massa da população*; e o governo dispor de suas terras como melhor lhe parecesse; porque isto de Aldêas é uma chimera”.¹⁰ (Grifo nosso). Com essa idéia de que as aldeias eram uma “chimera”, uma fantasia, e que por isso não havia mais razão para existirem. Possesores, senhores de engenho e latifundiários, sobretudo após a Lei de Terras de 1850, como se constata na documentação pesquisada, ampliaram suas invasões nas terras dos antigos aldeamentos em Pernambuco.

O discurso oficial nesse período justificava a medição, demarcação e loteamento das terras indígenas, como forma de solucionar conflitos entre os índios e os invasores, o que legitimou arrendatários tradicionais que paulatinamente tinham se apossado das terras dos aldeamentos. Encontramos sistematicamente, nas falas oficiais, a afirmação de que os índios estavam “confundidos com a massa da população”. Somava-se à negação da identidade dos índios, muitos pedidos de invasores dos territórios indígenas e autoridades, para declaração legal da extinção dos aldeamentos, em razão do suposto desaparecimento dos grupos indígenas (PORTO ALEGRE, 1992/1993; SILVA, 1995; 1996).

⁹ Ofício de Francisco Caboim (Barão de Buíque), Diretor Geral interino dos Índios da Província de Pernambuco, em 15/11/1870, ao Presidente da Província de PE. APE, Cód. DII-19, fl.175.

¹⁰ Idem, nota anterior.

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de *caboclos*, condição muitas vezes assumida por eles para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção, como também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que exaltam de forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste.

Escritores e vários estudiosos, como Gilberto Freyre, Estevão Pinto, Câmara Cascudo, dentre outros, reafirmaram o *desaparecimento* dos indígenas no processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão no conjunto da população regional. Discutiremos, a seguir, alguns desses textos que, a partir dessa perspectiva, se referiram aos Xukuru, na ordem cronológica em que eles foram publicados, desde as primeiras décadas do século XX até os anos 1960, período contemporâneo ao recortado para o início do nosso estudo.

A imagem do *caboclo* aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” das regiões Agreste e Sertão pernambucano. Como personagens “típicos” e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações de sem-terras, vagando em busca de trabalho para sobrevivência, a exemplo *João Mundu*, no conto “*O caboclo*”, publicado por Estevão Pinto no livro *Pernambuco no século XIX*. Esse livro, de 1922, é uma coletânea de crítica de costumes e descrições de tipos populares. No referido conto, o autor respondeu a sua própria pergunta: “Quem era João Mundu? O caboclo pernambucano, o cruzado de elementos dispares e formadores, a soldagem que se diluía na fluidez dos termos – cariboca, mamaluco, ‘tapanhuma’, carijó...”. (PINTO, 1922, p.105).

No texto, lemos ainda:

Seus avós, cariris ou *sucurus*, ocupavam-se em fazer os arcos e tacapes, fabricavam partazanas da branca ‘ubiritanga’ e cortavam, donde lhes parecia melhor, da sapucaia ou do genipapeiro, os eixos de moer e o remos de canoa...João

Mundu, não! Custava-lhe muito menos enfiar as continhas de côco, enfeixar as vassouras de piaçaba e perfurar os canudos de cachimbo (PINTO, 1922, p.106). (Grifamos).

Segundo esse trecho, não se sabia ao certo de onde viera o *caboclo* João Mundu. Apenas que chegara maltrapilho e cheio de piolhos. Fizera um casebre de barro, coberto com palhas de carnaúba, adaptado às suas necessidades e hábitos no mínimo exóticos: “Como cabide, um prego; como leito, uma rêde. A mobília? A esteira. A baixella? A caneca.” No local da nova moradia a terra era exuberante e ao redor da casa existiam muitas frutas silvestres; todavia, diz o autor: “o caboclo morria de fome e terminava na miséria”. (PINTO, 1922, p.106). Esse era o seu destino.

Quem era João Mundu? Para Estevão Pinto, era a imagem do caboclo, do habitante do interior: “João Mundu era o sertanejo pernambucano da primeira metade do século XIX”. Mas também de indiscutíveis origens indígenas, “Filho dos tapuios de frechas farpadas, dos ‘papuricós’ de Ararobá ou dos ‘carijós’ de Rodelas, trazia nas veias as superstições ferrenhas de seus antepassados”. O autor metaforicamente se referiu aos Paratió, habitantes, juntamente com os Xukuru, na Serra do Ororubá (Cimbres), e aos Fulni-ô (Carnijós)¹¹, todavia relacionando esses últimos ao Sertão de Rodelas, região com reconhecida presença de populações indígenas. Mais adiante em seu texto, reafirmava o autor a idéia do processo de miscigenação racial: “João Mundu descendia dos bugres. Ponto de junção de dois elementos formadores, um *authocthene* e outro *alienígena*”. (PINTO, 1922, p.107).

Observemos em seguida a figura de João Mundu pintada a bico de pena, representando a imagem de um caboclo sertanejo descrita por Estevão Pinto.

¹¹ Citando o geólogo norte-americano John C. Branner que estivera entre os índios em Águas Belas no último quartel do século XIX, Estevão Pinto escreveu: “segundo Branner, a tribo nativa de Águas Belas, denominada pelos alienígenas de Carnijó, chamava-se a si própria de Fulniô, usando ainda uma espécie de designativo para distinguir-se dos demais grupos de silvícolas do Brasil” (PINTO, 1956, P.61).

“João Mundu”, o caboclo pernambucano do século XIX.

“O cruzado de elementos dispaes”.

Desenho que ilustra a crônica “O caboclo” (In: PINTO, 1922, p.106)



Para Pinto (1922), da coragem e virtudes do caboclo João Mundu e dos seus antepassados restara o culto ao nativismo e da literatura indianista, de um índio idealizado do passado. Todavia, no presente:

Tal herança de tangas fez João Mundu viver constantemente espoliado. Se era “lavrador” dividia a cana com o senhor de engenho e descurava do terreno, porque sem segurança de um contacto, podia ser expulso a qualquer hora. A mesma coisa se “morador”. (PINTO, 1922, p.109).

O autor finda seu texto explicando a razão de Euclides da Cunha ter enfatizado ser o sertanejo um forte, dizendo Pinto com isso que o lugar ocupado por João Mundu, a imagem do caboclo, era também idealizada. Trata-se de uma visão em que historicamente os expropriados eram justificados e justificáveis nas suas condições, em um cenário no qual eles eram meros espectadores, e por esse motivo condenados ao desaparecimento no suposto curso linear da formação da sociedade e da história do país.

Outro escritor que se referiu aos caboclos foi Luis Cristovão dos Santos. No livro *Caminhos do Pajeú*, de 1954, no conto “Vingança de

caboclo”, lemos: “Entrou em silêncio, colocou a enxada ao canto da saleta humilde e pendurou o *aió de caroá* no gancho de madeira fincado na parede”. E em outros trechos: “*Cabocla* olhava tudo aquilo, também em silêncio, o coração sangrando”. “Por isso *cabocla* ficou quieta”. “Então *cabocla* rememorou tudo”. (SANTOS, 1954, p.87-89). (Grifamos). O citado “*aió de caroá*” é uma bolsa típica ainda hoje fabricada e usada pelos Kapinawá, habitantes em Buíque, cidade próxima a Pesqueira. Na descrição de um drama sobre amor, traição e despedida, a personagem não foi nomeada, apenas chamada de “cabocla”.

Para Luis Cristovão dos Santos o Agreste e Sertão eram povoados de caboclos, como expressa a legenda da fotografia abaixo que consta em um dos seus livros.



Cabocla do Pajeú, apanhando água na cacimba. Será mãe de vaqueiros e de “cabras” valentes.

Fotografia impressa no livro *Caminhos do Pajeú* (SANTOS, 1954, p.94).

Em outro livro publicado em 1970, intitulado *Caminhos do Sertão: crônicas*, contendo fotografias em preto e branco de homens e mulheres sertanejos, encontramos descrições das lembranças das caçadas do pai de Luís Cristovão em Pesqueira:

E continuou caçando, já agora por tudo que fosse sítio dos *caboclos xucurus*, que plantavam roças nas quebradas da Serra do Ororubá e bebiam aguardente, depois das novenas de maio e da Senhora Sant'Águeda, resadas na capelinha de "Pai Simplício". (SANTOS, 1970, p.47) (Grifamos).

A citada "capelinha" é a dedicada a São José e está localizada na atual Aldeia São José, habitada pela antiga Família Simplício, da qual era membro Petronilho Simplício, o primeiro funcionário do Posto do Serviço de Proteção aos Índios/SPI entre os Xukuru.

Na crônica "O sabiá da Serra", ainda no mesmo livro, o autor recordou lugares onde estavam os caboclos,

Defronte, se levantava a majestade verde da Ororubá, cuja lombada era cortada pelo sinuoso caminho, antiga vereda dos *xucurus*, que levava a gente para o açude da 'Pedra d'Água', para a engenhoca de Seu 'Mingo', também para as laranjeiras dos 'Afetos' de Seu Veríssimo, ou para o sítio 'São José' do *caboclo Arcelino*, e, cujo riacho havia um poço azulado onde eu mergulhava, pulando dos galhos de uma ingazeira. (SANTOS, 1970, p.67). (Grifamos).

Na mesma crônica, lemos ainda:

Furando para mais longe desembocava na vila de Cimbres, ... Padre Rafael, festejava a Senhora Sant'Ana, ao som do bombo da zabumba, batendo o dia todo, enquanto *os caboclos* bebiam cachaça, 'mode esquentá a cruviana' e a sanfona gemia...(SANTOS, 1970, p.68). (Grifamos).

Na pesquisa documental e nas entrevistas realizadas para elaboração de nossa pesquisa, essas localidades citadas nas crônicas de Luis Cristovão aparecem como antigos lugares de moradias e espaços de presença de famílias Xukuru.

Lendo os trechos aqui transcritos, cabe perguntar: quem eram esses autores aqui citados? Quais os destinatários de suas obras? Qual o alcance delas sobre o público leitor? Quais influências que as imagens, metáforas, descrições por eles usadas trariam sobre o conhecimento a respeito dos índios?

O então escritor Estevão Pinto, no texto “O caboclo” publicado no começo da década de 1930 e anteriormente analisado, reafirmou a idéia do caboclo como resultado do amálgama das raças, que gerou um tipo curioso, situado entre um passado primitivo longínquo dos seus ancestrais e a situação dos novos tempos: o caboclo. O significado intelectual e a relevância da produção desse autor serão analisados nos tópicos seguintes.

Os livros de Luís Cristovão dos Santos tiveram uma boa acolhida da crítica, do público leitor e o escritor recebeu vários prêmios literários. Uma breve análise de sua biografia revela suas vinculações com as elites sociais do interior de Pernambuco. Em 1953, ele publicou *Carlos Frederico Xavier de Brito: o “bandeirante” da goiaba* Trata-se de um livreto de 29 páginas, contendo a biografia laudatória e bajulatória, como bem expressa o subtítulo, do fundador da fábrica de doces Peixe. O texto foi escrito por ocasião do centenário de nascimento do Coronel da Guarda Nacional, considerado o grande industrial pioneiro de Pesqueira, patriarca da Família Brito tradicional invasora das terras do Aldeamento de Cimbres, como discutiremos nos próximos capítulos.

O livro *Caminhos do Pajeú* (SANTOS, 1954) foi prefaciado pelo reconhecidíssimo escritor José Lins do Rego. Tal prefácio, além de ter sido publicado em jornais de grande circulação no Recife, foi também reproduzido no jornal *A voz de Pesqueira*. Luís Cristovão era natural de Pesqueira, onde seu pai foi farmacêutico. O autor viveu parte de sua infância no Sertão pernambucano, na cidade de Custódia, retornando posteriormente ao lugar aonde nascera. Estudou Direito no Recife. Como advogado e promotor público nas décadas de 1950/60, conheceu e atuou em fazendas, vilas, povoados e cidades do Agreste e Sertão pernambucano. Seus livros de crônicas evocam suas lembranças, com narrativas sobre diversos personagens todos ambientados nas regiões onde atuou: coronéis, políticos, fazendeiros, padres, cangaceiros, cegos, cantadores, dentre outros. E também aparece a figura do caboclo, visto ora como base da formação social e cultural, ora como pária de uma sociedade sertaneja caminhando com passos largos para a civilização.

“Remanescentes”, “caboclos mesclados” e “restos dos índios Sukurú de Cimbres”

Para o verbete “caboclo” contido no *Vocabulário de Pernambucano*, Pereira da Costa fez uma pesquisa do uso da palavra desde os primeiros tempos da colonização do Brasil e seu emprego por administradores, missionários e viajantes, pelos séculos seguintes, concluindo que,

O vocábulo, porém, que out'ora tinha uma expressão depreciativa, injuriosa mesmo ao infeliz aborígene como vimos, constitue hoje, e vinda naturalmente já de longe, uma dicção familiar de affecto, intima, carinhosa mesmo: *Meu caboclo; caboclo velho; que bonita cabocla!* Phrase e ditados populares: *Somos caboclos na mesma aldeia; Espingarda em mão de caboclo; Caboclo não quer mingáo; mingáo no caboclo; Caboclo gato põe ovo?* (PEREIRA DA COSTA, 1976, p.145). (Grifos do autor).

Na definição do vocábulo “Toré”, ainda na mesma obra, o autor depois de afirmar ser um tipo de flauta feita de taquara usada pelos índios, escreveu: “antiga *dança* dos incolas, e tradicionalmente *ainda em voga*, nomeadamente, *entre os semi-selvagens de Cimbres*” (Idem, p.754). (Grifamos).

O conhecido e aclamado como folclorista, jornalista, escritor e historiador autodidata Francisco Augusto Pereira da Costa, chamado apenas Pereira da Costa, foi um pesquisador incansável e publicou uma vasta obra, resultado de uma paciente e longa pesquisa sobre a história de Pernambuco. De origem muito humilde, Pereira da Costa só conseguiu concluir o Curso de Direito aos 40 anos. (ANDRADE, 2002). Foi funcionário público e deputado estadual. Suas pesquisas favoreceram o seu reconhecimento público como um “homem de ciência” (SCHWARCZ, 1993), tornando-o sócio do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP).

Em 1916, Pereira da Costa começou a divulgar, na *Revista do IAHGP*, os seus *Apontamentos para um vocabulário pernambucano*. A

publicação foi interrompida, por falta de recursos, na letra B. Após a sua morte, em 1923, seus familiares doaram os originais completos do que veio a ser publicado, na íntegra, pelo IAHGP, em 1937, como *Vocabulário Pernambucano*. O livro é uma espécie de coletânea minuciosa de verbetes e expressões corriqueiramente faladas e escritas no Estado de Pernambuco e regiões circunvizinhas.

Se confrontarmos o que escreveu Pereira da Costa sobre o verbete “caboclo” e aquilo que encontramos em documentos oficiais do último quartel do século XIX e também na produção literária contemporânea ao autor, constatamos que o pesquisador pernambucano estava possivelmente equivocado quando afirmou ser “caboclo” uma expressão “familiar de affecto, íntima, carinhosa”. A própria expressão citada por Pereira da Costa: “Caboclo gato põe ovo?”, denota a visão com a atribuição, no mínimo, de imbecilidade ao chamado “caboclo”.

A referência que o Toré era uma expressão dos “semi-selvagens de Cimbres” revela que Pereira da Costa comungava com a idéia cultivada no IAHGP, pois: “Quando se tratou de tematizar a questão racial, o Instituto mostrou, na saída via branqueamento, a mesma atitude que caracterizava até então a sua atuação” (SCHWARCZ, 1993, p.125). Na definição do autor sobre o Toré temos a defesa da superioridade da raça branca, sendo os índios moradores de Cimbres vistos como bárbaros, o que os aproximava da outra visão do desaparecimento indígena, na figura irracional e primitiva do caboclo. Outros autores contemporâneos e confrades de Pereira da Costa no IAHGP comungavam dessas idéias.

No artigo “A religião dos índios e dos negros de Pernambuco”, publicado em 1922 na *Revista do IAHGP*, Pedro Roeser, depois de discorrer sobre “as práticas supersticiosas” dos Carijós de Águas Belas, que dançavam o Toré e guardavam silêncio total sobre o ritual sagrado do Ouricuri, reproduziu um relato do Vigário da Freguesia de Cimbres, Pe. Raphael de Meira Lima, sobre “os *caboclos* de Cimbres”:

Esses *índios* conservam a tradição de uma dança religiosa, chamada o Toré, a qual elles executam todos os annos, na villa, nas vésperas de S. João e de São Pedro. Apresentam-se vestidos com um efeite de palhas e ramos, trazendo a mais

uma grande canna de assucar nos ombros. Assim passam uma noite com uma dansa monótona, repetindo a mesma cantiga, acompanhada ao som de 2 ou 3 pifanos.

Para o Padre Raphael, as manifestações indígenas não passavam de “divertimentos” que eles tinham como uma cerimônia religiosa de devotos:

Elles não há dúvida, dão ou pretendem dar taes divertimentos como uma cerimônia religiosa, tanto mais que há quem faça promessa para dansar o Toré em honra de N. Snra. Das Montanhas, a quem tem elles muita devoção. Dizem elles, que esta imagem appareceu no tempo da cathechese dos religiosos de S. Felipe Nery, que lá tinha um convento. (ROESER, 1922, p. 200-201).

Ao trecho transcrito do Vigário de Cimbres, Pedro Roeser nada acrescentou ou fez qualquer comentário. Para Roeser, a descrição dos “caboclos de Cimbres”, chamados pelo Padre Raphael de “esses índios”, o que podemos interpretar como pejorativo, falava por si só, como uma última palavra no seu texto. Roeser concluiu o artigo enfatizando a ignorância causadora de feitiçarias e bruxarias, que poderia “fazer duvidar da inteligência normal do índio ou do africano” e se não fosse o caso de existirem também (e ainda) “as mesmas crenças e credices absurdas dos indígenas” no seio do homem moderno, em sua mais adiantada civilização.

O Abade do Mosteiro Beneditino de Olinda, Pedro Roeser, publicou seu longo artigo repleto de citações, em 1922. E o fez com a sua pretensa autoridade de também ser um “homem de ciência”, já que era sócio do IAGHP. Possivelmente ele era visto como representante do universo intelectual católico romano, em um ambiente que reunia a elite pensante de Pernambuco que, no início da década de 1920 era tributária de idéias do ainda tão próximo século XIX. No seu texto, quando tratou sobre os índios, o religioso estava em consonância com a discussão do IAGHP, ou seja, a opção por uma visão civilizatória na qual os índios desapareceriam, transformados em caboclos como expressavam outros textos publicados por sócios daquele Instituto.

A *Revista do IAGHP* publicada no ano de 1935 trouxe um artigo de Mário Melo, intitulado “Etnografia pernambucana: os xukurus de Ararobá”. O autor iniciou o texto comentando da satisfação de ter sido procurado por Curt Nimuendajú, de quem recebera, de Carlos Estevão, então Diretor do Museu Goeldi em Belém/PA, informações de tratar-se de um grande etnólogo. Melo comentou ainda que o etnólogo Alfred Métraux, Diretor do Museu de Tucumán, na Argentina, de passagem pelo Recife falara do alemão Nimuendaju como um nome mundialmente “conhecido e acatado nos meios científicos pelos seus trabalhos”.

Voltando da Suécia, de passagem pelo Recife, Nimuendajú procurou Mário Melo e, segundo este, o alemão estava “desejoso de estudar os *remanescentes indígenas de Pernambuco*. Depois da conversa, o etnólogo resolveu começar suas investigações por Cimbres, onde existiu um aldeamento” (MELO, 1935, p.43). (Grifamos). Dizia ainda Melo que, logo após ter regressado de “Ararobá”, Nimuendajú o procurara, “para transmitir-me suas impressões dos xukurus”, pois ele “estivera em contacto com os *descendentes dos xukurus*” (MELO, 1935, p.44). (Grifamos). Foi, portanto, com base nas informações de Curt Nimuendajú que Mário Melo redigiu o seu artigo aqui citado.

Escreveu Melo: “Existem ainda cerca de 50 indivíduos, já *cruzados alguns*, porém que conservam estigmas dos ameríndios, como tais facilmente reconhecíveis, apesar de ausência completa de semelhança com o mongol”. (MELO, 1935, p.45). (Grifamos). O autor pernambucano fez mais uma comparação com os Carnijós de Águas Belas, acentuando que, contrariamente àqueles, os de Cimbres “vivem desagrupados” e “já não conservavam tradições, nem religião”. “Quase que perderam a língua”, mas guardavam ainda algumas palavras, faladas com o português “em forma de gíria”. (MELO, 1935, p.45).

Sobre a religião, Mário Melo escreveu que se tratava de “uma espécie de idolatria, por infiltrações do catolicismo”. E ainda: “Sabem, perfeitamente, que descendem da tribo xukurú, que *ocupou* aquela região, tem orgulho da sua procedência e se julgam superiores aos outros habitantes, guardando rancôr dos brancos por lhes haverem tomado as terras”. (Id., ib.). Melo, depois de citar informações históricas da formação

“Aldeia do Ararobá”, afirmou que as investigações de Nimuendajú eram de primeira importância, em razão da “identificação dos *remanescentes indígenas*”, criando um neologismo para expressar sua visão sobre a situação: ocorria uma “defamiliarização”. (Grifamos).

Após registrar a produção de esteiras e de “grosseira” cerâmica, Melo afirmou a não filiação dos “xucurus” com outra família indígena. Mário Melo teceu considerações sobre o processo de fabricação dos utensílios de cerâmica, concluindo: “não andaram em contacto com outras tribus mais adiantadas”. O autor pernambucano terminou seu artigo reiterando a necessidade de meios públicos que favorecessem “estudar e identificar os *remanescentes indígenas*”, encontrados em “pequenos grupos” na Serra Negra, na Serra de Tacaratu, em Rodelas, no Sertão, pois se tratava de um “material precioso que vai *desaparecendo sem deixar vestígios*”. (1935, p.45) (Grifamos).

O conhecido Secretário Perpétuo do IAGHP, editor da sua Revista e assim também um “homem de ciência”, Mário Melo, além de professor, foi um jornalista muito atuante na imprensa. Bacharel em Direito, deputado estadual, notabilizou-se ainda como filólogo, escritor, folclorista, pesquisador da história e geografia de Pernambuco. Escreveu dezenas de artigos sobre diversos temas e publicou livros em sua maioria exaltando o heroísmo pernambucano nas revoltas liberais de 1817 e 1824. Além do citado artigo sobre os Xukuru, publicou outros a respeito dos Fulni-ô, em jornais do Recife e na *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. Já em 1928, no Congresso Brasileiro de Geografia, realizado no Espírito Santo, ele sensibilizara os presentes para a defesa dos Carnijós, por se tratarem de “uma relíquia histórica”.¹²

Quando afirmou, ao longo do texto e nas conclusões de seu artigo sobre os “xucurus”, a necessidade de estudar “os *remanescentes indígenas*” que, nas citadas localidades do Agreste e Sertão pernambucano estavam “*desaparecendo sem deixar vestígios*”, Mário Melo fez comparações entre o primitivo/degenerado, o bárbaro/moderno. O autor expressou, nesse e em seus demais artigos publicados, uma perspectiva que via os índios

¹² **Diário de Pernambuco**, Recife, 20/06/1928, p.1.

como vítimas do progresso inerente à civilização. Uma civilização da qual ele próprio se julgava um representante, um observador enquanto estudioso e que naturalmente era construída sobre as ruínas de grupos inadaptáveis. Os “remanescentes” de índios eram os caboclos em degeneração. Essa imagem foi defendida por outros pesquisadores fora da órbita intelectual do Recife.

Em Pesqueira, José de Almeida Maciel, que ainda hoje é considerado o maior historiador local, desde os fins da década de 1910 publicou regularmente um considerável número de crônicas em jornais daquela cidade. No final dos anos 1940 começou a escrever sobre a história do município, na qual tratou dos Xukuru. Para esses artigos realizou pesquisas em documentos cartoriais, tais como inventários, testamentos e escrituras de imóveis. Além de fontes orais, ele pesquisou também a documentação da Câmara de Cimbres e Pesqueira, organizada e publicada no “*Livro da criação da Vila de Cimbres, 1762-1867*”. Todos os seus textos, após seu falecimento, foram reunidos e publicados ao longo da década de 1980 pelo CEHM, no Recife.

O então vereador em Pesqueira José de Almeida Maciel apresentou em, 1948, à Câmara Municipal, um projeto para restauração do prédio do Senado da Câmara, localizado na antiga Vila de Cimbres, que se encontrava em estado de abandono e provável ruína. Na justificativa do seu projeto, publicada em um jornal local lemos: “Os Xukurus *habitavam* a extensa serra do Ororubá (ou Urubá), os Paratiós espalhavam-se pelos contrafortes da mesma, isto é, pelas serras do Gavião, Jardim, Guerra, Barra da Onça, etc.”.¹³ (Grifamos). Naquele mesmo ano, comentando como apareciam nas atas da Câmara de Cimbres as disputas político-administrativas distritais, Maciel escreveu:

Subsistem as tradicionais festas da padroeira Na. Sa. das Montanhas e de São Miguel a que comparecem *caboclos na indumentária indígena*, realizadas em Junho e Setembro de cada ano, com grande afluência de fiéis de várias localidades, principalmente de Pesqueira.¹⁴ (Grifamos).

¹³ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 04/07/1948, p.3.

¹⁴ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 07/09/1948, p.2.

Ainda em 1948, Maciel foi o responsável por responder ao questionário enviado pelo IBGE aos municípios brasileiros, em que algumas das questões eram relacionadas às populações indígenas. José Maciel publicou suas respostas e comentários em uma série de artigos no jornal “*A voz de Pesqueira*”. Respondendo a questão sobre a existência de tribos indígenas no município, afirmou o pesquisador: “*Não mais existem tribos indígenas no município. Há remanescentes, em grande número que habitam a serra do Ororubá, chamados ‘caboclos da serra’ e que falam o idioma português, mesclados ligeiramente de termos da língua nativa*”. (Grifamos). Em resposta a uma outra questão, escreveu que: “*Não consta ter havido deslocamentos de tribos neste município: o que se vem operando como correr dos tempos, é o cruzamento e conseqüentemente a assimilação.*”¹⁵ (Grifamos).

Em relação às festividades cívicas e religiosas ocorridas no âmbito municipal, escreveu Maciel: “*Em Cimbres os caboclos remanescentes dos Xucurus, em indumentária semelhante a primitiva, dançam o ‘toré’ nas tradicionais festas da padroeira e de S. Miguel*”.¹⁶ (Grifamos). E sobre as crenças religiosas: “*Nenhuma crença antiga de origem indígena ou africana, existe no município a não ser a secular devoção dos caboclos, remanescentes dos Xucurus a N. S. das Montanhas de Cimbres*”.¹⁷ (Grifamos).

O então renomado pesquisador municipal não reconhecia a existência de índios na Serra do Ororubá, tampouco em Cimbres, antigo centro da implantação administrativa colonial na região do Agreste, onde fora fundada a Missão do Ararobá entre os índios Paratíó e Xukuru, em meados do século XVII. Para ele, os índios estavam vinculados a um passado distante, heróico, como o da Guerra do Paraguai. O que existia em Pesqueira eram os descendentes, remanescentes dos Xukuru.

A pedido do Bispo de Pesqueira, em 1951, o então exaltado pesquisador José de Almeida Maciel realizou, em um clube social daquela cidade, a rememorada e longa palestra “Vila de Cimbres”, na qual esteve

¹⁵ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 21/11/1948, p.2.

¹⁶ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 28/11/1948, p.4.

¹⁷ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 05/12/1948, p.1.

presente a elite social e intelectual do município. O texto da citada palestra foi também publicado em vários números do jornal *A voz de Pesqueira*. Em um dos trechos dos artigos publicados, o autor afirmou sua discordância com aqueles que enfatizavam a incapacidade indígena e escreveu que, além de trabalharem na agricultura, os índios tinham participado com bravura na Guerra do Paraguai, sendo eles “valentes como se pode ser, servindo de exemplo o pouco número dos que voltaram do Paraguai, tendo ido voluntariamente cento e tantos, e morrendo destes a maior parte no ferro inimigo, em defesa da pátria”.¹⁸ Maciel prosseguiu exaltando a participação dos “nossos xucurus”, destacando também o heroísmo dos “nossos índios” como soldados combatentes naquele conflito.

O autor evidenciou a importância dos índios em tempos pretéritos, no passado em que bravamente estiveram, espontaneamente, guerreando a serviço da pátria, ou seja, em uma causa que seria supostamente comum de todos os brasileiros. Essa postura fica clara quando, no mesmo texto, o pesquisador escreveu sobre a presença indígena na Festa de São Miguel em Cimbres. Segundo ele, o evento ocorria

Anualmente com afluência vultosa de fiéis de toda a região, aquela quase trissecular, acompanhadas de formações de *índios (hoje, dos seus descendentes, os caboclos) com instrumentárias características, conjunto de pifanos e zabumbas, e de banda musical própria ou de Pesqueira*.¹⁹ (Grifamos).

Para o pesquisador, os participantes da festa no período de sua palestra não eram mais os índios do passado e, sim, os agora caboclos.

Quando escreveu, em 1950, exaltando a longevidade da Guarda Nacional, José de Almeida Maciel lembrou a importância da instituição na Guerra do Paraguai, ressaltando o “valeroso” Batalhão “30 de Voluntários”. Nesse artigo, Maciel mencionou não mais os índios como soldados, afirmando que o citado Batalhão fora “composto de *caboclos*

¹⁸ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 22/07/1951, p.4

¹⁹ *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 19/08/1951, p.3.

*da nossa serra de Ororubá e da aldeia de Comunati, de Águas Belas*²⁰ (Grifamos).

Pesquisador notável e reconhecido como historiador do município, nascido em Pesqueira, em 1884, José de Almeida Maciel foi um tradicional comerciante, professor municipal e Major da Guarda Nacional. Como político, foi vereador, Vice-Prefeito e Prefeito de Pesqueira e Presidente do Conselho Municipal. Foi cassado em 1930 e reeleito vereador em 1947. Era integralista, um conservador católico romano praticante e devoto. Em reconhecimento por suas pesquisas, foi eleito Sócio Correspondente do IAHP, a partir de 1951. Cronista que publicou muitos artigos em jornais locais e da Capital, era um autodidata que se dedicou incansavelmente à pesquisa sobre a história de Cimbres e Pesqueira, méritos exaltados em comentário necrológico de Mário Melo.²¹

O pesquisador pesqueirense foi aclamado pela sua vasta produção, conhecimentos históricos e geográficos do município e da região em seu entorno. Por essa razão, ele detinha um considerável capital simbólico, uma vez que “o campo de produção erudita” deve ser compreendido “enquanto sistema que produz bens culturais” (BOURDIEU, 1992, p. 105). Sua autoridade de “historiador” foi reconhecida pelas elites intelectuais e sociais locais, como comprovou sua palestra sobre Cimbres a convite do Bispo de Pesqueira, também uma autoridade municipal. Assim, ele participava do “sistema das relações constitutivas do campo de produção, de reprodução e de circulação de bens simbólicos”. (BOURDIEU, 1992, p. 105).

Seu reconhecimento como um especialista na história municipal resultava dos seus conhecimentos e favoreceu as suas relações com as autoridades e instituições como a Igreja Católica Romana local e o IAHP. Isso por que:

Todas as relações que os agentes de produção, de reprodução e de difusão, podem estabelecer entre eles ou com instituições específicas (bem como a relação que mantém

²⁰ **A voz de Pesqueira.** Pesqueira, em 04/06/1950, p.4

²¹ Grande perda para Pesqueira. **Jornal do Commercio**, Recife, 18/05/1957, Crônica da Cidade, p.6

com a sua própria obra), são medidas pela estrutura do sistema das relações entre as instâncias com pretensões a exercer uma autoridade cultural (ainda que em nome de princípios de legitimação diferentes). (BOURDIEU, 1992, p. 118).

Ele ocupou um lugar primordial em Pesqueira. Podemos constatar isso pelas homenagens que recebeu por ocasião do seu aniversário, em 1952, quando foi saudado como “O ilustre historiador e jornalista pesqueirense que se tem destacado como um dos estudiosos da vida deste município e deste Estado”, e ainda como um “elemento dos mais relacionados nos meios políticos e sociais”.²² E, além disso, foi e é visto enquanto um produtor de informações sobre os Xukuru, pois:

A forma das relações que as diferentes categorias de produtores de bens simbólicos mantêm com os demais produtores, com as diferentes significações disponíveis em um dado estado do campo cultural e, ademais, com a sua própria obra, depende diretamente da posição que ocupam no interior do sistema de produção e circulação de bens simbólicos e, ao mesmo tempo, da posição que ocupam na hierarquia propriamente cultural dos graus de consagração, tal posição implicando numa definição objetiva de sua prática e dos produtos dela derivados. (BOURDIEU, 1992, p.154).

E assim influenciando, como é facilmente verificável, a visão da população municipal, sobretudo na formação de estudantes e professores/as. Como um “conhecido historiador”, o “professor” José Maciel recebeu, ainda em vida, uma “bem merecida” homenagem quando a Prefeitura de Alagoinhas, um antigo distrito de Cimbres, inaugurou com pompas, em 1953, uma escola municipal com seu nome. O evento foi destacado em matéria de capa do jornal *A voz de Pesqueira*.²³ Atualmente uma das maiores escolas públicas de Pesqueira traz também o nome de Maciel.

A visão positivista da história expressa por Maciel se refletiu nos seus escritos, nos quais ele privilegiou extensas genealogias e biografias

²² Aniversário de José de Almeida Maciel, *A voz de Pesqueira*. Pesqueira 20/7/1952, p.1.

²³ Homenagem ao Professor José de Almeida Maciel. *A voz de Pesqueira*. Pesqueira, 23/03/1953, p.1.

dos considerados grandes homens fundadores e civilizadores municipais. Enfatizando os grandes feitos dessas figuras eleitas como personalidades históricas marcantes de Pesqueira e da região circunvizinha do Agreste pernambucano. Enfim, uma perspectiva histórica em que os índios, e mais especificamente, os antigos habitantes da Serra do Ororubá, ocuparam uma posição marginal e marginalizada, em seus textos. Escrevendo e publicando sobre a história municipal, na mesma época em que os Xukuru iniciavam os contatos com o SPI e eram logo depois oficialmente reconhecidos, com a instalação de um Posto do órgão indigenista na Serra do Ororubá, José de Almeida Maciel ignorou esse fato e as mobilizações indígenas naquele período. Os índios, nos escritos de Maciel, foram relegados a um passado idílico. E, uma vez desaparecidos, no presente restavam seus descendentes em degeneração, os caboclos. Outros pesquisadores da época expressaram idéias semelhantes.

Acompanhando a trajetória intelectual de Estevão Pinto, constatamos que ela alcançou o auge entre as décadas de 1930 e 1950, período no qual o autor publicou um grande número de artigos e os livros sobre os indígenas. Nascido em Maceió, em 1895, Pinto veio para o Recife cursar Direito e nesta cidade constituiu família. Sócio do IAHGP, a partir de 1922 começou a publicar seus primeiros artigos históricos em jornais recifenses. Trabalhava, assim como outros intelectuais da época, como professor, nos tradicionais ginásios da capital, nos quais conviveu, por exemplo, com Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade, Waldemar Valente, Costa Porto, Amaro Quintas, dentre outros. Em sua casa trabalhou Nãna, índia fulni-ô que esteve com a família de Estevão Pinto por mais de quarenta anos (ROCHA, 1992, p.8). Possivelmente essa presença indígena nos limites domésticos tenha motivado, influenciado e colaborado em muito para os estudos do autor sobre os índios, particularmente os Fulni-ô.

O primeiro volume de *Os indígenas do Nordeste*, com o subtítulo “Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro”, é uma minuciosa pesquisa bibliográfica e documental ilustrada com mapas, quadros e fotografias. Foi publicado por Estevão Pinto, em 1935. O segundo volume, trazendo o subtítulo “organização dos indígenas do Nordeste brasileiro”, veio a público em 1938 e, além de mapas e quadros,

trouxe diversos desenhos, gravuras e estampas, reproduzidas de livros de viajantes que estiveram no Brasil. Esse volume é baseado principalmente nas informações dos cronistas coloniais e viajantes, tratando, em quase sua totalidade, dos tupis do litoral.

Apenas no primeiro volume o autor se referiu aos “sukurús”. A primeira referência aparece quando foi tratada a classificação dos índios no Brasil. Estevão Pinto localizou vários grupos como “cariris” e, dentre eles, “Os *sukurús*, que se encontravam nos rios do Meio, da Serra-Branca, de São José e de Taperoá, todos tributários do Parnaíba, assim como nos afluentes do alto Piranhas, na serra do Arubá e em Cimbres (Pernambuco)”. A segunda referência encontra-se no “Mapa da distribuição dos principais grupos indígenas do Brasil”; na lista de nomes que acompanha o tal “Mapa” encontramos os “Sukurús” (PINTO, 1935, p.138; 151) (Grifamos).

Observa-se um erro possivelmente de grafia, pois o correto seria rio Paraíba e não Parnaíba (PI), já que as localidades citadas como lugares de moradia de “sukurús” estão em uma região reconhecida historicamente como paraibana. Percebe-se também que, ao informar sobre os índios, o autor usou o verbo no passado: “se encontravam”. O mesmo verbo está ainda relacionado à “serra do Arubá e Cimbres”, o que expressava o não reconhecimento, pelo autor, da efetiva presença indígena no período da pesquisa que resultou no livro publicado em 1935.

Na conclusão do primeiro volume do seu estudo, Estevão Pinto escreveu:

Condições bio-sociológicas concorrem, sobretudo, para a obra de miscigenação dos portugueses, à qual, aliás, não era indiferente o Estado. *O caboclo do nordeste, é o resultado desses cruzamentos, que uma antropologista chamou de homogenésico-paragenésico.* O nosso xantodermo, braquicéfalo, mediano na estatura, de cabelos negros e face larga, mostra ainda alguns dos caracteres mais comuns do tipo ameríndio. (PINTO, 1935, p.255). (Grifamos).

As afirmações do autor expressam explicitamente a idéia do desaparecimento do índio, fundamentada na mistura de raças

iniciada com a colonização portuguesa no Nordeste; assim, o caboclo “xantodermo”, ou seja, aquele com a pele de cor amarelada ou ocre, resultante dessa miscigenação, ainda que carregasse traços físicos do seu antepassado indígena, significava o fim deste. Isso explica porque o autor não considerou a existência contemporânea ao seu estudo de índios em Cimbres, referindo-se aos “sukurús” no passado.

A obra *Os indígenas do Nordeste* recebeu efusivas acolhidas de estudiosos da época, dentre os quais elogios de Gilberto Freyre e Pedro Calmon, que saudaram a erudição, a capacidade de interpretação e síntese do autor. O antropólogo Herbert Baldus fez também uma resenha crítica favorável, publicada na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, em 1938. (ROCHA, 1992, p.193-196; 280). Com *Os indígenas do Nordeste* Estevão Pinto passou a ser conhecido no Brasil e no exterior, realizando conferências, participando de congressos, publicando artigos. Naquele mesmo ano, o autor realizou uma viagem de pesquisa para o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, resultando em um artigo intitulado “As máscaras de dança dos Pankararu”, com o subtítulo “remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco”. O artigo foi publicado no Recife e republicado em revistas na Argentina, em Lisboa e no *Journal de la Société des Americanistes*. (ROCHA, 1992, p.196).

Nos anos seguintes, Estevão Pinto publicou outros artigos em periódicos nacionais e na imprensa pernambucana e, em 1952, foi a Paris, onde fez uma conferência sobre a Antropologia no Brasil, na Sorbonne. Entre 1953 e 1955, Pinto publicou, em jornais do Recife, artigos sobre os Fulni-ô, ora defendendo que eles vivenciavam uma “cultura em transição” ou que estavam ameaçados de extinção. Encontramos na documentação do SPI um telegrama da 4ª Inspetoria Regional, informando que Estevão Pinto, em 1953, estava realizando pesquisas sobre o vocabulário Fulni-ô¹⁶.

No artigo “Remanescentes indígenas”²⁴, assinado por “Z” e publicado no jornal *Diário de Pernambuco*, em 1955, foi enfatizada a tenacidade do professor Estevão Pinto “em estudar o que resta dos remanescentes indígenas no Estado”, que publicara, em edição não

²⁴ *Diário de Pernambuco*, Recife, 16/06/1955, p.4.

comercial e de uso restrito ao alunado, mais um estudo sobre os Fulni-ô. O articulista afirmava ser o professor um incansável pesquisador de campo, conhecedor dos aldeamentos indígenas que “se vão aos poucos se diluindo tanto”, se encontrando os Fulni-ô reduzidos, embora os relatórios oficiais duplicassem a população indígena daquele aldeamento. Questionava o autor do artigo se tal medida não seria para justificar a “burocracia do SPI”, pois, “aos poucos, os *descendentes dos índios se vão dissolvendo na população alienígena*”. (Grifamos). Concluiu o artigo questionando o nível da proteção do SPI e assinalando o registro pelo professor Estevão Pinto da, “má impressão” causada ao antropólogo americano William Hohental, que visitara os Fulni-ô, uma vez que o órgão indigenista oficial parecia preocupar-se mais com si próprio do que com os “pobres nativos das primitivas selvas”. Essa era a razão porque “os *remanescentes vão rareando*”, daí a importância dos estudos de pesquisadores, “*para que não se perca o traço do primitivo habitante*”. (Grifamos).

Quando lemos o artigo, percebemos que o seu objetivo parece ser destacar o esforço de Estevão Pinto em pesquisar os vestígios indígenas que desapareciam. Por ser bem elaborado e pelo tom da escrita é possível se suspeitar ser o artigo de autoria do próprio Estevão Pinto. Essa suspeita se evidencia pela ênfase na utilização do termo “remanescente”, na idéia do desaparecimento dos índios e em razão do que ele expressara nos seus escritos anteriores sobre as populações dos antigos aldeamentos. Como respeitável professor e reconhecido pesquisador, Estevão Pinto influenciava com seus conceitos e concepções o alunado e o ambiente intelectual da época na visão sobre os índios.

O então professor da Universidade do Recife Estevão Pinto publicou, em 1956, o livro *Etnologia brasileira: Fulniô, os últimos tapuias*. O autor, além de uma considerável pesquisa bibliográfica, realizou uma minuciosa pesquisa de campo, expressa no volume dos dados apresentados na obra. O livro foi recebido com entusiasmo e comentários críticos de Alfred Métraux, Roger Bastide, Betty Meggers e outros autores europeus e norte-americanos (ROCHA, 1992, p.69; 206). Estevão Pinto enfatizou as péssimas condições de vida em que se encontravam os

chamados “caboclos”, pelo autor, dependentes dos arrendatários e sem quase assistência do SPI.

Ao tratar da “mudança cultural entre os índios de Águas Belas”, o autor apresentou um levantamento minucioso de elementos da cultura material de origem alienígena, a dos “remanescentes indígenas”. Concluindo que a cultura indígena se achava em vias de desaparecimento, daí porque ele acreditava e afirmava serem os Fulni-ô “os últimos tapuias”, pela aculturação e assimilação.

Nesse estudo sobre os Fulni-ô, ao citar os postos do SPI então instalados no Nordeste, Estevão Pinto reconheceu a existência dos Xukuru, citando-os também em Palmeira dos Índios (AL), quando escreveu: “Na Fazenda Canto vivem perto de 80 descendentes dos Shucurus; outros, mais numerosos estão espalhados pela serra de Ararobá ou Ororobá”. O autor repetiu o que escrevera no primeiro volume do livro em que se propôs tratar dos índios no Nordeste, ao citar as localidades da Paraíba onde habitavam os Xukuru, no Período Colonial.

Em seu novo estudo, Pinto citou ainda o sertanista do SPI Cícero Cavalcanti e o antropólogo norte-americano Hohenthal, que visitara os Xukuru entre 1951 e 1952, e concluiu afirmando que: “No momento, os Shucuru vivem nos ‘sítios’ de Canabrava, Brejinho, Caldeirão, Machado, Lagoa e alguns mais”, voltando a afirmar a presença de Xukuru em Palmeira dos Índios, vivendo em “íntima relação” com os Wakona, que se autodenominavam “Shucuru-Cariri” (PINTO, 1956, p.26-27). Observemos que, nas afirmações do autor, não há nenhuma informação mais precisa sobre as condições em que, na época, viviam os chamados “Shucuru”, o que pode dar ao leitor uma idéia vaga a respeito desse grupo indígena, além da impressão de tratar-se de indivíduos em sua maioria dispersos.

Ainda nesse mesmo livro, quando discorreu sobre as aldeias, as missões religiosas em Pernambuco e os hábitos culturais dos grupos indígenas, Estevão Pinto chamou os Xukuru de “caboclos” já muito misturados, quando escreveu:

Os Shucuru, cuja localização já se fez linhas atrás, merecem especial atenção. Hohenthal, que acaba de escrever, a respeito desses *caboclos já bastante mesclados*, uma excelente

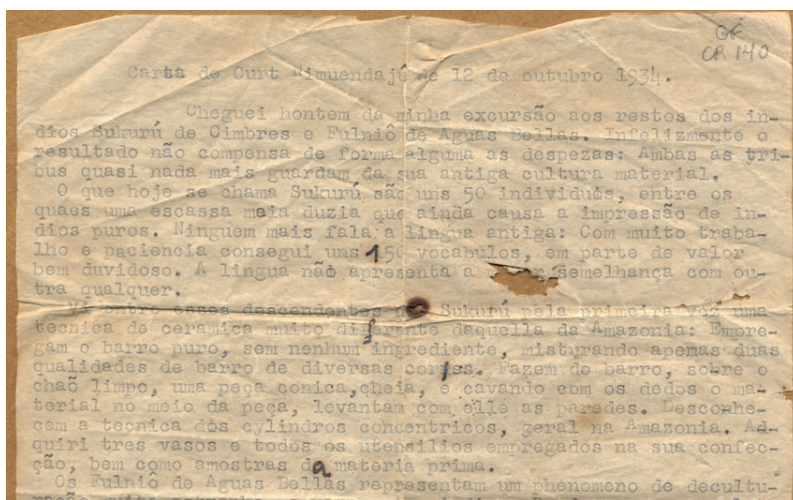
monografia, chegou à conclusão de que os mesmos, sob o ponto de vista cultural, parece que se achavam ligados aos históricos 'Tapuya' do Nordeste brasileiro. (PINTO, 1956, p.47) (Grifamos).

Posteriormente, muitos dos artigos publicados em periódicos sobre os povos tupis, que retomavam os temas abordados em *Os indígenas do Nordeste* (PINTO 1935; 1938), foram juntamente com estudos arquitetônicos, sobre a religião popular e ensaios histórico-biográficos, organizados em 1956 por Estevão Pinto, numa 3ª edição reformulada de *Muxarabis & balcões e outros ensaios*, obra bem recebida pelo público, alcançando várias tiragens. Na conclusão de "Tendências atuais da Antropologia", um dos artigos desse livro, o autor escreveu que, em Pernambuco, existiam alguns "núcleos de remanescentes indígenas", citando dentre eles os de Águas Belas e deixando de fora Cimbres, na Serra do Ororubá.

Nessa época, Estevão Pinto, um renomado professor universitário no Recife, era reconhecido ainda pelos seus estudos a respeito dos índios no Nordeste, particularmente sobre os Fulni-ô, pelos artigos publicados e como conferencista no Brasil e no exterior. Um futuro pesquisador e antropólogo da Fundação Joaquim Nabuco, dirigida por Gilberto Freyre, de quem era muito próximo, e principalmente de suas idéias a respeito da mestiçagem. Estevão Pinto, nessa sua última obra sobre os indígenas, publicada por uma editora com ampla distribuição no país, como adepto das concepções da aculturação e assimilação das populações indígenas com ênfase na progressiva caboclicização, reafirmava tão somente sua visão sobre o desaparecimento paulatino dos índios e a crença em sua total extinção.

Os estudos sobre as populações dos extintos aldeamentos em Pernambuco chamaram a atenção de outros pesquisadores, a exemplo de Curt Nimuendajú, para conhecerem o que ocorria com essas populações. Voltando de uma viagem à Europa, Curt Nimuendajú, em outubro de 1934, chegou ao Recife, onde, por recomendações antecipadas de Carlos Estevão, foi bem recebido por Mário Melo que escreveu posteriormente sobre a satisfação do encontro, que "aguçara a sua vaidade", ao saber

que Curt conheceu os seus artigos sobre os “Carnijó”, publicados na imprensa pernambucana. Em uma pesquisa mais recente, encontramos que Nimuendajú viera conhecer os Fulni-ô e os Xukuru a serviço do Museu Nacional/RJ (WELPER, 2002, p.60), embora o que lemos em um estudo anterior nos leva a crer que os custos dessa viagem a Pernambuco tenha sido favorecidos pelo Carnegie Institution de origem norte-americana. (GRUPIONI, 1998, p.184).



Parte da cópia de Carta de Curt Nimuendajú enviada a Heloisa Torres, com as impressões da visita do autor aos índios em Cimbres, em 1934.

Ainda em outubro de 1934, Curt Nimuendajú escreveu a Heloisa Torres, então Diretora do Museu Nacional/RJ, relatando o resultado do retorno da sua “excursão aos restos dos índios Sukurú de Cimbres e Fulniô de Águas Bellas” (Grifamos). Ele confessava sua frustração com o investimento na viagem e das possibilidades de futuras pesquisas: “Infelizmente o resultado não compensa de forma alguma as despesas: ambas as tribus quasi nada mais guardam as sua antiga cultura material”. O pesquisador assim descreveu os índios em Cimbres:

O que hoje se chama Sukurú são uns 50 indivíduos, entre os quais uma escassa meia dúzia que ainda causa a impressão de índios puros. Ninguém mais fala a língua antiga

com muito trabalho e paciência consegui uns 150 vocábulos, em parte de valor bem duvidoso. A língua não a apresenta a menor semelhança com outra qualquer.²⁵

Na concepção de Curt Nimuendajú, além de uma irrelevante cultura material, pouquíssimos “Sukurú” possuíam o fenótipo do que seria supostamente indígena. E o fato de não falarem correntemente uma língua materna e os vocábulos recolhidos não possuírem semelhanças com nenhuma outra língua indígena conhecida no Brasil, era um indicador negativo que impedia defini-los como “índios puros”. O critério de comparação com a pureza de uma cultura material indígena e mesmo de comparação entre os “Sukurú” e os “Fulni-ô” continuou sendo usado por Curt, em seu relato, quando ele descreveu uma técnica de fabricação de cerâmica própria dos índios de Cimbres, diferente da usada pelos povos amazônicos. Por essa razão, Nimuendajú afirmou ter adquirido, além de utensílios cerâmicos fabricados, amostras de barro usado pelos “descendentes dos Sukurú”.

Para o pesquisador, ao contrário dos “Sukurú”, os índios de Águas Belas “perderam por completo sua cultura material e tudo quanto diz respeito a sua cultura social”, restando, todavia a tenacidade de sua “cultura espiritual”, expressada pela língua e a religião. Curt Nimuendajú classificou como “interessante” a afirmação da identidade indígena em Águas Belas, quando reconheceu o “pronunciado sentimento de tribu” existente nos habitantes do antigo aldeamento. Embora tenha acentuado, em seu relato, que “tanto mais quanto 2/3 deste povo não é índio, de maneiras que também lá se contam os índios puros de raça pelos dedos”. Findando sua carta, Curt Nimuendajú escreveu que, entre os “Fulniô”, apenas recolhera “um machado de pedra”, o vestígio de uma cultura material passada. Ainda que eles produzissem esteiras, bolsas e espanadores, para Nimuendajú apenas tinham de “original somente o material. Tanto a técnica como os tipos são modernos”. Diferentemente, se comparados com os índios de Cimbres, que fabricavam “mais umas coisinhas”, além dos utensílios adquiridos por Nimuendajú.²⁶

²⁵ Carta de Curt Nimuendajú, Recife 12/10/1034, para Heloisa Alberto Torres. Museu Nacional/RJ, Setor de Linguística Arquivo CN/MN.

²⁶ Carta de Curt Nimuendajú, Recife 12/10/1034, para Heloisa Alberto Torres. Museu Nacional/RJ, Setor de Linguística Arquivo CN/MN.

A visão de uma cultura indígena primitiva congelada, da perda cultural pela assimilação frente a uma modernização, com a degeneração dos índios, aparece expressa no relato que Curt Nimuendajú fez da sua estada entre os habitantes dos extintos aldeamentos de Cimbres e Panema (Águas Belas). Essas impressões e critérios usados por Nimuendajú para uma suposta classificação etnológica sobre a ausência de uma identidade “Sukurú” foram reproduzidos no anteriormente citado artigo publicado por Mário Melo, em 1935, na Revista do IAHGP.

As concepções de Nimuendajú sobre os índios de Cimbres e Águas Belas em muito se aproximavam da idéia de mestiçagem como base da formação do povo brasileiro, defendida por Gilberto Freyre. Talvez por esse motivo Freyre se mostrou interessado no relato de Curt Nimuendajú. É o que afirmou Heloisa Torres, em carta endereçada a Nimuendajú: “O Dr. Gilberto Freyre, a quem falei dos seus trabalhos em Pernambuco, ficou muitíssimo interessado”. Heloisa solicitava autorização a Nimuendajú para repassar a Freyre as “notas” contidas na carta que ele lhe enviara, relatando sua visita aos índios em Pernambuco. Heloisa afirmava ainda para Nimuendajú que acreditava ser de muita importância, “do máximo interesse”, a publicação “das suas notas sobre os seus trabalhos recentes em Pernambuco”, e perguntava: “Porque importância quer ceder ao Museu a sua pequena coleção feita em Cimbres?”²⁷

Respondendo de Belém/PA, dois anos depois, Nimuendajú autorizou Heloisa a cessão, a Freyre, do relato da sua visita a Pernambuco, acrescentando,

Os meus conhecimentos neste ponto são tão fragmentários que me valem à pena de uma publicação. Melhor material teremos com certeza no anno vindouro porque D. Carlos Estevão que em 1934 vizitou os Fulnió e *Makuru* ligeiramente tenciona voltar ao campo em começo de 1937 fazendo uma estada de um mês em cada uma destas duas tribus²⁸.

²⁷ Carta de Heloisa Alberto Torres, Rio de Janeiro 25/09/1936, a Curt Nimuendajú. Museu Nacional/RJ, Setor de Linguística Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, CVO fotograma 1/3, p.25.

²⁸ Carta de Curt Nimuendajú, Belém/PA 27/10/1936, para Heloisa Alberto Torres. Museu

Escreveu também Curt que naquele momento estava muito ocupado com a leitura de Marcgrav, um cronista holandês que escreveu sobre os tapuias no Rio Grande do Norte, e afirmou ainda: “O que observei em Pernambuco em 1934 não contribui para elucidar não o que ele escreveu, além de que essas observações minhas não passam muito daquilo que lhe comuniquei em carta”. Concluindo: “A meia dúzia de *objetos que eu trouxe dos Sukurú de Cimbres* estou guardando para o Museu Nacional, conforme lhe tinha prometido”.²⁹ (Grifamos).

Chama-nos a atenção que, nessa carta, diferente da postura assumida em 1934, Curt Nimuendajú tenha afirmado que possuía um conhecimento superficial, “fragmentário”, sobre os índios de Cimbres e Águas Belas e da necessidade de novas observações *in loco* para possíveis maiores conclusões. Um outro detalhe é que o pesquisador, diversamente também do ano da sua visita, nomeou de forma diferente, como “Fulnió” e “*Makuru*”, os índios de Águas Belas e de Cimbres. Qual o porquê desse lapso em relação à grafia usada no seu relato de 1934? No acervo de Carlos Estevão, doado por sua filha ao Museu do Estado de Pernambuco (MEPE), não localizamos nenhum relato sobre a suposta viagem de seu pai a Cimbres ou a Águas Belas.

No acervo do MEPE, na documentação da Coleção Carlos Estevão, ora em processo de reorganização, encontramos, junto a um considerável número de cartas, relatórios de viagens com croquis e listas de vocabulários, principalmente de povos indígenas na Região Norte, uma relação de vocábulos “Fulnió” e outra “Sukurú”, ambas datadas de 1934, e a “Sukurú”, assinada por Curt Nimuendajú. No início da lista “Sukurú” lemos, entre parênteses, “Levantado com os índios José Romão, Chico Rodrigues, Romão da Hora e José Pereira, na Villa de Cimbres e na Serra de Ororobá, 21-26 de setembro de 1934”³⁰. Nas entrevistas que realizamos, esses nomes foram citados por diversas vezes. Os Romão foram também considerados quase todas às vezes, pelos/as entrevistados/as, como líderes Xukuru daquele período. As palavras que aparecem na lista, em sua maioria, são as que nomeiam partes do corpo

Nacional/RJ, Setor de Linguística, Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, CVO fotograma 1/3, p.25.

²⁹ Idem.

³⁰ MEPE, Coleção Carlos Estevão, (Acervo Curt Nimuendajú), pasta 1. (em organização).

humano, animais, alimentação, objetos e situações do cotidiano. Alguns desses vocábulos foram reproduzidos por Mário Melo, no seu já citado artigo publicado na *Revista do IAHGP*.

É surpreendente que Curt Nimuendajú tenha afirmado que o seu relato possuía um caráter “fragmentário” e, por que não dizermos superficial, no entanto, com ênfases conclusivas definitivas. Localizamos o que pode ser uma cópia da carta de 1934 de Curt Nimuendajú, no acervo das correspondências passivas de Gilberto Freyre, no Recife. O documento contém uma anotação a lápis grafite: um convite a Freyre para ida ao Rio de Janeiro assinado por “Heloísa”³¹. Segundo Estevão Pinto, a referida carta foi publicada no *Handbook of South Indians* Vol. I p.382-383. (PINTO, 1956, p.32).

Em uma correspondência de 1937 à Direção do Museu Nacional, três anos depois da visita de Curt Nimuendajú a Pernambuco, lê-se uma lista de “material ethno-geographic” que o pesquisador “oferece ao Museu Nacional”. A carta descreve, dentre outros itens, “peças” dos “índios Cherente/Tocantis”, e mais “Uma série de 17 peças colhidas entre os *remanescentes da tribu Chucurú Cimbres*, Estado de Pernambuco. Acompanhará o material *uma coleção de 25 photos*”.³²



Panelas Xukuru recolhidas por Curt Nimuendajú em 1934.

Arquivo Curt Nimuendajú / Setor de Linguística – Museu Nacional / RJ. Foto: Gessi Stancke, julho/2003.

³¹ Fundação Gilberto Freyre, Correspondências GF/CR 140.

³² Carta de Curt Nimuendajú, Belém/PA, 20/09/1937, ao Diretor do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Museu Nacional/RJ, Setor de Linguística Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, CVO fotogramal/3, p.26

Na pesquisa que realizamos no Museu Nacional, além de algumas das citadas fotografias, no atual Setor de Linguística, também foram localizadas, no Setor de Arqueologia, três painéis que integrariam o conjunto enviado ao Museu por Curt Nimuendajú. Uma primeira observação nos leva a perceber as semelhanças das peças aos utensílios que comumente encontramos, ainda hoje, à venda em feiras nos municípios do interior do Nordeste, ou mais raramente nas periferias das capitais dos Estados da Região. Talvez por esse motivo, como nos foi informado por ocasião da apresentação das referidas peças, durante um certo tempo elas foram tidas como “um conjunto de feijoada cearense”!

O que nos leva a pensar ser muito difícil, para um determinado número de pesquisadores/as, compreender as relações culturais de povos indígenas “misturados”, habitantes em regiões antigas, de colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste, que tanto se apropriaram como legaram à população não-índia regional as peculiaridades expressas nos artefatos da cultura material indígena.

Algumas das fotos de Curt Nimuendajú, sem legendas indicativas claras, estão no acervo do Setor de Linguística do Museu Nacional/RJ. O estado de conservação não é bom, em virtude possivelmente do tanto tempo passado desde que foram tiradas e talvez do material utilizado na época, sem falar nas condições em que estão armazenadas.

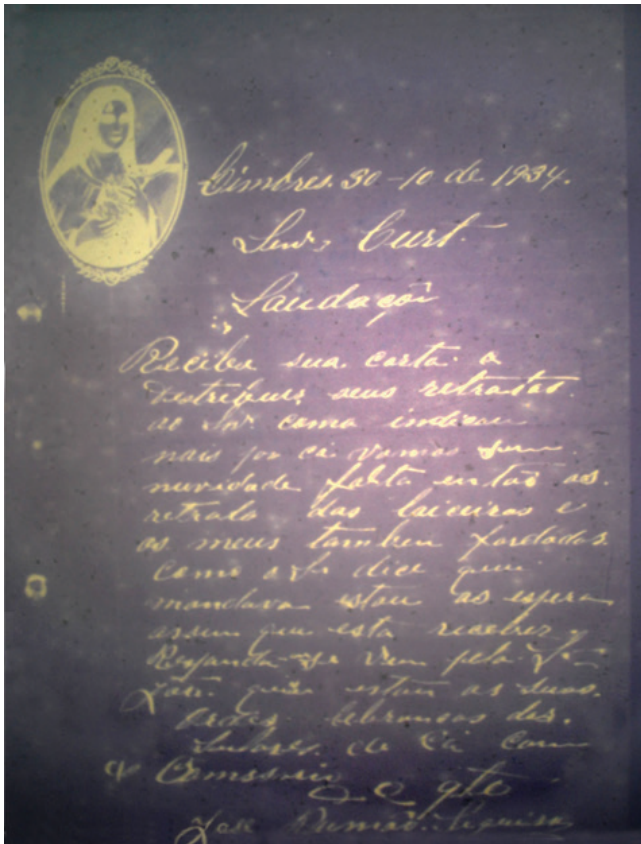
No acervo das correspondências microfilmadas de Nimuendajú, encontramos também um pequeno “bilhete”³³, datado de Cimbres, 1934, dirigido a Curt Nimuendajú, por José Romão Siqueira. O “bilhete” foi redigido com letras bem desenhadas, em um papel que traz no canto superior esquerdo a imagem de uma santa católica romana (N. Sra. das Montanhas, Padroeira de Cimbres?!), acusava o recebimento de uma carta com “retratos” enviados por Curt e que foram distribuídos aos fotografados. José Romão Siqueira cobra de Nimuendajú outras fotos, “inclusive os meus fardados”, afirmando esperar receber o solicitado, como fora prometido de ser enviado.

Do pequeno texto do “bilhete”, podemos inferir, dentre outras coisas, que, além da relação próxima estabelecida entre Nimuendajú e

³³ Carta (“bilhete”?) de José Romão Siqueira, em 30/10/1934, a Curt Nimuendajú. Arquivo CN/MN, Correspondências 1930/1934, CVO fotograma 2/3, p.23.

os índios em Cimbres, ocasionada pela permissão para tirar as fotos e o envio delas, pela troca de correspondências, Romão era alfabetizado e, tomando a iniciativa de escrever a Nimuendajú, ao que tudo indica exercia um papel local de liderança. Outros aspectos a serem levados em consideração foi o papel com a imagem usado no “bilhete”, o que pode significar as estreitas relações dos índios com a Paróquia de Cimbres. E ainda, que foram tiradas fotos de índios “fardados”, ou seja, com as vestimentas de palha ainda hoje usadas pelos Xukuru nas cerimônias religiosas que ocorrem anualmente em Cimbres.

Localizamos além de fotos de casas dos “Carijós”, uma foto de uma mulher fabricando utensílios cerâmicos, que pode ser (já que não existe legenda,) uma índia Xukuru fabricando as painéis que Nimuendajú enviou para o Museu Nacional/RJ, hoje encontrado no acervo daquela instituição.



Bilhete enviado pelo índio José Romão Siqueira, em Cimbres 30/10/1934, a Curt Nimuendajú.

Arquivo Curt Nimuendajú / Setor de Linguística – Museu Nacional / RJ. Foto: Gessi Stancke, julho/2003.

Com relação às fotografias de Curt Nimuendajú, em um estudo recente (MELANIAS, 2006, p.19) a autora afirmou que: “Essas imagens inserem-se num contexto de colecionamento etnográfico mais amplo, no início do século XX, quando o objeto de estudo da antropologia se definia como o estudo do homem ‘primitivo’ ou ‘selvagem’”. O estudo revelou ainda: “Em geral, essas fotografias foram realizadas em pesquisas de campo com objetivos etnográficos, ou pelo menos, em encontros

esporádicos com grupos indígenas, nos mais variados lugares, cuja observação das peculiaridades da aparência visual étnica, motivou o seu registro imagético”. (MELANIAS, 2006, p.36).



Índia Xukuru fazendo panela de barro.

Foto: Curt Nimuendajú, 1934. Acervo Setor de Linguística / Museu Nacional-RJ.

Essas imagens podem então ser compreendidas, “como fotografias que cumprissem o objetivo do fotógrafo ao realizá-las: transmitir uma informação ou um conjunto de informações por meio de uma mensagem visual, nesse caso e transmitir a informação etnográfica específica no

olhar do fotógrafo-etnógrafo sobre o fato observado e representado fotograficamente”. (MELANIAS, 2006, p.67). Portanto, a fotografia da suposta índia Xukuru confeccionando as panelas de barro, bem como as demais, não devem ser analisadas de uma forma isolada, uma vez que elas tinham por finalidade fazer um registro etnográfico daquele momento escolhido pelo pesquisador, a partir de suas concepções e convicções antropológicas sobre os índios no Brasil.



O índio José Romão de Siqueira.

Foto: Curt Nimuendajú, 1934. Acervo Setor de Linguística / Museu Nacional - RJ.

Na carta resposta enviada ao Smithsonian Institution em Washington, em 1943, Curt Nimuendajú comentava da dificuldade em conseguir do ocupado Carlos Estevão o artigo sobre os índios no Nordeste solicitado por aquela instituição. Curt também se negou ele mesmo a atender ao pedido, escrevendo: “Que eu mesmo forneça informações sobre essas tribus (talvez com exceção dos *Sukurú de Cimbres*, quase *aculturados*, e que visitei em 1934 não acho viável”.³⁴

³⁴ Carta de Curt Nimuendajú, em Belém/PA 26/10/1943, para Julian H. Steward. Museu

(Grifamos). Nimuendajú reafirmava sua crença no desaparecimento dos “Sukurú”, assimilados pela população envolvente, ou seja, ele continuou pensando que a aculturação dos índios de Cimbres era um caminho natural e progressivo e por esse motivo sequer valeria a pena escrever sobre eles.



Casa e índios Xukuru em Cimbres.

Foto: Curt Nimuendajú, 1934. Acervo Setor de Linguística / Museu Nacional – RJ.



Família Xukuru em Cimbres.

Foto: Curt Nimuendajú, 1934. Acervo Setor de Linguística / Museu Nacional – RJ.

Essa idéia era também partilhada por outros pesquisadores. Em um artigo publicado no Recife, um ano antes, fazendo um balanço histórico dos extintos aldeamentos indígenas em Pernambuco, Costa Júnior só reconheceu a existência, naquele momento, de dois aldeamentos no Estado, o do Brejo dos Padres e o de Águas Belas “e restos desagregados de um outro: o de Cimbres”. (1942, p.14). (Grifamos). A extinção dos índios habitantes em Cimbres foi uma convicção e uma afirmação corrente, entre aqueles que, na primeira metade do século XX, escreviam sobre os índios em Pernambuco, como também do SPI, o órgão indigenista oficial.

Os curibocas, os mamelucos e os “descendentes de índios”: o olhar do SPI

O sertanista do SPI Cícero Cavalcanti esteve na Serra do Ororubá em 1944, e escreveu o “Relatório tratando da situação dos índios Xukurús e suas terras na Serra de Urubá”³⁵. As descrições do sertanista serão citadas nos anos seguintes, por Estevão Pinto (1956) e o lingüista Geraldo Lapenda (1962) e pelo próprio órgão indigenista oficial, como referência sobre os índios daquela localidade. O Relatório é o primeiro documento oficial contemporâneo, após a extinção dos aldeamentos, em fins do século XIX, que reconheceu os índios em Cimbres e adjacências. Embora a presença de Cavalcanti na Serra do Ororubá para os índios tenha assumido outros significados, que serão discutidos em um dos capítulos seguintes.

Em seu Relatório, Cavalcanti (apud, ANTUNES, 1973, p.40) citou os lugares de moradias “Xukurús” na Serra do Ororubá: “estão localizados em nove malocas, sendo elas as seguintes: Cana-brava, Brejinho, Caldeirão, Jitó, Lagoa-Machado, Sítio do Meio, Riacho dos Afetos”, locais confirmados nas entrevistas que realizamos. Cavalcanti utilizou o termo “maloca” para se referir aos locais de habitações indígenas, uma terminologia corriqueiramente usada em relação aos indígenas, principalmente os da Região Norte do Brasil. Afirmou ainda o sertanista:

A coletividade dos xucurus é constituída de 2.191 membros. Os *curibocas* ou *mamelucos* têm os traços característicos da raça indígena. Os *índios puros* têm as seguintes características: cor bronzeada, mãos e dedos curtos, cabelos lisos, pretos e grossos conservando-se arrepiados. O índio é quase imberbe e não tem pêlos no corpo”. (CAVALCANTI, apud, ANTUNES, 1973, p. 40-41). (Grifamos).

Quando o sertanista Cícero Cavalcanti citou categorias de tipos raciais, ele enfatizou a mistura, destacando a existência, entre os “xucurus”, de “índios puros”, para os quais descreveu expressões fenotípicas

³⁵ Publicado, em sua quase sua totalidade, em: Antunes, 1973, p.40-43.

específicas. A idéia de impureza étnica caracterizadora daquele grupo indígena ficou mais clara quando ele os chamou de caboclos, “os *caboclos* mais velhos reuniam-se algumas vezes por ano para realizar seus ritos”. (CAVALCANTI, apud, ANTUNES, 1973, p.41). (Grifamos). As concepções de Cavalcanti provinham de sua própria história anterior de contato com os índios, em outras regiões. Ele viajara por postos indígenas do Mato Grosso, organizados logo após as frentes de instalações das linhas telegráficas, sob o comando de Rondon, conhecendo os impactos dessas frentes para os grupos indígenas naquelas regiões. Depois da apresentação a Rondon de suas pesquisas sobre “línguas e costumes indígenas”, ele foi convidado pelo militar para trabalhar no SPI, inicialmente como auxiliar de sertão (FREIRE, 2005, p. 328).

O sertanista descreveu ainda as perseguições aos “Xucurus”, impedidos de realizar seus rituais religiosos:

Os brancos denunciaram-lhes de catimbozeiros a polícia. Os chefes de culto, José Romão Jubêgo e Luiz Romão Nure foram intimidados a comparecer a delegacia. Eles estão vedados de praticar o “Seu” segredo, ou seja, o “Seu” Ouricuri pela polícia. Romão e Luiz conhecem bastante de ervas medicinais. Eles têm feitos inúmeras curas que tem causado admiração aos próprios médicos. ‘Os civilizados’ deram também denúncias contra os dois caboclos, tendo a polícia os proibido de curatórias (Antunes, 1973, p. 41).

Em outro trecho o autor explicou: “O ‘segredo’ ou ‘ouricuri’ ou melhor ‘os ritos’ são praticados pelos *caboclos* mais idosos, muitos ocultamente, por causa da polícia que diz ser ‘macumba’”. (Antunes, 1973, p.42). (Grifamos).

Podemos fazer algumas observações sobre esses comentários de Cavalcanti. Uma primeira é a repetição do termo “caboclo” para referir-se aos índios. Uma segunda é que os cultos religiosos indígenas, segundo o sertanista, eram perseguidos por serem acusados de práticas de expressões religiosas afro-brasileiras. O que significava, possivelmente, resquícios das grandes perseguições da polícia aos terreiros de “Xangô” localizados nas periferias do Recife, durante a década de 1930/1940, quando,

além de prisões de lideranças de cultos, vários terreiros foram fechados. Apesar do reconhecimento oficial à liberdade de culto, na década de 1950, os terreiros deviam ser legalmente registrados e só podiam funcionar com licença da Delegacia de Ordem Social, medida que vigorou até os fins da década de 1970. (COSTA, 2006).

Uma terceira observação diz respeito à citação dos sobrenomes supostamente próprios dos indígenas: “Jubêgo” usado por José e “Nure” por Luiz Romão, o que pode ser significativo por atuarem como líderes do culto religioso. Uma outra observação sobre a afirmativa do sertanista levanta uma dúvida: o ritual religioso tido como o “segredo” ou “o Ouricuri”, era realmente assim chamado e praticado pelos “Xucurus”? Daí, quais as relações com os cultos praticados pelos Fulni-ô, em Águas Belas? Será discutido posteriormente o papel desempenhado pelos “Romão”, uma família vinda do aldeamento em Águas Belas, segundo o atual Pajé Xukuru, nas mobilizações Xukuru na década de 1950.

Comentou ainda Cícero Cavalcanti que, em razão das constantes perseguições, muitos índios tinham abandonado seus locais de moradia. E que ainda assim, eles permaneciam com suas práticas culturais religiosas, descrevendo-as com detalhes:

Alguns costumes xucurús ainda vivem em seu coração. O toré é dançado quando fazem festa de Nossa Senhora da Montanha. Eles reúnem-se e apresentam-se com uns anéis de palha de milho amarrados aos outros, cintura, braços e joelhos e canelas. Na cabeça usam o ‘kréagugo’ (canitara) feito de palha de coqueiro, que rodeiam com flores. No toré, *um cabodo* fica de parte tocando gaita, enquanto os outros dançam formando dois a dois, cada um com um ‘ximbó’ (cacetete) na mão a bater no chão acompanhado com o sapateado que fazem. Às vezes cantam e de vez em quando dão um assobio bastante forte, em sinal de alerta. (ANTUNES, 1973, p. 41). (Grifamos).

Em um outro trecho transcrito do Relatório explicou o sertanista: “Os xucurús mais idosos” não falavam “corretamente seu dialeto, todavia, conservavam alguns vocábulos e frases com os quais se exprimem nos assuntos

que lhes são peculiares com auxílio de palavras em português” (ANTUNES, 1973, p. 42). Ora, a partir de qual parâmetro Cavalcanti poderia fazer tal afirmação sobre a fala correta dos “xucurús”? O que ele escreveu revela mais uma vez não somente as suas concepções de pureza cultural, como também sua visão das relações dos índios no quadro social em que estavam inseridos.

Em sua reunião de novembro de 1944³⁶, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) ouviu o relato de José Maria de Paula, Diretor do SPI que, acompanhado do Chefe da Inspetoria Regional IR4, viajara recentemente aos Estados de Pernambuco e Paraíba. O Diretor afirmou ter percorrido a Serra do Ororubá e verificado “que se trata de terreno que há anos e anos vem sendo parcelado e vendido ou transferido, por herança, pelos *descendentes dos índios Urubú*”. (Grifamos).

Dizia ainda José Maria:

Desses antigos descendentes existem muito poucos, mas inteiramente ligados à população rural que trabalha nos engenhos, mas sem hábitos tribais. Já não falam a língua, já não conservam a tradição – são enfim o que se chamam trabalhadores nacionais. Alguns não têm sequer vestígios de índios. Falei por exemplo com um que estava sendo aureolado como índio legítimo e que me disse que era remotíssima a sua origem indígena. Por motivo independente do espírito do SPI *não podemos dar assistência a todos esses descendentes*. (Grifamos).

O Diretor do SPI, ao relatar as impressões da visita à Serra do Ororubá, expressou suas convicções sobre a inexistência de índios naquela região. Ele recorreu à idéia da mistura, da dispersão dos “descendentes de índios”, que eram em um número diminuto, na população local. Não foram encontrados sinais da língua materna, condição para garantir uma autenticidade indígena. A inexpressiva quantidade de “descendentes”, portanto, não justificava a instalação de um posto do órgão indigenista na localidade. A partir dessas concepções, compreende-se que estava em

³⁶ Relatório Anual do CNPI, 1944/Ata da 14ª Sessão (versão não microfilmada). SEDOC/Museu do Índio/RJ

Jogo não a capacidade dos povos nativos imporem e fazerem reconhecer uma territorialidade própria, articulada a uma identidade distintiva e a tradições em permanente mudança frente à interação com outras populações e com o aparelho de poder, mas sim processos geridos pelo próprio Estado (LIMA, 1997, p.353).

Na Ata daquela reunião está expressa a posição do General Rondon, que ponderando e com na base a “teoria mexicana” ele afirmou que: “se deve ao menos pensar futuramente proteger todos *esses mestiços de índios*”, “eles merecem toda a proteção do Estado”. (Grifamos).

Na continuidade do relato de José Maria, percebemos que ele usou como parâmetro, para tratar dos índios na Serra do Ororubá, os índios do Posto Nísia Floresta, na Paraíba, visita sobre a qual ele disse: “colhi a melhor das impressões. A escola é um modelo”. O Diretor enfatizava que levou consigo, na viagem até aquele Posto, o “Prof. Dr. Valdemar Valente, de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Filosofia do Recife”. Vale salientar que o citado professor, conhecido pelos seus estudos sobre o sincretismo e os cultos afro-brasileiros no Nordeste, era colega de Estevão Pinto na mesma instituição de ensino e, mais tarde, na Fundação Joaquim Nabuco, e esteve acompanhando Pinto nas viagens de pesquisas entre os Fulni-ô, em Águas Belas.

O Diretor José Maria falou ainda ter chamado Valdemar Valente para acompanhá-lo na viagem à Paraíba, “para ter uma idéia do que é nosso SPI e ele veio encantado com o que viu e teve até estas palavras: ‘pelo que vi, posso dar testemunho pessoal de que esses índios estão realmente protegidos’”. O convite a estudiosos da Antropologia na Região era uma estratégia para dar conhecimento e legitimação acerca da atuação do órgão indigenista. A estratégia pode ainda ser confirmada na conclusão do relato de José Maria:

Tive também ocasião para convidar todos os estudiosos de etnografia indígena, dos Estados de Pernambuco e Paraíba para prestar ao SPI sua colaboração, e pretendo fazer assim em todo o Brasil. Congregar todos aqueles que se interessam pela matéria, a fim de coordenar gente ao núcleo central, em benefício da etnografia.³⁷

³⁷ Relatório Anual do CNPI, 1944/Ata da 14ª Sessão (versão não microfilmada). SEDOC/Museu do Índio/RJ

Não foi, portanto, sem motivos que, findo seu relato, José Maria recebeu as felicitações do General Rondon, pelo cumprimento da missão de que fora encarregado.

A população misturada: caboclos, mestiços e afro-índios

No início de agosto de 1951, o Diretor do SPI no Rio de Janeiro enviava ao Chefe da 4ª Inspetoria Regional, sediada no Recife, uma comunicação apresentando e recomendando toda a colaboração a William Hohenthal, etnólogo da Universidade da Califórnia que realizaria estudos com os índios assistidos pelos Postos do SPI na jurisdição da IR4.³⁸ A estada do pesquisador norte-americano entre os índios de parte do Nordeste recebeu a chancela estatal, o que o obrigava a dar conhecimento ao órgão indigenista oficial sobre os resultados de suas pesquisas, o que ele fez por meio de um relatório encaminhado ao SPI, além da publicação de artigos em periódicos sobre suas observações.

O pesquisador norte-americano teve sua viagem financiada por uma bolsa de estudos do Conselho de Pesquisas em Ciências Sociais, então sediado em Washington, percorreu, entre outubro de 1951 até maio de 1952, postos do SPI nos Estados da Bahia, pelo Sertão do São Francisco, Sergipe, Alagoas e Pernambuco. Durante quatro meses, acompanhado de sua esposa, Hohenthal esteve em Águas Belas, pesquisando os Fulni-ô. Além de um extenso relatório datado de 1952, encaminhado ao SPI, o pesquisador enviou ao seu país de origem um caixão com “artefatos” recolhidos entre os índios, destinados ao Museu de Antropologia da Universidade da Califórnia.³⁹

No seu “Relatório de viagem aos índios da IR.4”, enviado à Diretoria do SPI no Rio de Janeiro, em 1952, Hohenthal afirmou que a finalidade

³⁸ Ofício de José Maria da Gama Malcher, Diretor do SPI, Rio de Janeiro em 7/08/1951, para Chefe da 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Sedoc, microfilme 182, fotograma 265.

³⁹ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4 SPI, em 06/05/1952, para o Diretor de Carteira de Expedição do Banco do Brasil Recife. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fotog. 292.

de sua viagem foi “fazer um levantamento etnológico dos remanescentes dos índios”. Segundo o pesquisador, os grupos foram descritos no seu Relatório de acordo com a ordem cronológica de sua estada entre eles. Assim, o primeiro dos “remanescentes de grupos indígenas” descrito foram os “Shucurú”, visitados em 1951, os quais o antropólogo dedicou quatro breves parágrafos. Sobre a visita a “alguns estabelecimentos dos remanescentes da tribo Shucurú”, etnônimo que Hohenthal retomou de Nimuendajú, o antropólogo norte-americano escreveu:

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

Como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas tribus, talvez uma designação melhor para os Shucurú atual seria ‘Afro-índios’, pois a influência negra na sua raça e na sua cultura era e é forte.⁴⁰ (Grifamos).

É importante salientar, como veremos nos capítulos posteriores, que nessa época os índios da Serra do Ororubá não contavam ainda com um Posto do SPI, mas mantinham já há alguns anos relações muito próximas com o órgão indigenista oficial, no Recife. Portanto, a pesquisa entre os índios na Serra do Ororubá foi apoiada desde o início pela chefia da IR.4, pois era esperada pela seção regional a elaboração de um Relatório que viesse justificar, apesar dos argumentos contrários apresentados anteriormente por José Maria de Paula, junto à Diretoria no Rio de Janeiro, a necessidade da instalação de um posto do SPI naquela localidade. Isso fica claro quando Hohenthal afirmou, na introdução da sua brevíssima descrição sobre os “Shucurú”, que a cópia de um relatório por ele elaborado em 1951 e entregue “a pedido do Dr. Raimundo Dantas Carneiro, chefe da 4ª IR”, fora remetido à Diretoria do SPI/RJ. Não conseguimos localizar

⁴⁰ *Relatório de viagem aos índios da IR.4, pelo Dr. William D. Hohenthal Jr. no ano de 1952*, p.2. Museu do Índio/Sedoc, mic. 379, fotog. 798-821.

a cópia do referido relatório, que possivelmente serviu de base para a elaboração de um texto ou talvez tenha sido o mesmo publicado sob o título “Notes on the Shucurú indians of Serra Ararobá, Pernambuco, Brasil”, na *Revista do Museu Paulista*, em 1954.⁴¹

Lendo o que escreveu o etnólogo norte-americano sobre os “Shucurú”, percebemos de pronto sua determinação em classificar os índios na Serra do Ororubá como mestiçados. Os critérios para essa classificação foram a suposta ausência de uma cultura material originária e a inexistência de uma língua nativa. Hohenthal também utilizou comparações, como fizeram outros pesquisadores sobre o grupo, para explicar os vocábulos indígenas coletados. Suspeitava serem originalmente “Tupi”, muito embora na introdução geral do seu Relatório tenha afirmado que os grupos indígenas visitados deviam ser classificados como “Tapuias”, que estes grupos não eram nem Gê nem Tupi. Diante de uma vaga memória cultural, da falta de uma língua nativa corrente e da enfatizada mestiçagem dos “remanescentes dos Shucurú”, o etnólogo propôs classificá-los na categoria “Afro-índios”, o que, além de negar a identidade indígena diluída na mistura com os negros, significava afirmar também o desaparecimento dos índios.

No texto publicado pelo Museu Paulista, Hohenthal escreveu que viajou à Serra do Ororubá tendo como guia um índio “Shucurú”, empregado da Inspetoria Regional do SPI no Recife.⁴² Possivelmente se tratava de Jardelino Pereira de Araújo, ex-morador em Cana Brava (“Cana Braba”), citado em vários depoimentos que colhemos como um índio que se aposentou como funcionário do órgão indigenista na Capital pernambucana. Jardelino era considerado, pelos índios moradores na Serra do Ororubá, seu Cacique junto ao SPI e assim também pelo órgão indigenista oficial. Segundo ainda os/as entrevistados/as, ele fora acolhido pelo SPI quando fugiu para o Recife, após ter assassinado um tio na localidade onde morou.

As descrições de Hohenthal Jr. (1954) sobre os Xukuru, em “Notes...”, não permitem maiores possibilidades de compreender as

⁴¹ *Revista do Museu Paulista* (Nova Série). São Paulo, vol. VIII, p.93-166, 1954..

⁴² “Notes...”, op. cit., p. 95.

condições em que foi realizada sua pesquisa, ou seja, dentre outras questões, o conhecimento mais preciso da forma como ele coletou os dados a respeito do grupo em estudo, a partir de quais perspectivas teóricas fez suas observações e fundamentou sua narrativa. Sabe-se das suas relações acadêmicas com o também antropólogo norte-americano Robert Lowie, um dos organizadores do *Handbook of South American Indians* no qual foi publicado “The marginal tribes”, e ainda das influências recebidas de Alfred Métraux que igualmente participou da mesma coletânea sobre os índios (BARRETO FILHO, 1989, p.5-6).

Nos estudos de Hohenthal Jr. sobre os índios no Nordeste,

A noção de cultura que está em jogo está ancorada no realismo positivista do evolucionismo e do difusionismo, principalmente, expresso na idéia de ‘traços culturais’ objetivos e visíveis que um grupo consegue reter após o momento desorganizador do contato cultural. Na perspectiva de Hohenthal são os critérios de evidência empírica observável de distribuição de traços culturais originais (‘aborígenes’) que vão fornecer as ‘fronteiras étnicas’ e culturais de um grupo e vão permitir definir, dependendo do grau de retenção destes traços por parte deste, o “seu” nível de aculturação. (1954, p.9).

O pesquisador norte-americano estava, portanto, preocupado em recuperar uma suposta originalidade perdida dos índios que viviam em um estado de progressiva aculturação e desintegração social. Nesse sentido, Hohenthal Jr. afirmou após citar as impressões de Curt Nimuendajú, que os “Shucurú” eram “um grupo que sofreu grande perda cultural e onde os integrantes foram aculturados ao ponto deles serem quase indistinguíveis de seus vizinhos neo-brasileiros”.⁴³ Por diversas vezes ele se referiu aos índios em uma situação de continuidade aculturadora na convivência circunvizinha com os “neo-brasileiros”, termo utilizado de forma ufanista por Darcy Ribeiro (1982) para descrever, a partir de sua análise, a nova configuração uniétnica do Brasil, constituído pelos novos brasileiros.

Na visão do antropólogo, cabia aos pesquisadores reconstituir

⁴³ “Notes...”, op. cit., p.94.

historicamente o passado indígena e salvar o possível do que restava, fossem vocábulos, vestígios da cultura material, por meio da investigação da organização social pretérita, das expressões culturais e míticas desses povos em adiantado estado de aculturação e miscigenação. Em seu texto sobre os “Shucurú”, o antropólogo além dos relatos oficiais de administradores coloniais, missionários e cronistas, retomou as informações contemporâneas de Estevão Pinto, Curt Nimuendajú, Mário Melo e Cícero Cavalcanti, inclusive transcrevendo os vocábulos indígenas coletados por esses últimos. Porém, ao realizar seu levantamento de informações, Hohenthal desconsiderou os diversos contextos e situações, bem como as origens da produção das fontes históricas por ele citadas, quais interesses e perspectivas sobre os índios permeavam essas fontes.

Para esses autores contemporâneos a Hohenthal e citados pelo antropólogo norte-americano, a ausência de uma pureza étnica dos índios, em razão das misturas, resultava das relações de convivência, dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, índios) na região. Essa mistura, se por um lado provocava a perda de uma essência cultural indígena, por outro lado, por meio do amálgama, gerava uma população brasileira. Nessa perspectiva, os “Shucurú” viviam um processo de desintegração social. Os índios, portanto, desprovidos de sua pureza física e cultural originária, desapareciam rapidamente com o surgimento do caboclo.

Nessa mesma perspectiva, em 1970 Darcy Ribeiro publicou a primeira edição do livro *Os índios e a civilização*, com o subtítulo “a integração das populações indígenas no Brasil moderno”. Em nota na Introdução, o antropólogo afirmou que o livro era resultado do relatório de pesquisas que ele realizara desde 1952 para a Unesco, parcialmente publicado em 1958 e com versões de alguns dos capítulos divulgadas em periódicos nacionais e internacionais, nos anos subseqüentes. No livro o autor fez uma retomada histórica sobre o processo de esbulho das terras dos “índios do Nordeste”. Cabe lembrar ainda que Darcy Ribeiro foi funcionário do SPI e um grande admirador das idéias e da pessoa do Marechal Rondon.

A partir de um relatório de Alípio Bandeira, que visitou, em 1913, os Potiguara na Paraíba, Darcy Ribeiro afirmou:

Já então, nenhum potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste, muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negróide ou caucasóide. (1982, p.53).

O autor enfatizava a pouca diferença entre aquele povo indígena e seus vizinhos, e que os índios, em seus cultos, estavam em um “processo de aculturação”, por terem adotado, além de instrumentos musicais, cantos e danças de origem africana.

Para Darcy Ribeiro, outros povos indígenas na Região viviam em condições semelhantes aos potiguaras. Em alguns deles se encontrava um pouco mais da cultura original, inclusive o uso da língua em cerimônias religiosas. Tomando por base as informações de Hohenthal, em um artigo publicado em inglês, na *Revista do Museu Paulista*, Ribeiro escreveu: “Na Serra do Ararobá, em Pernambuco, sobrevivem cerca de mil e quinhentos índios *Xukurú*, em condições ainda mais precárias que a dos Potiguara”. Com suas terras esbulhadas desde os tempos coloniais, os índios estavam “Altamente mestiçados com brancos e negros, já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local. Haviam esquecido também o idioma e abandonado todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles”. (1982, p.54).

O que podemos entender das afirmações de Darcy Ribeiro é que, em razão do culto ao Juazeiro Sagrado, existia um possível vínculo religioso entre os Xukuru e os Fulni-ô. Sendo que, para Ribeiro, ainda baseado em Hohenthal Jr. e também em Estevão Pinto, os índios de Águas Belas, apesar de “altamente mestiçados, a ponto de não poderem ser distinguidos, pelo tipo físico da população sertaneja”, viviam separados e conservavam sua língua originária. Além desses aspectos, para Darcy eram nas práticas cerimoniais longe dos não-índios circunvizinhos, quando os “Fulniô” podiam “reviver as tradições tribais e aprofundar o sentimento de sua especificidade étnica e religiosa”. (1982, p. 54-55). Ou seja, eles afirmavam assim, diferentemente dos “Xukuru”, uma autenticidade indígena.

Observemos que Darcy Ribeiro classificou os índios utilizando os mesmos critérios da permanência ou não de aspectos de uma

suposta cultura originária, em função da maior ou menor convivência e relações com as populações não indígenas locais, e também da continuidade do falar uma língua e a prática de rituais indígenas próprios. Assim como fizeram os outros pesquisadores do período que já analisamos. A concepção do antropólogo fica mais clara no texto em que ele analisou o processo histórico de esbulhos das terras indígenas no Sertão do Nordeste. Ele afirmou que, em função da expulsão dos seus territórios, os índios se dispersaram, vivendo, no início do século XX, “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida” e de forma pejorativa e talvez sarcástica, completou afirmando que “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (1982, p.56).

Na continuidade do seu texto, quando tratou das relações dos grupos indígenas com os núcleos urbanos próximos aos seus lugares de moradia, citando, dentre outros exemplos, os Fulni-ô com Águas Belas, e os Xukuru em Cimbres, Darcy Ribeiro afirmou:

Assim viviam os seus últimos dias os *remanescentes* dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX. Estavam quase todos assimilados linguisticamente, mas conservavam alguns costumes tribais. Viviam ao lado de cidades que crescera em seus aldeamentos, sem fundir-se com eles. (1982, p.56). (Grifamos).

Esse trecho se assemelha em muito ao que escreveu Estevão Pinto, no anteriormente comentado conto “O caboclo”.

Discutindo as chamadas “etapas da integração”, Darcy Ribeiro inseriu os “Xukuru”, assim como outros grupos indígenas no Nordeste, na categoria “integrados” no quadro “Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957. Quanto ao grau de integração na sociedade nacional” (1982, p.236). Definindo o que seriam os grupos “integrados”, Ribeiro explicou tratar-se de grupos que se encontravam no século XX “ilhados em meio à população nacional”, vivendo como reserva de mão-de-obra, habitando pequenas parcelas de terras ou perambulando, dispersos na dependência e miséria. Acrescentou ainda o antropólogo:

Pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente a antiga cultura. Muitos grupos nessa etapa haviam perdido a língua original, nesses casos, *aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam. Iguamente mestiçados, vestindo os mesmo trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmo alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como 'índios'. Aparentemente, haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável – um passo apenas que não podiam dar.* (RIBEIRO, 1982, p.235) (Grifamos).

Em suas análises, o antropólogo por vezes expressou certa ambigüidade sobre os povos por ele classificados como “integrados”. Discorrendo sobre A “destribalização e marginalidade”, Ribeiro retomou o caso Xukuru em suas manifestações religiosas, embora tenha confundido o culto deles com o dos Fulni-ô; ele enfatizou o caráter secreto dos rituais indígenas, apesar de se tratarem,

Nos dois casos, de *tribos profundamente aculturadas*, cujos membros são quase indistinguíveis, por seu modo de vida, dos sertanejos da região, principalmente os Xukuru que perderam completamente o domínio da língua tribal. seus cultos têm de revelador, primeiro, a importância que os índios lhes atribuem e sua função explícita de mecanismo de intensificação da solidariedade grupal e de afirmação da identidade étnica. Segundo, o fato de que não guardam, provavelmente, quase nada da antiga tradição, tendo sido “*elaborados*” no processo de *aculturação*, apesar dos índios concebê-los como expressões de suas tradições ancestrais. (RIBEIRO, 1982, p.407) (Grifamos).

Faltou ao antropólogo investigar e problematizar exatamente como os Xukuru “aculturados” se afirmavam enquanto grupo étnico, em suas cerimônias religiosas, a exemplo da participação nas festas religiosas e com a dança do Toré, em Cimbres, e ainda como eles (re)elaboravam

suas expressões culturais a partir e no universo do ambiente social onde estavam inseridos.

A ambigüidade a que nos referimos pode ser constatada no texto do antropólogo, quando ele afirmou conclusivamente:

Conforme demonstramos exaustivamente, mesmo os grupos mais aculturados não parecem predispostos para essa dissolução e fusão; ao contrário, pendem para uma conciliação da identidade étnica tribal com certos modos de integração na vida nacional, ou ao menos na sociedade regional em que se encontram inseridos. (RIBEIRO, 1982, p.423).

Em seguida, o autor questionou as interpretações sobre a assimilação dos índios enquanto entidades étnicas, pois para ele o que poderia ocorrer era a “absorção de indivíduos desgarrados, ao passo que aquelas entidades étnicas desapareceriam, ou se transfiguravam para sobreviver” (RIBEIRO, 1982, p.424). O antropólogo escreveu ainda que, com a aculturação e integração, ocorria uma progressiva diminuição do contingente populacional indígena, mas reafirmou os casamentos interétnicos das mulheres indígenas “formar uma população nova com fenótipo indígena. O núcleo tribal, cada vez mais reduzido, subsiste, porém, como tal ou desaparece por extinção, sem se fundir jamais no neobrasileiro”. (RIBEIRO, 1982, p.425).

A perspectiva de Darcy Ribeiro não mudou, como se pode verificar no texto “Os índios e nós”, republicado uma década e meia depois, na coletânea *Sobre o óbvio* organizada pelo autor, em 1986. No referido texto, originalmente apresentado no Simpósio sobre Política Indigenista e Colonialismo, durante o XLII Congresso Internacional de Americanistas, e publicado inicialmente em 1977, o antropólogo afirmou realizar uma avaliação baseada em dados de 1956. Sobre a “integração” dos grupos indígenas ele afirmou que:

Em lugar de assimilação o que ocorre é o é o seu desaparecimento por desgaste etnocida ou por extermínio genocida, ou sua sobrevivência como grupos ‘integrados’ a vida regional, na qualidade de contingentes cada vez menos diferenciados da gente do seu contexto mas que continuam, apesar

disso, se identificando e sendo identificados como indígenas (RIBEIRO,1986, p.248).

Para Darcy Ribeiro (1986) a integração era uma condição de sobrevivência das populações indígenas que, como “microetnias”, se integravam enquanto “contingentes residuais”, após o decréscimo populacional, a exemplo dos casos de grupos com séculos de contato, vivendo em condições sociais precárias:

Alguns deles conseguem conservar um pouco de sua cultura indígena original nos seus modos de prover a sua experiência do mundo. Mas os mais aculturados raramente conservam traços distintivos que não sejam os que lhes dão um mínimo de sustentação moral para suportarem ser diferentes num mundo majoritariamente formado pro brancos, negros e mestiços, todos esquecidos de suas raízes e metidos na pele étnica e na cultura da sociedade nacional (RIBEIRO, 1986, p. 254).

A idéia de um Brasil moderno formado por uma macroetnia, foi retomada e defendida pelo antropólogo em estudos posteriores, a exemplo do livro *O povo brasileiro*, segundo ele próprio, a síntese de sua “teoria de Brasil”. O livro foi publicado em 1995, quando o autor se encontrava gravemente enfermo, de uma doença terminal. Na sua perspectiva, os grupos indígenas, mesmo aqueles considerados “isolados”, enquanto microetnias em nada influenciariam a configuração do país, muito menos os “integrados”!

Os méritos de Darcy Ribeiro decorrem de ter sido o primeiro autor que discutiu o “problema indígena” de uma forma ampla e por sua explícita posição política diante do tema; malgrado suas concepções, tornou as idéias do antropólogo bastante conhecidas. *Os índios e a civilização*, livro com várias edições, por sua quantidade de informações e sistematização de dados “continua a ser uma peça insubstituível, referência obrigatória para qualquer apreciação global da população indígena brasileira” (OLIVEIRA, 2001, p.421). Além de ter sido traduzido para outras línguas, adotado nos cursos de Ciências Sociais no Brasil, formando uma geração de estudantes, foi também lido por profissionais de outras áreas e pelo público em geral. As

idéias desse livro sobre os índios no Nordeste, no caso aqui sobre os Xukuru, influenciaram a visão de outros estudiosos na Região, como demonstraremos a seguir.

Analisando, em 1962, o “dialetto Xucuru”, Geraldo Lapenda professor e lingüista da UFPE, retomou as informações do sertanista Cícero Cavalcanti e afirmou que também pesquisara junto aos índios Luis Romão de Siqueira (Peteregwe) e Jardelino Pereira de Araújo (Mãnojé). Após repetir as informações colhidas por Cavalcanti sobre os lugares onde os Xukuru viviam, “em malocas, espalhados pela Serra do Ororubá”, o lingüista escreveu: “A população é hoje misturada com brancos e negros. Incluindo os mestiços, são aproximadamente 2.200 caboclos. Em 1749, havia somente 642 indivíduos puros; em 1951, cerca de 1.500 puros e mestiços.” (LAPENDA, 1962, p.11).

Assim, as idéias de Darcy Ribeiro, que resultaram de suas pesquisas na década de 1950, influenciaram e, até certo ponto, cristalizaram as representações sobre os índios para muitos leitores. Quando Ribeiro afirmou que os grupos indígenas no Nordeste somente tinham “significado como acontecimentos locais, imponderáveis”, ou seja, sem grande importância, o antropólogo estava contribuindo para, no mínimo, apagar dos índios dessa Região da História. O que de fato ocorreu, como é facilmente constatável ao verificarmos a produção acadêmica sobre o assunto, até o início da década de 1980.

A influência das concepções de Darcy Ribeiro se faz notar ainda em publicações recentes, a exemplo do livro *Pré-História do Nordeste do Brasil*, em sua 3ª edição atualizada, publicada em 1999. Trata-se de um livro destinado aos estudantes de Arqueologia, malgrado a perspectiva de relacionar os índios atuais aos chamados “grupos pré-históricos”, onde a autora, em suas conclusões, reproduziu as idéias comuns entre aqueles estudiosos que escreveram sobre “os índios” na Região. A autora afirmou que o texto “O que sobrou dos índios pré-históricos do Rio Grande do Sul”, publicado em uma coletânea de estudos arqueológicos sobre aquele Estado a fez refletir,

Sobre o que sobrou dos índios pré-históricos do Nordeste e dos índios da colonização, contatados em 1500. O panorama é deprimente, pois, expressões como ‘já muito aculturados’,

ou ‘mestiços de negros e brancos’, ‘católicos sincretizados’, etc., encerram *eufemismos* que, na realidade, significam a *perda da cultura indígena* com analfabetismo e *ignorância da cultura brasileira*; perda de recursos criativos para a sobrevivência, sem a obtenção de outros melhores e mais efetivos, abandono da medicina indígena sem acesso à medicina moderna e assim por diante. Não poderia ser de outro modo, na medida em que são habitantes de uma região extremamente pobre, com vizinhos *caboclos* e brancos tão miseráveis e esquecidos quanto eles. (MARTIN, 1999, p.335). (Grifamos).

É, no mínimo, por demais questionável tomar por base um texto com reflexões sobre outra situação social e em um diferente espaço geográfico, para associá-lo de forma acrítica as populações indígenas no Nordeste.

Depois de lembrar que, o Nordeste, com a colonização portuguesa a miscigenação começou cedo, a autora afirmou:

Quando no século XX, desperta-se a consciência antropológica pela salvação do índio, já o indígena nordestino era menos ‘índio’ que o amazônico e sua preservação em reservas teve menos ressonância internacional e nacional que a dos índios da grande floresta. ‘Índio sem penas não é índio’ e os Pankararu, Atikum e *Xukuru*, por citar alguns exemplos, *cada vez menos índios* porque cada vez mais abandonados, *têm seus dias contados como nação*. (MARTIN, 1999, p.335). (Grifamos).

Para a arqueóloga, dos índios “pré-históricos” dos sertões nordestinos restaram “algumas centenas teimosamente aferrados a sua categoria indígena”. Ela apoiou sua afirmação citando o *Handbook of South American Indians*, que classificou esses grupos como tribos marginais. A pesquisadora citou uma situação bastante ilustrativa de sua visão sobre os índios. A situação aludida ocorreu após uma conversa com uma Pankararé que encontrou na “Ilha da Viúva, município de Itacuruba” (PE), (cabe esclarecer que a autora cometeu um equívoco,

pois na referida localidade habitavam os Tuxá), quando a índia relatava sua indignação diante dos questionamentos da sua identidade étnica por parte dos funcionários da Chesf, que construía uma hidrelétrica no local, inundando as terras indígenas. Na ocasião, os índios colocaram suas roupas cerimoniais e foram até os representantes da estatal reivindicar seus direitos. Sobre o episódio a arqueóloga concluiu: “Índigena que precisa ‘trajar-se de índio’ para convencer dos seus direitos, deixou, infelizmente, de ser respeitado como índio há muito tempo”. (MARTIN, 1999, p.335).

Ou seja, passados tantos anos da publicação do livro de Darcy Ribeiro, podemos perceber o significado da recepção e influência de suas idéias a respeito dos índios no Nordeste. Mesmo com a realização de vários estudos recentes, a partir de novas abordagens e perspectivas teóricas que procuram compreender as dinâmicas históricas, sociais e políticas em que estão inseridos os índios na Região, a citada arqueóloga ainda acredita que as expressões de uma suposta cultura originária, o fenótipo, seriam as marcas distintivas étnicas desses povos. Para a arqueóloga, na ausência dessas marcas, eles são chamados de “remanescentes”. Não são mais índios. São ou estão mais para a massa de ignorantes, pobres ou miseráveis caboclos que habitam o interior do Nordeste.

Questionando tais concepções, um estudioso contemporâneo afirmou que:

O destino dos povos e culturas indígenas, tal como o de qualquer grupo étnico ou mesmo nação, não está escrito previamente em algum lugar. A sua tendência à extinção não foi jamais um processo natural, mas apenas o resultado da compulsão das elites coloniais em instituir a homogeneidade apagando ou abolindo as diferenças. Buscando excluir a ferro e a fogo toda e qualquer outra alternativa, a integração era descrita como se fosse uma fatalidade, ou até mesmo a única salvação possível, para a qual os próprios índios deveriam canalizar suas forças e esperanças. (OLIVEIRA, 1995, p.80).

São muitas as imagens e concepções expressas tanto nos documentos oficiais, como em obras sejam de literatos, memorialistas,

cronistas e ainda por pesquisadores, estudiosos, especialistas que elaboram reflexões sobre as populações no Agreste e Sertão pernambucano. E também a respeito dos moradores na Serra do Ororubá, ao longo dos anos, desde fins do século XIX até a década de 1960 e mesmo após o reconhecimento étnico estatal, são bastante reveladoras. Estão baseadas nas idéias da ausência, além do fenótipo, de uma pureza originária da cultura indígena representada pela língua e vestígios da cultura material. A partir dessas concepções foi negada a identidade dos indígenas, considerados misturados, aculturados, em desaparecimento. Imagens de que, na Serra do Ororubá e na região em seu entorno só existiam remanescentes, descendentes de índios. Enfim, apenas caboclos.

Os caboclos que são índios: a reflexão contemporânea sobre o Nordeste indígena

Ao contrário do considerável volume de estudos, alguns deles publicados, realizados nos últimos anos, na área da Antropologia, sobre os povos indígenas no Nordeste, é facilmente constatável que pesquisas tendo os índios como objetos de reflexões na História são ainda em número muito reduzido. Por outro lado, também não localizamos nenhum estudo, nessa área do conhecimento, fazendo uma abordagem de um grupo indígena contemporâneo na Região. Os estudos, em uma perspectiva especificamente histórica, se limitam ao período colonial e ao século XIX. Como foi afirmado anteriormente, a crença, expressa por intelectuais regionais de que a extinção dos aldeamentos, pelo Governo Imperial provocou o desaparecimento das populações indígenas, que foram misturadas e incorporadas aos contingentes de moradores vizinhos, originando o caboclo, no máximo um remanescente, influenciou os estudos posteriores sobre a História no Nordeste.

Os então chamados caboclos ou remanescentes de índios no Nordeste foram vistos em uma perspectiva de análise das perdas culturais. E, por essa razão, durante muito tempo esquecidos, até mesmo pelas abordagens antropológicas, pois se tratava de populações marginais, espoliadas, pensadas como totalmente aculturadas, quando situadas em

uma escala evolucionista, comparadas com os grupos indígenas do Norte do Brasil, portadores de uma legítima e suposta pureza cultural originária. Foram, portanto, desprezados os processos históricos vivenciados por essas populações. Processos que precisam ser conhecidos, para se compreender as especificidades das situações nas quais os grupos afirmam uma identidade indígena, exigindo o reconhecimento oficial e reivindicando seus direitos, principalmente os relativos às terras invadidas por terceiros.

Assim, em novas abordagens, pensar os “índios misturados” no Nordeste é antes de tudo, conhecer os processos históricos e os fluxos culturais, expressos nas relações com diferentes atores sociais nas situações de cada grupo indígena. A cultura não é mais vista na perspectiva das perdas, mas, sim, como expressão das relações sócio-históricas de diferentes atores interagindo, local e globalmente, desde as disputas pelas terras às várias influências políticas, no âmbito público ou mais próximo, nas articulações, alianças e nas organizações sociais. Uma análise dos fatos e acontecimentos históricos deve então levar em conta as diferentes temporalidades e leituras que deles foram realizadas, a partir de interesses explícitos ou não, quando expressos publicamente quase nem sempre pelos índios ou a eles favoráveis.

Contabilizados em 12 grupos nas pesquisas realizadas nos anos 1950 (RIBEIRO, 1982, p.462), no início da década de 1980, totalizavam 20 grupos, excetuando o Maranhão onde os povos indígenas são classificados em outra área cultural, (CEDI, 1983:61; 69); vinte anos depois foram relacionados em 41 povos, habitantes entre o Ceará e a Bahia (CIMI, 2001:164). O (re)surgimento dos povos indígenas no Nordeste constitui um fenômeno que questiona as explicações sobre o fim dos índios na Região.

As abordagens recentes é a partir dos processos de territorialização, em que indivíduos constroem uma identidade com base na reorganização de afinidades culturais e vínculos afetivos e históricos, que “serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização

sociocultural de amplas proporções” (OLIVEIRA, 2004, p.24). É portanto nessa perspectiva que devem ser compreendidos os Xukuru do Ororubá.

Os povos indígenas no Nordeste contemporâneo vivenciaram dois processos de territorialização em situações muito diversas. Na primeira, com as missões religiosas, desde o século XVII até o início do século XVIII, quando contingentes de diferentes grupos nativos foram aldeados e catequizados, de que resultaram os atuais etnônimos dos povos indígenas no Nordeste. Nos aldeamentos, como parte da política assimilacionista e homogeneizadora, ocorreu uma primeira mistura. Para atender os interesses expansionistas coloniais, foi incorporada a mão-de-obra indígena e posteriormente incentivados legalmente os casamentos mistos e o estabelecimento de portugueses em terras dos aldeamentos, provocando uma segunda mistura. As missões foram elevadas à categoria de vilas de índios. Com a Lei de Terras de 1850, regulatória de propriedades rurais, foram legitimadas as invasões em terras de antigos aldeamentos, declarados extintos em fins do século XIX. Suas terras, quando não passaram para as mãos de terceiros, foram incorporadas aos patrimônios das câmaras municipais. No ato da medição e demarcação, a umas poucas famílias indígenas foram destinados pequenos lotes, outras famílias se dispersaram, ocorrendo uma terceira mistura, lembrada nos relatos das memórias orais indígenas.

Em um segundo momento, um processo de territorialização se iniciou a partir dos anos 1920, quando um posto do SPI foi instalado entre os Fulni-ô, em Águas Belas, depois da mediação de Pe. Alfredo Dâmaso junto às autoridades federais, no Rio de Janeiro. A partir do reconhecimento oficial desse grupo indígena no Nordeste, foi provocada uma articulação e mobilização dos índios, para a instalação, ao longo das décadas seguintes, de postos do SPI entre outros grupos indígenas, sendo o último instalado em 1954, entre os Xukuru, na Serra do Ororubá. A instalação dos postos criou vínculos de uma tutela paternalista, chegando a estabelecer os critérios que determinavam a identidade indígena, bem como os papéis do cacique, pajé e conselheiro da organização política. (OLIVEIRA, 2004, p.25-27).



Mapa das aldeias Xukuru do Ororubá.

Fonte: Projeto de Capacitação e Assessoria Técnica/PCAT-Xukuru, 2007.

Os povos indígenas no Nordeste, portanto, vivenciaram esse processo de territorialização, mas que não deve ser entendido como homogeneizador e que tinha ocorrido com a passividade indígena, pois “Cada grupo étnico repensa a ‘mistura’ e afirma-se como uma coletividade precisamente quando dela se apropria segundo os interesses e crenças priorizados” (OLIVEIRA, 2004, p.28).

Atualmente, a população Xukuru foi contabilizada em 7.857 indivíduos (Funasa, 2005) que habitam 24 aldeias espalhadas pela Serra do Ororubá e com cerca de 200 famílias indígenas concentradas em três bairros, na periferia da Cidade de Pesqueira, além de outras famílias que moram nas demais áreas urbanas da mesma cidade⁴⁴. É então a partir das considerações elencadas anteriormente, que procuraremos estudar os Xukuru e evidenciar, com base nos relatos de suas memórias orais e

⁴⁴ Esses dados são questionados pelos Xukuru do Ororubá que afirmaram existir, em 2007, uma população indígena com cerca de 10.000 indivíduos.

em documentos escritos, os percursos e experiências históricas por eles vivenciados em um processo de territorialização contemporâneo, para a afirmação de sua identidade e na reivindicação de seus direitos.

Capítulo II

HISTÓRIA E MEMÓRIAS DE MEDIAÇÕES E GUERRAS

Conflitos, alianças e milícias armadas na Serra do Ororubá

Na documentação da Diretoria dos Índios da Província de Pernambuco existem diversos ofícios que se referem ao processo de recrutamento de índios para a Guerra do Paraguai. É clara, em muitos momentos, a truculência empregada pelos diretores das aldeias no alistamento forçado dos índios como Voluntários da Pátria. As justificativas foram sempre a manutenção da ordem e da paz nas aldeias. Por exemplo, o recrutamento serviu para punir os acusados ou envolvidos em assassinatos, como ocorreu em 1865 quando o Diretor Parcial da Aldeia de Barreiros informava ao Presidente da Província estar enviando 10 e não 15 recrutas, e que, diante da recusa dos índios de servir como “voluntários”, afirmava: “Se V. Ex^a. o determinar, mandarei recrutá-los”.⁴⁵

O recrutamento indígena e a militarização das aldeias foi uma prática recorrente na História do Brasil. As aldeias indígenas, além de uma reserva de mão-de-obra, foram tidas também pelo poder oficial como local para formação de tropas legais ou privadas nas guerras contra outros povos indígenas considerados hostis à Coroa e nos combates a quilombolas (MONTEIRO, 1994). Foram mobilizados também para combates a movimentos contrários à ordem estabelecida pelo Estado, a exemplo de índios habitantes nas diversas vilas do Ceará, Pernambuco e Paraíba, que “receberam da Coroa Portuguesa isenção de pagamento

⁴⁵ Ofício do Diretor da Aldeia de Barreiros, em 9/4/1865, ao Presidente da Província de Pernambuco. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano/APE, Códice DII-19, folha 86.

de impostos aos Diretores das Aldeias, por terem participado das forças legais contra os revoltosos no Recife, durante a Revolução Pernambucana de 1817” (CUNHA, 1992, p.94-95).

Como evidenciam as fontes históricas, os indígenas não foram passivos na condição de tropas aliadas ao poder legal. Não aceitaram o recrutamento simplesmente como uma atitude colaboracionista, uma aliança ao poder vigente. Faz-se necessário perceber como esse recrutamento foi lido a partir da ótica dos indígenas. Em qual situação política ocorreu o recrutamento? Como essa participação em milícias armadas a serviço do Estado ou de um chefe político local serviu de barganha para os interesses indígenas?

É necessário desconstruir imagens ainda predominantes sobre esses povos na historiografia. Os novos estudos são pautados por outras preocupações,

Importa recuperar o sujeito histórico que agia [age] de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenvolviam. (MONTEIRO, 1999, p.248).

Tropas indígenas foram também uma fonte de poder nas disputas locais. Os índios de Cimbres (atualmente Pesqueira) estiveram envolvidos nos conflitos das facções que disputavam o poder local, durante as agitações políticas entre 1817 e 1824. Domingos de Souza Leão, um liberal, afirmava que os índios “eram violentos, viviam em estado de embriagues e roubavam gado”, acusando-os ainda de “terem se insurgido em 1822, opondo-se à eleição de deputados e contrários à Independência do Brasil” (CARVALHO, 1997, p.335). Os índios foram também chamados de “realistas” e “absolutistas”, por estarem aliados a um fazendeiro e chefe político local conservador, que disputava com outro fazendeiro, tido como liberal, o cargo de Capitão-Mor da Vila de Cimbres.

A aliança indígena só pode ser entendida a partir da compreensão das relações e disputas políticas locais: os fazendeiros liberais que aderiram ao movimento da Independência eram vereadores na Câmara

de Cimbres e que votaram pela extinção do aldeamento. Assim, a visão do absolutismo indígena era, portanto, “uma metáfora para sua oposição a um grupo de senhores de terra, aliados das facções constitucionalistas urbanas, ditos ‘patriotas’, que aproveitaram o momento da queda do aparato jurídico-burocrático colonial para esbulhar a aldeia”. (CARVALHO, 1997, p.338).

Após à Independência, vitória política para os liberais locais, que coincidiu com a morte natural do fazendeiro aliado dos indígenas, seguiram-se as perseguições aos índios, com mortos e fugas de muitos para um aldeamento em Palmeira dos Índios/Alagoas. Os fazendeiros-vereadores, há muito invasores das terras do Aldeamento, aproveitaram a ocasião para consolidar seus domínios sobre as terras indígenas. A Câmara de Cimbres, “alegando que 200 famílias da aldeia, em 1824, eram apenas 30 a 40, em 1829, requeriam que as terras dos índios fossem incorporadas ao patrimônio da Câmara.” (CARVALHO, 1997, p.338).

Os índios retornaram a Cimbres, em 1830, e as disputas com a Câmara Municipal e os fazendeiros continuaram pelos anos seguintes, como comprova a documentação. A desmilitarização dos índios, diante dos conflitos das terras, era uma grande preocupação das autoridades, como expressava o Presidente da Província ao Diretor Geral dos Índios, em 1852, quando expressava a sua tranqüilidade e “satisfação”, afirmando que nenhuma ocorrência desagradável ocorrera em Cimbres, desde a nomeação do Diretor-parcial, enviado para normalizar a situação e restabelecer os índios “na vida pacífica da lavoura de onde devem tirar a subsistência libertando-se do jugo em que viviam dados à vida militar, e em sua simpleza persuadidos de que assim era preciso para defenderem seus direitos e a propriedade de suas terras”⁴⁶

Cabia então ao Diretor persuadir os índios a amar o trabalho e abandonar o estado de guerra em que viviam armados e sujeitos a um recrutamento militar, pois o Governo Provincial enfaticamente rejeitava a participação indígena em milícias a serviço de facções políticas em

⁴⁶ Ofício do Presidente. da Província de PE, Francisco Antônio Ribeiro, em 2/10/1852, para o Diretor Geral dos Índios da Província, José Pedro Velloso da Silveira. APE, Cód. RO, fl. 35.

disputas pelo poder local, como ocorrera no passado recente. Nessa perspectiva, o Presidente da Província afirmava que o Governo não queria os índios armados e nem como soldados de uma milícia em Cimbres. Resguardando-se dos acontecimentos passados, a autoridade provincial afirmava que se necessário fosse policiamento para aquele Distrito, nem o Diretor dos Índios, nem tampouco o Delegado local, “mas somente o Governo Provincial tinha competência para constituir uma força armada em Cimbres”, e que “já mais encarregaria os índios de fazer a polícia do município”.⁴⁷

A memória dos acontecimentos políticos alimentava o medo que se tinha dos índios, como revelava, em 1853, o Diretor Geral dos Índios, quando recebeu correspondência do Diretor Parcial em Cimbres, pedindo ferramentas agrícolas para distribuição naquela Aldeia. A preocupação se expressava no apaziguamento dos indígenas, “todos amestrados na guerra, e com quanto acabaram de dar provas de sua lealdade ao Governo, tem alguns descontentes exaltando suas paixões”⁴⁸. A autoridade provincial preocupava-se ainda em garantir a ordem no aldeamento, com um novo Diretor-parcial, um oficial reformado que estimularia os índios “a lavoura, e os salvará das seduções deturbulentas”.⁴⁹

O “Maioral de Cimbres” reclamou, pouco tempo depois, sobre a falta das ditas ferramentas, prometidas pelo Diretor-parcial, e também que as lavouras na “Serra do Urubá” estavam sendo invadidas, “os gados no verão sobem a serra, e estragão as lavouras, e os criadores recuzão fazer travessões de serca, para evitar a subida dos gados”. Diante das reclamações, a Presidência da Província não só reconheceu os direitos, como acentuou a importância da grande produção dos indígenas para o abastecimento daquela região, e ordenou ao Delegado de Polícia de Cimbres que obrigasse os criadores a fazer as cercas, ou retirar o gado dos lugares cultiváveis “terreno que sempre foi destinado a plantações, e

⁴⁷ Idem, fl. 36-36v.

⁴⁸ Of. do Diretor Geral dos Índios de Pernambuco, em 04/01/1853, ao Diretor Parcial de Cimbres. APE, Cód. DII-10, fl. 15.

⁴⁹ Of. do Diretor Geral dos Índios, em 07/05/1853, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód. DII-10, fl. 20.

que por sua extraordinária produção pode fazer a abundancia de viveres naquele Certão”⁵⁰.

No *Relatório do Estado das Aldeias da Província*, em 1861, o Barão dos Guararapes, então Diretor Geral dos Índios da Província de Pernambuco, informava que a Aldeia de Cimbres, localizada na Serra do Urubá ou Ararobá, tinha uma população de 789 índios, perfazendo 238 famílias. Informava também aquela autoridade que era de “três léguas sobre duas” a extensão das terras do aldeamento, indo até as margens do Rio Ipojuca.⁵¹

Dizia ainda o Diretor, sobre a situação dos índios e os conflitos em Cimbres, por causa dos limites das terras: “os índios desta aldeia não podem cuidar seriamente de seus interesses sem que sejam discriminados os respectivos limites para seu socego e augmento de seus recursos ainda nullos”⁵² Para solucionar os conflitos, o Governo Provincial fez claramente uma opção pelos fazendeiros, quando nomeou, como Juiz Comissário de Medições de Terra em Pesqueira, um grande fazendeiro na região, Pantaleão de Serqueira Cavalcanti, membro da oligarquia política local, vereador e dono do Engenho Pedra d’ Água, situado nas terras do aldeamento⁵³. As terras do antigo aldeamento sempre foram cobiçadas e disputadas pelos fazendeiros e pela Câmara Municipal. Os limites das terras do aldeamento foram objeto de uma longa discussão até que em 1862, a Câmara de Cimbres e a Diretoria Geral dos Índios chegaram a um acordo; todavia, o conflito permaneceu. Aumentaram as pressões sobre o aldeamento de Cimbres. Um Aviso de 1863, enviado pelo Ministério da Agricultura, autorizou à Presidência da Província o aforamento das terras indígenas⁵⁴.

⁵⁰ Of. do Diretor Geral dos Índios, em 07/07/1853, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód. DII-10, fl. 25.

⁵¹ Relatório do Estado das Aldeias da Província de Pernambuco, 13/2/1861. APE, Cód. DII-19, fl. 53.

⁵² Idem, fl. 54.

⁵³ Ofício do Dir. Geral dos Índios em 10/5/1863, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Códice DII-10, fls. 20-21.

⁵⁴ Aviso do Ministério da Agricultura, em 05/10/1863, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód. MA-3, fl. 120.

No *Relatório sobre os aldeamentos de índios na Província de Pernambuco* (MELLO, 1975, p.339-351), apresentado em 1873, uma comissão, nomeada pelo Presidente da Província, afirmou enfaticamente o descaso público oficial com os índios. Para a citada comissão, o precário funcionamento da administração pública provocava “a decadência das aldeias, o roubo das suas terras, a degradação dos índios”. Ora, essa visão pessimista, fatalista e determinista, além de omitir os nomes dos responsáveis diretos pelas reconhecidas mazelas do serviço público, tratava apenas de uma face da moeda. Pois, os diretores gerais de índios na Província, assim como os diretores-parciais nas aldeias, eram cargos de indicação política. Os nomeados, na grande maioria das vezes, foram oficiais da Guarda Nacional, chefes políticos locais e posseiros, antigos invasores das terras dos aldeamentos, que demonstravam pouco ou nenhum interesse na defesa dos indígenas.

O citado *Relatório* oficial de 1873, como foi dito, apresentou uma radiografia fatalista da situação das aldeias indígenas em Pernambuco. Os redatores, em suas conclusões, propuseram a extinção de cinco dos sete aldeamentos existentes na Província e, entre outras recomendações, sugeriram que “Os índios das aldeias extintas, a que não tiver o governo distribuído lotes de terras, *serão removidos para as novas aldeias de Cimbres e Assunção*”. (MELLO, 1975, p.351). (Grifamos). Na época da finalização do *Relatório*, a Aldeia de Escada foi tida como “suprimida”, tendo seus ex-moradores sido transferidos para o lugar chamado Riacho do Mato (hoje situado entre as cidades de Maraial e Jaqueira). E a Aldeia da Baixa Verde (atualmente Município de Flores) foi considerada “abandonada” por seus antigos habitantes. Todavia, é necessário ter presente que embates explícitos ou sutis, conflitos e violências, como estão demonstrados na própria documentação oficial, eram vivenciados em cada uma das localidades onde estavam os índios.

O Governo Imperial corroborou com a proposta da Comissão quando por meio do Decreto nº. 273, de 08/07/1875, destinado à Província de Pernambuco, nomeou um engenheiro para demarcar as terras dos aldeamentos que foram declarados extintos, à exceção de Cimbres e Assunção. Além de designar os diferentes tamanhos dos lotes destinados aos índios casados e solteiros, o referido Decreto determinava

que o encarregado procurasse “por meios brandos e suasorios *transferir para os dous aldeamentos os índios ou seus sucessores estabelecidos naquelles cuja extinção se acha determinada*” (apud CUNHA, 1992, p.289). (Grifamos). No ato de medir, demarcar e lotear as terras dos extintos aldeamentos, foram juridicamente reconhecidos os posseiros. A fragmentação das terras em pequenas glebas, destinadas aos considerados, a partir daquela data como ex-aldeados, favoreceu para os posseiros invasores aumentarem a pressão, provocar expulsões e dispersão dos índios, a exemplo do que ocorreu nos aldeamentos de Escada e Riacho do Mato (SILVA, 1995). A mudança de índios de uma aldeia para o outro grupo foi intensificada, em consequência da extinção oficial dos aldeamentos, em fins do século XIX. A política indigenista oficial favorecia claramente os tradicionais invasores das terras indígenas.

É a partir desse quadro de referências que podemos compreender o recrutamento dos indígenas para a Guerra do Paraguai e seu retorno a Cimbres, após o fim da Guerra, bem como as leituras que os Xukuru fizeram daquele conflito.

Os Xukuru e a Guerra do Paraguai

O acirramento dos conflitos envolvendo os índios, então chamados de “Xucurus”, os fazendeiros e os posseiros nas terras então reivindicadas pelos indígenas, no Município de Pesqueira/PE, entre os fins dos anos 1980 e meados dos anos 1990, foi motivo de extensas reportagens publicadas no *Diário de Pernambuco*, no *Jornal do Commercio* ambos do Recife, e no jornal *Folha de São Paulo*.

Enquanto os fazendeiros negavam a presença de índios “puros” ou a ocorrência dos conflitos, os Xukuru⁵⁵ denunciavam as violências, a miséria e a fome, em razão de suas terras terem sido invadidas por grandes criadores de gado.

⁵⁵ Utilizamos aqui a grafia *Xukuru* de acordo com a norma culta da “Convenção para grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA, em 14/11/1953. Porém, ao longo do texto iremos reproduzir, entre aspas, como em cada autor/a ou fontes aparece grafado o nome desse povo indígena.



Índios Xukuru no corredor do Congresso Nacional em Brasília/DF, no período da Constituinte. Da esquerda para direita o 2º é “Xicão” e, o seguinte, o Cacique Zé Pereira.

Arquivo Pessoal de “Zé Pereira”.

Esse período correspondeu à elaboração e promulgação da Constituição Federal, quando os índios Xukuru do Ororubá⁴⁵, liderados pelo Cacique “Xicão”, juntamente com delegações de outros povos indígenas no Nordeste e demais regiões do Brasil, participaram nas mobilizações, embates e discussões do processo da Constituinte, o que garantiu a fixação dos direitos indígenas na Carta Magna, em 1988⁵⁶

Um tema recorrente apareceu nas reportagens: os xukurus afirmavam o direito às terras reivindicadas, por terem sido recebidas como recompensa pela participação dos seus antepassados na Guerra do Paraguai, “No final do século passado, a terra voltou a pertencer aos índios, doada pelo Imperador D. Pedro II como pagamento pela participação dos Xucurus na Guerra do Paraguai”⁵⁷.

Ou ainda,

O índio, elemento a ser colonizado, nunca teve sua opinião respeitada diante da definição do “Seu” futuro. Mesmo as-

⁵⁶ Uma leitura diferente da que enfatiza a participação dos índios no Nordeste no processo da Assembléia Constituinte, sob a expressiva liderança do Cacique Xicão Xukuru corriqueiramente relatada por lideranças indígenas na Região, encontra-se em Santilli (1998, p.11-14): “Os direitos indígenas na Constituição brasileira”. Nesse texto, o autor evidenciou a dimensão da participação e a “mobilização dos índios, tendo à frente o povo Kaiapó” (p.12). Como comprovaram as investigações policiais, em razão do agravamento dos conflitos entre os Xukuru do Ororubá e os fazendeiros no período posterior à promulgação da Constituição, o Cacique “Xicão” foi assassinado por um pistoleiro, na cidade de Pesqueira em 20/05/1998.

⁵⁷ O pau vai comer em Pesqueira. *Folha de Pernambuco*, Recife, 22/10/88, p.7.

sim, participaram, em 1865, de uma guerra de brancos, a do Paraguai, envolvidos num sentimento de proteção as terras brasileiras. Os poucos que retornaram da batalha receberam como recompensa da Princesa Isabel, documento garantindo a posse de suas terras.⁵⁸

Em outro jornal lê-se que, “Em 1865, catequizados, cerca de 82 xucurus participaram como voluntários da Guerra do Paraguai. Por isso, teriam recebido garantia da posse de suas terras da Princesa Isabel”.⁵⁹

Essa constante referência à participação indígena no conflito que envolveu o Brasil e outros países em uma guerra no Cone Sul entre 1865-1870, revela as leituras feitas por grupos sociais acerca de acontecimentos históricos, a partir de seus interesses. Para fundamentar a legitimação de seus direitos no presente, os Xukuru recorrem a uma memória de acontecimentos pretéritos. A afirmação do direito à terra, por terem os seus antepassados participado da Guerra do Paraguai, como observamos em pesquisas anteriormente realizadas (SILVA, 2005; 2006), foi encontrada também em relatos de outros povos indígenas no Nordeste, a exemplo dos Fulni-ô/PE. Também os Wassú e os Xukuru-Kariri, em Alagoas, têm narrativas sobre as famosas “cartas da Princesa Isabel”, que confirmariam o direito às terras, como recompensa pela participação de índios na Guerra do Paraguai.

No caso dos Xukuru, além dos relatos orais, o que nos informam os registros documentais sobre os indígenas e a Guerra do Paraguai? A que antepassados se referem os Xukuru do Ororubá? A que fontes recorrem os Xukuru para elaborar suas memórias? Que leituras, em suas memórias, os indígenas fizeram/fazem da Guerra? Quais os significados dessas memórias para a afirmação e o reconhecimento oficial do direito às suas terras? Enfim, a partir de que os Xukuru (re)leram, (re)constroem o passado? Cremos que a busca de respostas para essas questões pode contribuir para a compreensão de como os chamados “índios misturados”,

⁵⁸ Xucurus dominam a Serra de Ororubá. *Diário de Pernambuco*, Recife, 20/04/92, p.b3.

⁵⁹ Caboclo, xucuru pode virar sem-terra. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 07/04/1996, p.11.

os “caboclos”, vivenciaram e elaboraram diferentes estratégias diante do discurso oficial do “desaparecimento” indígena, com a extinção dos aldeamentos a partir de meados do século XIX, contribuindo para um maior conhecimento da história indígena no Nordeste contemporâneo.

As memórias e relatos da participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai foram retomados pelos indígenas em diferentes momentos históricos. Um desses momentos foi em meados dos anos 1950, quando os Xukuru pleiteavam o reconhecimento oficial e a instalação de um Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na Serra do Ororubá. As lembranças da participação de seus antepassados naquele conflito, justificavam naquele momento a afirmação de uma continuidade e identidade Xukuru, para o direito à assistência e proteção estatal das famílias indígenas sobre as pequenas glebas de terras que ocupavam, pois viviam permanentemente perseguidos e ameaçados de expulsão por fazendeiros invasores.

Tentaremos relacionar os diferentes momentos em que, na própria história Xukuru, as narrativas sobre a Guerra do Paraguai foram retomadas, a partir de uma busca da compreensão do quadro de referências do período contemporâneo à Guerra, e do processo de extinção dos aldeamentos em fins do século XIX. Bem como a negação da identidade dos ex-aldeados, com a construção da idéia do caboclo, em contraposição às mobilizações Xukuru para o reconhecimento oficial, em meados da década de 1950.

Os “bravos Voluntários da Pátria” do Ororubá

Em um quadro datado de 1865 constam 82 nomes de “Voluntários da Pátria” da Aldeia de Cimbres, onde habitam atualmente os Xukuru do Ororubá, juntamente com um ofício anexado informando a relação dos alistados que estavam deixando seus soldos em consignação para suas famílias.⁶⁰ Pelo que lemos no documento oficial, percebemos que possivelmente afora o recrutamento forçado, as condições de vida e o sustento das famílias, constituíam uma grande motivação, senão a mais

⁶⁰ Quadro com a relação dos Índios do Urubá /Voluntários da Pátria, em 2/4/1865. APE, Códice DII, v.19, fl. 83.

importante, para uma possível adesão, naquele momento, dos voluntários à Guerra do Paraguai.

A passagem dos recrutados pelo Recife, em 1865, foi registrada em um dos principais jornais da capital da Província. Um certo Dr. Inácio Firmo Xavier, entusiasmado, publicou um longo poema⁶¹ *Aos bravos Voluntários da Pátria, de Urubá*. Seleccionamos alguns trechos do poema para comentários.

A euforia diante do desfile pelas ruas da Capital da Província dos recrutados em Cimbres, a caminho do *front* da Guerra, transformou os antes considerados indolentes e perturbadores da ordem pública em “bravos de Urubá”, aclamados antecipadamente como heróis da Pátria,

Eia, bravos de Urubá
Altaneira e ingente serra,
Ao Paraguai ide à guerra
Destruir Humaitá
N'Assunção vós todos lá
Esforçai-vos na vitória.
Ganhando palma a glória
Onde a esposa estremecida
Vos contempla na memória.

Os “Urubá valentes” foram considerados da mesma linhagem dos participantes da rememorada Restauração Pernambucana, na qual os índios, liderados por Felipe Camarão, combateram nas guerras para a expulsão os holandeses:

Parti, Urubá valentes,
Que em vossos corações fortes
Sois bravos Leões do Norte,
De Camarão descendentes
A esses vis insolentes
Paraguaios d'Assunção

Em outro trecho, o poema, além de louvar o valor dos combatentes por tão gloriosa causa, exaltava a guerra, dizendo que a recompensa seria

⁶¹ *Jornal do Recife*. Recife, 22/06/1865. In, BARBALHO, 1977, p. 69-70. (Foi mantida a grafia da época).

a também gloriosa eterna lembranças da Pátria!

Eia, Urubá valentes,
Nossa pátria opressa chora,
Daí-lhe na guerra uma aurora,
Que nos torne gloriosos
Nossos astros luminosos
Alumiai a vitória.
Nos vastos campos da glória, combatei, tendes valor,
Que da pátria a santo amor
Vos dará eterna glória!

Estudos apontaram a importância da imprensa durante a Guerra do Paraguai, principalmente nos primeiros anos do conflito (SILVEIRA, 1996; TORAL, 2001). A imprensa pernambucana, com a louvação do patriotismo, promoveu o voluntariado para a Guerra. Por meio da manipulação dos fatos, da fabulação, das distorções ou omissões de notícias, os jornais do Recife construíram um discurso sobre a Guerra do Paraguai, influenciando no cotidiano da cidade, mobilizando as pessoas que, por meio de poemas e textos assinados, produziram e exaltaram o soldado recrutado como cidadão-patriota (LUCENA FILHO, 2000, p.79-94).

Porém, o recrutamento, que aparece como uma ação tranqüila e louvada, é desmascarado por meio da leitura de um ofício do ano seguinte, enviado ao Presidente da Província pelo Diretor Geral dos Índios, com a queixa de um índio de numerosa família, pedindo dispensa de dois filhos seus, que “forão forçados a se alistar como Voluntários da Pátria”.⁶²

Os aldeados em Cimbres por diversos meios procuraram se livrar do recrutamento obrigatório. A exemplo do índio José Carneiro da Cunha que, em 1865, solicitou e conseguiu de seis moradores de Olho d'Água, atestados reconhecidos em cartório, confirmando ser o seu filho Laurentino José Carneiro portador de gôta, doença que o impedia de ser recrutado⁶³. Posteriormente, Laurentino, por meio de um

⁶² Ofício do Diretor Geral dos Índios, 21/1/1866. APE, Cód. DII-19, fl. 96.

⁶³ Requerimento de José Carneiro da Cunha, em Cimbres 08/10/1865, acompanhado de 6 Atestados com firmas reconhecidas. APE, Cód. Petições: Índios, fls.73 e 73v.

requerimento, pediu e recebeu do Tenente Joaquim Almeida de Carvalho, Diretor do Aldeamento de Cimbres, um “Atestado”, também reconhecido em cartório, confirmando a condição de índio do solicitante, informando ainda o documento que os índios não eram “sujeitos a recrutamento.”⁶⁴

O índio Laurentino afirmava ter sido preso na Vila de São Bento e, solicitando dispensa do serviço militar, dirigiu outra vez um requerimento ao Diretor de Cimbres, justificando que, por ser índio não era qualificado para ir à Guerra do Paraguai. Atendendo ao pedido, o Diretor, por meio de um “Atestado”, confirmou a residência de Laurentino, na Aldeia de Cimbres, afirmando ainda que ele não tinha condições para compor as tropas da Província a serem enviadas à Guerra do Paraguai⁶⁵. Anexo à documentação remetida às autoridades, o pai de Laurentino enviou um requerimento ao Presidente da Província, no qual afirmava ser um agricultor sexagenário, com dificuldades para trabalhar, pedindo a liberdade de seu filho, que era o responsável pelo sustento da família, pois, com o seu recrutamento, ficaria difícil para seus familiares, aldeados em Cimbres, sobreviver sem a sua ajuda⁶⁶. O caso do índio Laurentino evidencia o processo do recrutamento e as condições em que viviam os aldeados em Cimbres.

Para além do patriotismo ufanista expresso na exaltação aos “bravos do Orubá” recrutados para a Guerra do Paraguai, os habitantes do antigo aldeamento se defrontavam com disputas, em uma guerra contínua por suas terras, invadidas por fazendeiros e pelo município, com a anuência do Governo Provincial e Imperial. Quanto ao recrutamento de forma voluntária, podia significar uma saída para garantir a sobrevivência dos dependentes do recrutado, mas compulsoriamente desrespeitava os isentos, desagregava famílias e simbolizava a imposição, o controle do Estado sobre o índio. Importa, porém, perceber como, nos dois casos

⁶⁴ Requerimento do índio Laurentino José Carneiro, Cimbres, 13/11/1865; Atestado de Joaquim de Almeida Carvalho para Laurentino José Carneiro, Cimbres, 14/12/1865. APE, Cód. Petições: Índios, fl.15.

⁶⁵ Requerimento do índio José Carneiro da Cunha, Cimbres, 14/12/1865, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód. Petições: Índios, fl.17.

⁶⁶ Idem, fl.18.

referidos, os aldeados em Cimbres elaboraram estratégias que lhes garantissem a sobrevivência. E, ainda mais, quais as leituras posteriores que os Xukuru, que também se autodenominam “Guerreiros do Urubá”, fizeram da participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai.

Guerras, história e memórias

O conflito, que se convencionou chamar “a Guerra do Paraguai”, nos últimos anos, vem sendo objeto de vários estudos, baseados em amplas pesquisas documentais, que possibilitaram novas abordagens sobre o confronto armado que sacudiu o Cone Sul no terceiro quartel do século XIX. Nessa perspectiva, foram superados os trabalhos que enfatizavam aspectos militares, bem como as biografias de heróis oficiais da Guerra do Paraguai. Foi deixado de lado, também, o enfoque positivista republicano, que acusava o Brasil monárquico pelo genocídio imposto ao Paraguai. Assim como foi abandonado o enfoque marxista de fins da década de 1960, que enfatizava um suposto nacionalismo progressista paraguaio e apontava o expansionismo do imperialismo britânico como responsável pela Guerra. O conflito passou a ser visto como uma disputa regional entre os países envolvidos pela hegemonia na região do Prata (DORATIOTO, 2002, p. 19).

Com os estudos mais recentes foram evidenciados outros aspectos da Guerra e, por meio dos novos enfoques, discutidas as formas do recrutamento, a participação negra de escravos e libertos, de mulheres, as imagens (fotografias, pinturas e caricaturas) da guerra, etc. Todavia, ainda foi pouco estudada a dimensão da participação indígena naquele conflito, bem como as narrativas e as memórias daí resultantes.⁶⁷

⁶⁷ No XXIII Simpósio Nacional de História, realizado em Londrina/PR, entre 17 e 22/06/2005, durante o Simpósio Temático *Guerras e alianças na história dos índios: perspectivas interdisciplinares*, organizado pelos professores John Monteiro (UNICAMP), João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ) e pela Prof^a. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF), foram apresentados apenas quatro trabalhos sobre os povos indígenas e a Guerra do Paraguai. Na ocasião foi comentada a carência de estudos relacionando os índios e a Guerra do Paraguai.

Nos novos estudos sobre a Guerra do Paraguai, as análises sobre o recrutamento são unânimes em apontar que, no início do conflito, a perspectiva de sua curta duração, somando-se à imagem construída de uma guerra da civilização moderna contra a “barbárie” paraguaia indígena guarani, que deveria ser derrotada, motivou o alistamento de muitos para participar no *front* de combates. Com o prolongamento da Guerra, além de manifestações de protestos em todas as províncias do Brasil, tornou-se difícil o recrutamento de novos soldados, inclusive com a resistência da Guarda Nacional.

Mesmo tendo a libertação de escravos como uma primeira solução para suprir as necessidades de combatentes, com a continuidade do conflito o Governo Imperial, por meio de um decreto, criou e incentivou os corpos de Voluntários da Pátria. Ainda assim, em uma fase crucial da Guerra, depois de seguidas derrotas, quando os aliados partiam para batalhas ofensivas decisivas, os entusiasmos patrióticos minguaram e os alistamentos diminuíram (LUCENA FILHO, 2000, p.14). Nesse momento, foi usado o velho e conhecido método do recrutamento forçado sobre os membros do partido opositor ao que estava no poder em cada província, os contrários à ordem política e social vigente, os considerados desordeiros e perigosos, os presos e condenados por crimes e, principalmente, a população pobre, os habitantes das cidades do interior, das zonas rurais, a exemplo dos índios, no Nordeste.

O recrutamento forçado foi utilizado durante todo o Período Monárquico como forma de controle social sobre as populações marginalizadas, pois de longa data “os vadios, os pobres, os desocupados, os que não tinham sequer condições de ser votantes, eram recrutados para o exército de linha” (DIAS, 1998, p.68). As denúncias, as reações e o medo do recrutamento forçado em diferentes períodos foram sempre comuns em todas as províncias, como testemunharam dois naturalistas quando visitaram um aldeamento em Minas Gerais e registraram que, apesar de aceitarem a cachaça oferecida pelos visitantes, os índios eram todos desconfiados e de mau humor, pois provavelmente “receavam que nós os quiséssemos aliciar para o serviço militar. Nem com presentes, amabilidades, nem com música, eles se alegravam; só cuidavam de

escapular, nas primeiras oportunidades, para os matos.” (SPIX e MARTIUS 1972, p.54-55). A desconfiança de que os visitantes eram recrutadores da Armada Imperial provocou a fuga dos índios para esconder-se nas matas.

As reações ao recrutamento por parte dos índios ocorreram de variadas formas. Em 1826, a cidade de Vila Nova (atual Neópolis), em Sergipe, foi cercada e todas as entradas e saídas guarnecidas por cerca de 200 índios da Aldeia Pacatuba, “todos armados de várias armas, como arcos, flechas, bacamartes, facas e cacetes, outros foram às cadeias onde se achavam o Sargento Mor dos Índios de Pacatuba Serafim José Vieira, e mais três da mesma Nação”.⁶⁸ Enfatizava a autoridade da época que os índios “raivosos despedaçaram o cadeado e ferros que trancavam as cadeias”, e que uma vez libertados o Sargento Mór e os três índios presos como criminosos e destinados ao recrutamento, “Saíram por esta Vila em marcha, de retiradas com vivas e ditos ousados”.⁶⁹ A ousadia dos aldeados em Pacatuba no resgate de seu líder e demais companheiros de aldeamento presos e que seriam enviados ao Rio de Janeiro para o serviço militar demonstra as diferentes estratégias utilizadas pelos índios contra o recrutamento forçado.

Os aldeados em Pacatuba tinham razão para seus temores, uma vez que, mesmo aqueles isentos eram levados à força para os quartéis, como no caso relatado em 1830 pelo Diretor da Aldeia sobre Antonio Luiz, índio da Missão de São Félix da Pacatuba, “filho único e aprendiz do officio de ferreiro, que de livre vontade o procurou, indo a negocio a feira da Villa de Propriá aportando a essa villa no dia 5 do corrente foi preço para recruta de primeira linha”⁷⁰. O Diretor lembrava, em seu officio, que, atendendo solicitação do Ministério da Guerra, dois anos antes, a Missão de Pacatuba enviara mais de “setenta recrutas” para a Marinha Nacional e pedia a liberdade do índio preso forçadamente.

Para a população pobre, o recrutamento era visto como castigo e por isso era motivo de fugas e deserções, como afirmava, em 1846, o

⁶⁸ Of. do Diretor da Missão Pacatuba, 1823, ao Presidente da Provincia de Sergipe. Transcrito in: SOUZA, 2002, p.61.

⁶⁹ Idem

⁷⁰ Of. de José Guilherme da Silva Martins, Diretor da Missão de Pacatuba, 28/02/1830, para Capitão do Quartel de Engenho das Anhumas. Transcrito in, SOUZA, 2002 (Anexos).

Diretor dos Índios da Aldeia de Pacatuba, que os índios daquela Missão estavam amedrontados, tinham fugido para os matos, escondendo-se do recrutamento. Eles abandonaram os trabalhos de que viviam “e sustentão suas famílias e outro sim que nam ha uma instrução regular por onde eles se vejam no serviço publico que possam prestar”; pedia ainda o Diretor ao Presidente da Província esclarecimentos sobre a existência de ordens para serem recrutados os índios.⁷¹

Eram legalmente isentos do recrutamento, além de menores, filhos únicos e arrimos de família, idosos e todos aqueles exercendo uma ocupação reconhecida, mas,

O recrutamento chegava ao cúmulo de recrutar pessoas com falta de dentes, um dedo na mão direita ou olho esquerdo. Estes não estavam isentos. Os relacionados na lista de isenção do recrutamento objetivavam evitar as perturbações à vida econômica (SOUZA, 2002, p.34).

O que evitava em princípio a possibilidade da universalização do serviço militar obrigatório. Podemos constatar, no exemplo acima que a legislação não era respeitada, principalmente em localidades no interior do país.

A resistência ao recrutamento no período da Guerra do Paraguai provocou uma guerra na Guerra. Em 1867, o comandante de um dos batalhões da Guarda Nacional, no Recife, reconhecia a gravidade da situação, quando afirmou ser muito difícil e quase impossível serem reunidos os recrutados por meio de notificações, “pelo terror de que se achão os povos possuídos com o quadro exagerado de sofrimentos que disem os que teem marchado para a campanha, aponto de andarem a maior parte d’elles, especialmente os que se achão no caso de marcharem, occultos em lugares desertos”⁷².

Os próprios comandantes da Guarda Nacional, em muitos casos, quando era de seu interesse, também não agiram energicamente para o

⁷¹ Of. do Diretor dos Índios da Missão Pacatuba, 18/03/1846, ao Presidente da Província de Sergipe. Transcrito in, SOUZA, 2002 (Anexos).

⁷² Of. do Comandante da Guarda Nacional de Boa Vista, 15/7/1867, para o Presidente da Província de PE. APE, Cód. GN-59, p.353-354.

recrutamento. Em Cimbres, por exemplo, o Ten. Cel. Antonio Siqueira Barbosa, procurado pelo recrutador em 1867, reagiu com ameaças quando o agente do governo expressou a intenção de cercar uma localidade onde ocorria uma novena organizada pelo Capitão da Guarda Nacional e também pelo irmão de Siqueira Barbosa, freqüentada por muitos rapazes em idade de recrutamento. Diante das possibilidades de um conflito, a patrulha recrutadora deixou a localidade (LUCENA FILHO, 2000, p.108-109).

Em Águas Belas, onde habitavam os Carnijós, mais tarde chamados de Fulni-ô, no Aldeamento de Panema, informava em 1866 o Presidente da Província de Pernambuco que uma patrulha levando recrutas para o Recife foi atacada, resultando em mortos e feridos nos dois lados em confronto. Poucos dias depois, em outra localidade daquela freguesia, houve outro ataque. O confronto ocorreu com tiros, e após uma luta que deixou mortos e feridos a patrulha foi assaltada.⁷³

O índio fulni-ô Elpídio de Matos, 88 anos, relatou o que ouviu dos seus antepassados, “A Guerra do Paraguai eu ouvia dizer que foi uma guerra que era para se acabar mesmo. Foi 50 e tantos índios... tudo foi morto lá. Meu avô foi para a Guerra do Paraguai. A história era contada pelos que voltaram. Meu avô não voltou, morreu”. Sobre o recrutamento, Elpídio confirmou em seu relato, o que está registrado em muitos documentos escritos: “Os índios daqui, eles foram a pulso! Eles foram a pulso para essa tal da Guerra do Paraguai. Quem não queria ir, foi um puxão, eles foram na marra. Pegaram a pulso. E foi uma porção de gente dessa cidade também, foi pobre e rico”. (Elpídio de Matos, Aldeia Fulni-ô, Águas Belas/PE).

Um cronista escreveu o que ouviu de seu pai, que testemunhara o recrutamento forçado dos índios “Carnijós”, em Águas Belas,

Estava em Águas Belas... quando apareceu o coronel Tomás de Aquino Cavalcante – em 1866. Não lembro se ele havia sido nomeado diretor dos índios Carnijós; mas o certo é que convocou todos eles à sua presença, num determinado dia, indo recebê-los em frente à Cadeia Pública. Nessa ocasião, mandou que os mais moços entrassem para o salão, depois do que anunciou que teriam de seguir para a guerra. E, dias depois,

⁷³ Relatório do Pres. da Prov. de Pernambuco à Assembléia Provincial em 1866, p.2-3. APE.

lá seguiam eles, algemados, para o Recife. O mulhério da tribo, em pranto, acompanhou-os até uma certa distância, e era tal o bramido dos caboclos a chorar, que o gado acompanhou o cortejo urrando!. (ALBUQUERQUE, 1989, p.92).

O índio Elpídio relatou ainda outras lembranças das resistências ao recrutamento forçado:

Disse que tinha deles menino com 12 anos que já era uma rapazote, vestia roupa de mulher para não ir. Porque não podiam levar mulher para a guerra! Então não era só índio, era qualquer pessoa! Disse que vestia roupa de mulher para ficar como mulher para não ir para a Guerra, para a policia não pegar. Foi índios de outras aldeias também. Quem foi vivo nessa época foi. Aquilo ali foi para muitos pobres e só não ia o rico! Mas os pobres iam na marra! Quem correu se escondeu no mato! Quando eles pegavam era só índios. Pegava e amarrava, foram amarrados encangados. Foi 20 e tantos índios daqui, encangados. ((Elpídio de Matos, Aldeia Fulni-ô, Águas Belas/PE).

Para fugir das perseguições das forças legais, os considerados como potenciais “soldados-voluntários” elaboraram diversas estratégias contra o recrutamento forçado. A análise de fontes documentais, bem como de relatos de memórias indígenas sobre a Guerra do Paraguai, a respeito do recrutamento, da participação e do retorno dos sobreviventes do conflito, nos possibilitam evidenciar os significados das elaborações dessas narrativas para a história dos povos indígenas no Nordeste.

Memórias Xukuru sobre a Guerra do Paraguai

Durante os anos 1980/1990 foi vivenciada uma situação extrema de conflitos com os fazendeiros invasores das terras indígenas, resultando nos assassinatos de significativas lideranças Xukuru, a exemplo do Cacique Xicão. O povo Xukuru, segundo afirmam suas lideranças, está de posse de cerca de 80 a 85% dos 27.555ha. do território demarcado por medida do Governo Federal, em 2001.

A demarcação do território Xukuru ocorreu após um intenso processo de organização e mobilização interna, com a retomada, pelos índios, de parcelas das terras reivindicadas e uma considerável articulação do grupo com a sociedade civil, para pressionar os poderes públicos a atender e garantir os direitos indígenas. Nesse processo, por diversas vezes foi questionada e negada a existência dos Xukuru, pelos fazendeiros, posseiros nas terras da Serra do Ororubá. Os Xukuru recorreram então às narrativas das suas memórias orais para afirmarem sua identidade, sua história e seus direitos ao território reivindicado.

As discussões sobre os significados da memória para os grupos sociais, a exemplo dos Xukuru, se constitui, para além dos fatores psicológicos, em um rico debate que vem sendo realizado por cientistas sociais, nos últimos anos. Nessa perspectiva é que se pode afirmar:

A memória está presente em tudo e em todos. Nós somos tudo aquilo que lembramos; nós somos a memória que temos. A memória não é só pensamento, imaginação e construção social; ela é também uma determinada experiência de vida capaz de transformar outras experiências, a partir de resíduos deixados anteriormente. (SANTOS, 2003, p.25-26).

Um dos pioneiros nos estudos a respeito da memória foi o sociólogo Maurice Halbwachs. A partir de suas pesquisas sobre a vida dos trabalhadores em Paris no início da segunda década do século XX, ele elaborou suas concepções de memória coletiva e memória social. Sua preocupação fundamental foi desenvolver uma teoria para ser aplicada no estudo da sociedade. Ao desenvolver a idéia dos quadros sociais da memória, Halbwachs afirmou que, recordando, os indivíduos utilizam imagens do passado, mas, como membros de grupos sociais eles não recordam sozinhos, ou seja, eles necessitam das lembranças de outros indivíduos para reafirmar e fortalecer suas próprias memórias. Nesse sentido, ele escreveu: “No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo”. (2004, p.55). Segundo ainda Halbwachs, “Não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória” (2004, p.64). Portanto, o passado é continuamente reconstruído no presente.

Ao tratar da memória coletiva, Halbwachs afirmou ainda que

a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada. (2004, p.75-76).

Um outro autor que também refletiu sobre a memória foi o filósofo alemão Walter Benjamin, preocupado com o lugar do passado em uma sociedade moderna industrializada que provocava a exacerbação do individualismo e o fim dos laços de solidariedade. Para Benjamin, o conhecimento do passado demanda um trabalho arqueológico da memória, “escavando e recordando”, pois “Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo” (BENJAMIN, 1994, p.239).

Para esse autor, a memória era, antes de tudo, o meio para se chegar ao passado. As lembranças estão em diferentes camadas da memória escavada. Logo a memória é descoberta, é retomada no ato da escavação no presente. E nesse presente, então, podem se expressar as experiências inertes ou propositalmente silenciadas em tempos pretéritos. Torna-se, portanto, possível conhecer as experiências históricas de um grupo social pesquisando as suas memórias.

O pesquisador Michael Pollak, vinculado ao Centro Nacional de Pesquisas Científicas na França, desenvolveu estudos sobre as memórias de grupos socialmente marginalizados, que, no seu entender, têm nos depoimentos orais uma fonte primordial para compreendê-las. Pollak afirmou a existência de “memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem, à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional” (1989, p.2). E ainda, que essas memórias subterrâneas “prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise” (1989). A memória é, então, uma construção coletiva, que serve para afirmar e fortalecer uma identidade comum, em um trabalho de “enquadramento da memória” que se nutre de

referências e acontecimentos históricos, reinterpretando constantemente o passado em razão das disputas atuais e futuras.

No campo da História a memória está associada à utilização da história oral para estudar grupos socialmente excluídos, ou seja, as memórias dos diferentes grupos de marginalizados como fontes de pesquisas que possibilitam conhecer as experiências vividas e reconstruídas pelos seus narradores só recentemente teve uma aceitação comum entre os historiadores. Inicialmente, entre aqueles de inspiração marxista e, depois, pelos adeptos dos *Annales*, que deram à abordagem um caráter multidisciplinar, ancorado principalmente em conceitos da Antropologia e da Sociologia. A possibilidade da memória ser utilizada como fonte histórica provocou debates, entre os historiadores, sobre as relações entre a História e a memória, sobre as potencialidades das memórias para estudos que questionavam categorias, conceitos e narrativas homogêneas, a história oficial e a história nacional (THOMSON et alli,1996).

O historiador inglês E. P. Thompson publicou, em 1985, o artigo “A história vista de baixo” em uma coletânea com o mesmo título; a partir daí, esse conceito ganhou a adesão de muitos outros historiadores (SHARPE, 1992, p.41). As perspectivas da escrever uma “história vista de baixo” levou os historiadores a utilizar fontes orais e abriu caminhos para pesquisas das memórias de grupos socialmente excluídos, o que possibilita conhecer suas experiências, sua história. Foi, portanto, a partir dessas perspectivas que procuramos estudar os Xukuru.

Os Xukuru, que se auto-proclamam “Guerreiros do Ororubá”, recorreram às suas memórias sobre a Guerra do Paraguai, em diferentes momentos históricos, para afirmar os direitos às terras por eles reivindicadas. Essas lembranças foram retomadas nos anos logo após o término da Guerra, como também em momentos históricos posteriores, nos anos 1940/50 e nos anos 1980/1990, quando os índios enfrentavam a continuidade dos conflitos, das guerras contra os invasores de suas terras.

Nas narrativas dos Xukuru foram e são lembrados enfaticamente “os 30 do Ororubá”, combatentes que se destacaram em uma das batalhas na Guerra do Paraguai:

Eu ouvi falar assim, é uma história nossa que nós temos dizendo que os Xukuru foram para a Guerra do Paraguai brig-

arem. Foram 30, morreram 12, voltaram 18. Então eu ouvi falar, então foi os índios do Brejinho, não lembro nem aonde mora, nem o nome deles. Eles são da família dos Nascimento, lá na Aldeia Brejinho. E foi mais uns outros de outras aldeias Xukuru, e foi uma índia chamada Maria Coragem também. E lá eles brigaram na Guerra... aí levaram a bandeira... e pediram para eles irem buscar. Então, eles foram. Eles já tinham passado, e eles chegaram na beira do rio, e eles já tinham atravessado o rio, eles entraram no mato, cortaram madeira, cortaram cipó, fizeram um barco, foram lá, cortaram tudo de facão e trouxeram a bandeira para a Princesa Isabel. (João Jorge de Melo, Aldeia Sucupira).

À semelhança do relatado acima, José de Almeida Maciel descreveu um fato ocorrido durante a Batalha de Tuiuti, um dos maiores embates da Guerra do Paraguai quando:

O inimigo arrebatou a bandeira do “30 de Voluntários”, batalhão integrado pelos nossos índios xucurus. O Comandante, Ten. Cel. Apolônio Peres Cavalcanti Jácome da Gama, em asomo de desapontamento, bradou para os seus soldados (os nossos índios) que retomassem a bandeira e pouco depois a companhia de guerra que partira no cumprimento da ordem, regressava reduzida a 10 ou 12 homens trazendo o nosso pavilhão a despeito de quase transformado em farrapos (MACIEL, 1980, p.116).

Existem registros que diversas mulheres, prostitutas, esposas e seus filhos menores acompanhavam seus maridos-soldados na Guerra do Paraguai. Mulheres que seguiam as tropas e “não tinham medo de coisa alguma”, e nas frentes de batalha ora socorriam os feridos, improvisando ataduras com suas próprias vestes, ora combatiam ao lado dos homens (CERQUEIRA, 1980, p.300). O povo Xukuru, dentre os vários relatos acerca da Guerra, falam sobre “Maria Coragem”, uma índia que se destacou nos campos de batalha, “foi Coragem, uma mulher chamada Coragem, porque o nome dela não era coragem, chamaram depois que ela foi para a Guerra, pela coragem dela”. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Pajé Xukuru).

Outros relatos também fazem referências à ida de mulheres Xukuru para a Guerra do Paraguai: “Ouvi que a Guerra do Paraguai foi daqui o xenupre⁷⁴ véio daqui, foi quem foram acabar com a guerra de lá. Essa data daqui desse município foi xenupre véio que foram daqui e acabaram com a Guerra de lá do Paraguai. Agora, que a Guerra do Paraguai foi, eu sei que a mulher, foi uma mulher”. (Florianio Marcolino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Outros povos indígenas que também participaram da Guerra do Paraguai recorreram às memórias da participação dos seus antepassados naquele conflito, como forma de afirmação de seu direito às terras, a exemplo dos Terena (MS) que, assim como outros povos da região de Dourados, voluntariamente se incorporaram na Guarda Nacional, como forma de se livrarem das ameaças de fazendeiros. Esses índios, inclusive, reivindicaram das autoridades militares o direito de terem armas, assim como os demais soldados, e diante da negativa recebida, invadiram e se apropriaram das armas do arsenal da Vila de Miranda (VARGAS, 2003, p.53-54).

Finda a Guerra, além da depopulação indígena, em decorrência dos combates e de doenças, os índios que retornaram encontraram suas terras invadidas por fazendeiros, o que provocou a desterritorialização Terena. Muitos ex-combatentes receberam do Governo Imperial patentes militares. Caciques passaram oficialmente a Capitão, título que ostentavam com orgulho, juntamente com a fotografia do Imperador, a quem chamavam de amigo. Mas, se a transformação do antigo chefe indígena em capitão foi uma tentativa governamental de desestruturar a organização tradicional indígena, quando os índios chamavam o Imperador de amigo se consideravam em situação de igualdade com todos os demais súditos brasileiros e, portanto, com os mesmos plenos direitos, inclusive às terras em que habitavam (VARGAS, 2003, p.55).

Os Terena passaram a reivindicar do Governo a demarcação dos seus territórios e ressignificaram as patentes militares e principalmente

⁷⁴ A expressão “xenupre” é uma palavra do vocábulo Xukuru corriqueiramente usada, principalmente pelos/as anciãos/ãs, para se referir aos seus antepassados. A palavra “xenupre” foi registrada entre aqueles vocábulos coletados por Curt Nimuendajú quando esteve na Serra do Ororubá, em 1934.

os títulos de Capitão foram utilizados para as exigências, junto ao poder oficial, à posse de suas terras (VARGAS, 2003, p.58). Os índios pediram e receberam, como forma de agrado das autoridades provinciais, além de ferramentas, fardamentos como brindes, durante a Guerra do Paraguai. Para os Terena, as fardas e as patentes militares, além de diferenciá-los das outras etnias, colocavam-nos em igualdade com os brancos. Nos encontros com as autoridades os índios iam vestidos com os fardamentos e enfatizavam seus títulos, lembravam os serviços prestados ao Estado, como troca pelos seus direitos reivindicados (VARGAS, 2003, p.73). Os Terena vivenciaram uma outra guerra com os fazendeiros e com as autoridades para a reconquista de seus antigos domínios territoriais.

Na história contada pelos Kadiwéu de Porto Murtinho (MS), a Guerra do Paraguai também é rememorada. Os mais velhos falam que as terras em que hoje habitam foram conquistadas em virtude da aliança e tenaz participação de seus antepassados ao lado das forças brasileiras, naquele conflito. Os Kadiwéu dividem as memórias sobre a Guerra do Paraguai em “histórias de admirar” (mitos?) e “histórias que aconteceram mesmo” (relatos verídicos). (SILVA, 2005, p.1). Em um trecho de uma longa entrevista relatando o diálogo dos seus antepassados com o Coronel Barros um dos comandantes das tropas brasileiras, o Kadiwéu Antônio Mendes disse:

Eu quero saber o que você queria ganhar. Espera, eu te dou dinheiro. Está lá a sacola de dinheiro. Está lá a sacola de dinheiro. Eu vou te dar esse daqui agora, sacola de dinheiro, olha lá. O capitão falou: ‘Senhor, índios não sabe pegar dinheiro. Não vamos pegar a sacola. O que vamos fazer com este dinheiro? Então nós queremos, se fossemos ganhar algum, ganhar nosso lugar. Nós não vamos querer o dinheiro, nós vamos querer a área para criar os nossos filhos’. Como até hoje é nosso lugar aqui. É sagrado... Mas ainda temos a segurança que ajudamos a segurar a Bandeira do Brasil. Por isso mesmo que ganhamos esta terra. aqui é sagrado. Já veio esse sabido que iludiu os índios..mas aqui ninguém toma, ninguém toma.⁷⁵

⁷⁵ Transcrito in: SILVA, 2005, p.4.

São afirmações semelhantes às encontradas entre os Xukuru. Como também o trecho do relato da anciã Kadiwéu Durila Bernaldino:

Foi uma autoridade superior de quem o capitão ganhou esta terra, como recompensa no término da guerra contra os paraguaios. Dizia para ele: – Toma esta terra capitão, esta será sua, se eu pagasse em dinheiro não daria, mas essa terra durará para sempre, cuide sempre desta terra, não deixe que ninguém a tome.⁷⁶

Assim como os Xukuru, os Terena e os Kadiwéu, a partir de suas memórias, também relêem a participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai como uma ação que lhes garantiu a posse das suas terras, em reconhecimento pelos serviços prestados ao governo, ao lado das tropas brasileiras, naquele conflito. Os Xukuru relatam também que os seus antepassados voltaram com condecorações da Guerra do Paraguai: “O Irmão da Hora trouxe um terno, de reis. Digo, porque o terno eu vi. De coroa, galão e todo, porque ganhou esse prêmio Irmão da Hora, Antonio Molecão e Antonio Tavarinho”. (Malaquias Figueira Ramos, Aldeia Caípe).

E ainda,

Que o velho Romão da Hora aqui, tinha o terno todinho de reis! Coroa, galão, vestuário, anelão e a espada. De reis! Eu digo porque eu vi! Foi doze daqui de dentro, foi doze para a Guerra do Paraguai. Cabral de Cana Brava, Antônio Melecão. De doze, duas mulheres foi nessa briga, foi duas. Eu sei de Antonio Melecão e Romão da Hora, doze. Foi catorze, voltou doze. Têm parentes aqui no Brejinho, de Romão da Hora, tem muita gente. Tem Raimundo aqui, tem Mané Nascimento, já tá caducando. Romão da Hora era um esperto! Esse velho que morreu. Eu cortei muito cabelo dele! A barba dele só quem fazia era eu. Ele vinha pra aqui, fazia a barba dele... (Malaquias Figueira Ramos, Aldeia Brejinho).

Em seus relatos, os indígenas falam ainda de quêtes, medalhas, espadas, “diplomas da Guerra”, roupas e outros adereços militares, trazidos pelos que retornaram da Guerra do Paraguai. Como afirmou ainda um outro entrevistado,

⁷⁶ Idem, *ibidem*.

Da Guerra do Paraguai o que eles trouxeram espada, trouxeram coturno, trouxeram estrela e um major Candinho eles foi Chefe de Posto aqui dentro e levou essas coisas, essas coisas ninguém sabe onde elas estão, se estão em Museu, se estão no Exército. É uma história que estou contando porque a gente ouviu falar, mas não sentou aquela pessoa para me dizer à verdade sobre a Guerra do Paraguai. (João Jorge de Melo, Aldeia Sucupira).

Memórias sobre a Guerra do Paraguai são encontradas também em outras comunidades rurais no Nordeste, a exemplo da Comunidade Rural dos Negros do Riacho, localizada em Currais Novos, no Sertão do Seridó, Rio Grande do Norte. Essa comunidade foi formada por negros fugidos de Pernambuco, possivelmente entre meados da década de 1860 e fins dos anos 1880, período contemporâneo à Guerra do Paraguai, à Abolição e à Proclamação da República. Em suas narrativas, os atuais habitantes do Riacho dos Angicos falam sobre o escravo Trajano Passarinho, personagem fundador da comunidade, que fugira com a mulher, três filhas e um filho de terras pernambucanas, por causa do recrutamento para a Guerra do Paraguai. Em suas narrativas das memórias do século XIX, os Negros do Riacho afirmam que a posse da terra para a comunidade foi concedida por D. Pedro II, mas por intermédio de uma negociação realizada por Trajano, reconhecendo o Imperador os direitos dos negros (SILVA, 2006).

Nas memórias Xukuru sobre a Guerra do Paraguai encontramos diversos relatos sobre o recebimento de terras como recompensa pela participação naquele conflito. Esses relatos remontam às lembranças de um decreto imperial que determinava a concessão de lotes de terras aos ex-Voluntários da Pátria⁷⁷. Em 1870, o engenheiro de medição de terras da Província de Pernambuco informava a Presidência da Província, respondendo uma consulta que esta recebera do Ministério da Agricultura sobre a relação de ex-voluntários que receberam terras, que apenas a um ex-combatente da Guerra do Paraguai teria sido recomendada à

⁷⁷ Decreto nº 3371, de 7/01/1865.

concessão de terra, todavia, até aquela presente data o indivíduo não tinha se apresentado nem requerido o seu direito à autoridade provincial.⁷⁸

No ano seguinte, o Presidente da Província pedia ao engenheiro informações sobre a petição do 2º Cadete do 42º Corpo de Voluntários da Pátria Joaquim Ernesto de Freitas Castro Leitão, que dizia estar impossibilitado de receber terras na ex-Colônia Militar Pimenteiras porque esta fora transferida para o Ministério da Agricultura, destinada à fundação de uma colônia agrícola. A solução apontada pela autoridade provincial era conceder ao reclamante um lote em “terras do Estado”, vizinhas a Pimenteiras.⁷⁹ Naquele mesmo ano, poucos meses depois, o engenheiro remetia ao Presidente da Província o tombo de medição de um lote de terras concedido, conforme determinações legais, destinado ao peticionário.⁸⁰

Acompanhando o desenrolar desse caso, evidenciam-se os diversos impedimentos políticos na concessão dos lotes de terras para os ex-Voluntários da Guerra do Paraguai. Pelo que está registrado nos documentos pesquisados, além da concessão de lotes, como previa o referido decreto, ser apenas em terras consideradas devolutas, possivelmente interesses outros dificultavam que as determinações legais fossem cumpridas e muitos requerentes deixaram de ser atendidos.

Questionado sobre qual foi a importância da participação dos seus antepassados na Guerra do Paraguai, o Pajé “Seu” Zequinha, uma das figuras centrais no processo de reconhecimento dos marcos topográficos no processo da demarcação das terras Xukuru nos anos 1990, afirmou,

Foi importante porque na época aqui existia uns coronéis, uns capitães, uns tenentes. Só bastava, era o pessoal que podia comprava aquelas patentes de tenente, de capitão e aí massacrando os índios. Depois que eles vieram, melhorou.

⁷⁸ Of. de Luiz José da Silva, 10/11/1874, para Henrique Pereira de Lucena, Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód.DII-29, fl.380-380v.

⁷⁹ Of. do Presidente da Província, 30/08/1875, ao engenheiro Luiz José da Silva. APE Cód. DII-29, fl.485.

⁸⁰ Ofícios de Luiz José da Silva, em 13 e 17/11/1875, para o Presidente da Província de Pernambuco. APE, Cód.DII-29, fl.525; 526-29.

Trouxeram os títulos, aí eles não puderam... eles tomavam a terra, eles tomavam, “aqui é meu, é meu e pronto, acabou-se. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Pajé Xukuru).

A fala do Pajé Xukuru remete a fins do século XIX quando, em Pesqueira, a oligarquia política, formada por fazendeiros invasores das terras indígenas, ocupava também os cargos da Guarda Nacional. O Pajé lembrou também que os índios “trouxeram os títulos”, em uma referência aos títulos de terras recebidos pelos ex-combatentes da Guerra do Paraguai, mas que, frente aos desmandos praticados pelos fazendeiros, não valiam de nada na época, nem tampouco nos anos seguintes.

Mas os Xukuru contam sua história. “Seu” Malaquias nos relatou como seus avós lhe contavam que seus antepassados “venceram a Guerra do Paraguai” e, como recompensa, receberam os documentos de suas terras,

Quando eles chegaram que venceram a Guerra do Paraguai, eu não vi, mas meus avós e meus pais contavam. Eu fui um menino porque mais tudo eu gravo, desde pequenino, o que eu vejo...aí disse, ‘E vocês querem o quê?’. Da Serra os índios que sobrou. ‘Quer que vocês querem da Serra do Ororubá?’. ‘Nós quer nosso documento, da aldeia na mão’ ‘Vocês querem na mão de vocês o documento ou na mão da Princesa Isabel’. ‘Nós quer nas mãos da Princesa Isabel, para as ordens vir para gente’. (Malaquias Figueira Ramos, Aldeia Caipe).

Para outro narrador, as terras Xukuru são garantidas por terem sido recebidas diretamente da Princesa Isabel:

Porque no Palácio da Princesa Isabel ta garantido, na mão da gente é hoje e não é amanhã. Porque sabe, aí pega, mata e carrega’. Aí Romão da Hora foi. Fizeram. Eles fizeram aí uma folha para o Palácio da Princesa Isabel. Toda aqui que nós estamos, as terrinhas tem o documento. Mas é papel. Essa aldeia aqui, o número dela é letra de bronze! Passado pela Princesa. Aí eles disseram ‘Nós quer na mão do Palácio da Princesa, é letra de bronze’. Aí os fazendeiros outro dia entraram. Acharam o direito. Mas chegou lá, aqui é de caneta e

lá letra de bronze. Romão da Hora. Letra de bronze. Feita pelo palácio da Princesa. Por que quando venceu a Guerra do Paraguai, eles deixaram os documentos lá. Letra de bronze, Romão da Hora, dentro da Serra do Ororubá. (Pedro Rodrigues Bispo, "Seu" Zequinha, Pajé Xukuru).

Vivendo em uma guerra contínua por suas terras, os Xukuru do Ororubá reconstróem suas memórias a partir das experiências. Resignificam, elaboram, deram e dão um sentido às narrativas orais sobre a participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai.

A mobilização contemporânea Xukuru se insere em um quadro mais amplo, no qual desde o início da segunda década do século XX ocorreu uma movimentação de grupos indígenas no Nordeste para serem reconhecidos pelo Estado brasileiro (ARRUTI, 1996). As poucas famílias indígenas que receberam pequenos lotes com a medição e demarcação das terras dos aldeamentos oficialmente declarados extintos no último quartel do século anterior eram pressionadas e perseguidas violentamente pelos grandes proprietários, antigos invasores das terras indígenas, que tiveram suas posses legitimadas por ocasião do fim dos aldeamentos.

Observando-se a história e as memórias orais Xukuru, percebe-se que os indígenas não foram e não são passivos no curso da História, mas selecionaram, fizeram e fazem suas leituras, no presente, dos acontecimentos pretéritos. As memórias orais Xukuru são, portanto, fontes históricas que possibilitam compreender as relações sociais e políticas em que estiveram envolvidos, e como eles próprios compreenderam e agiram na história, em diferentes momentos e espaços.

Capítulo III

VIVÊNCIAS, LUGARES E MEMÓRIAS

“Meu pai falava que aqui não tinha branco”

Nos relatos das memórias orais dos Xukuru encontramos também lembranças de um tempo em que as pressões dos fazendeiros não eram tão intensas. Nascida em Brejinho e atualmente moradora na vizinha Aldeia Cana Brava, D. Lica recordou que sua mãe dizia ter ouvido dos antepassados que não existia documento de propriedade da terra:

Não tinha papel nessa área. O índio fazia sua casinha, tinha aquela mata, ele ia botando seu roçadinho... minha mãe contava que no outro século, minha mãe tinha 90 anos, mas ela contava todo o detalhe da história, já que os bisavós e os tataravós dela passaram para ela. (Maria Alves Feitosa de Araújo, D. Lica, Aldeia Cana Brava).

A entrevistada lembrou também ter ouvido sua mãe falar que o local onde nasceu, sem a presença ostensiva de fazendeiros, possuía muita água e matas, proporcionando fartura de fruteiras. Ela e mais ainda seus antepassados viviam do que coletavam da Natureza:

Quando eu tinha oito anos eu ouvia minha mãe falar, que há 50 anos atrás era um tempo bom. Não era um tempo difícil. Tinha muita mangueira, muita bananeira, tinha muita caça, tinha muita água, tinha muitas matas. Não tinha essa história de capim. Não tinha essa história de fazendeiro. Que os índios no tempo dos meus bisavós, dos meus avós, não tinha fazendeiro dentro da área de jeito nenhum. Aqueles índios, a comida era rolinha, calango, o café era guandu. A comida era fava, xerém. Andava descalço. No passado andava descalço. Eu mesma andei descalça. Já lavei roupa com

tambor, com mamão. Nesse tempo era panela de barro, pratos de barro. (Maria Alves Feitosa de Araújo, D. Lica, Aldeia Cana Brava).

Outro entrevistado morador também em Cana Brava, lembrou o que ouviu da sua avó, como os fazendeiros foram se apossando das terras e expulsando seus antigos moradores:

Aqui não tinha branco não! Quer dizer, no tempo da minha avó. No tempo da minha avó, ela dizia que aqui, mode os brancos mesmos, porque os brancos foram entrando, foram entrando aí tomou, foram tomando, foram tomando, hoje os terrenos aqui era todos dos brancos. Eu mesmo não tinha onde morar! Eu não tinha onde morar de jeito nenhum! (Juvenício Balbino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Um outro morador, também nascido e sempre morador no mesmo local, lembrou as precariedades das condições de habitação no lugar:

Na casa que fui criado, era coberta de telha. Mas era de madeira, uns esteios fracos. Agora dali para trás, era um quarto e uma cozinha, era tapado de barro. E a sala como nós estamos aqui na salinha, era só os esteios, coberto por cima e aberto. Alcancei muitas, muitas casas de palha. Meu avô mesmo fez uma cinco ou seis casas aí. Levantava uma, daqui um pouco derrubava. Ele mesmo derrubava, porque a chuva derrubava... Não podia fazer de outro material porque não tinha com que. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

O Pajé Xukuru “Seu” Zequinha, que também nasceu e morou muitos anos em Cana Brava, recordou que os moradores daquele lugar viviam da agricultura e da coleta de espécies nativas:

Cana Brava (risos) era Deus acuda! Não tinha nada. Só existia o que plantasse. Uma mandiocinha, uma macaxeira, uma batata, um guandu, um pé de fava, um pé de cabucuço, que era a comida dos índios era isso. Eu pequeno, não tinha outra coisa não. Um pé de banana, para botar o cacho de banana para comer dentro da fava cozinhada. E tinha o

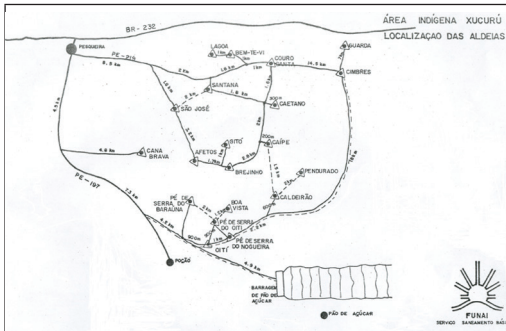
quê? Ou se não beiju! Pai arrancava a mandioca, ralava, espremia e fazia o beiju, para comer com... É o que sei contar é isso. (Pedro Rodrigues Bispo, "Seu" Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

As memórias relatadas são de um passado vivido, desde a infância, portanto, unindo gerações, e em que se fundamentam as lembranças. "É esse passado vivido, bem mais do que o passado apreendido pela história escrita", sobre o qual se apoiará a memória. "É nesse sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para construir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem e seu passado". (HALBWACHS, 2004, p.75).

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 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.

Os conflitos que resultaram das invasões coloniais nos territórios indígenas ficaram conhecidos genericamente, na historiografia, como a "Guerra dos Bárbaros", e se estenderam por todo o interior nordestino, nas regiões correspondentes, hoje, do sertão da Bahia ao Maranhão, durando desde o último quartel do século XVII até a segunda década do século seguinte (PUNTONI, 2002). Muitos indígenas morreram nos combates ou

foram reunidos nas missões. Os “Sucuru” são citados nos conflitos de que participaram outros povos indígenas habitantes do interior da Capitania até os sertões do São Francisco.



Fonte: *Área Indígena Xucuru. Serviço de Saneamento. FUNAI/Recife, s/d, p.2.* (No documento onde este mapa se encontra, são citadas construções realizadas em 1985)

Os conflitos que resultaram das invasões coloniais nos territórios indígenas ficaram conhecidos genericamente, na historiografia, como a “Guerra dos Bárbaros”, e se estenderam por todo o interior nordestino, nas regiões correspondentes, hoje, do sertão da Bahia ao Maranhão, durando desde o último quartel do século XVII até a segunda década do século seguinte (PUNTONI, 2002). Muitos indígenas morreram nos combates ou foram reunidos nas missões. Os “Sucuru” são citados nos conflitos de que participaram outros povos indígenas habitantes do interior da Capitania até os sertões do São Francisco.

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 Xucuru, 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.

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 freqüentes registros sobre os indígenas do antigo aldeamento do Ararobá.

A confirmação do índio Francisco Alves de Mendonça, há muitos anos vereador, para o posto que ele já vinha exercendo de Capitão-

mor da Vila de Cimbres, em 1769, pelo Governador da Capitania de Pernambuco, contrariando decisão da Câmara de Cimbres que, no ano anterior, nomeara para o cargo o Sargento-mor João Mendes Branco, revela uma luta dos fazendeiros pelo exercício de atribuições que, de acordo com a legislação pombalina em vigor, eram de exclusividade indígena. Porém, os invasores nas terras indígenas não desistiram da pretensão de ocupar o cargo. Em 1770, o posto foi ocupado por Manuel Leite da Silva, proprietário de uma fazenda localizada na atual Cidade de Pedra, localidade que, na época, estava sob a jurisdição de Cimbres (Fiam/CEHM, 1985, p. 137-138).

Em 1777, a “Lista e traslado do caderno das avaliações dos dízimos desta vila de Cimbres”, além de citar a presença de indígenas em diversas localidades das terras que compreendem o aldeamento, apresenta um esboço da produção econômica dos aldeados. São relacionados nomes de índios do sexo masculino, possivelmente correspondendo a chefes de famílias, que cultivavam milho, produziam farinha e criavam gado em apenas uma das localidades relacionadas. (Fiam/CEHM, 1985, p.146-149).

No “Sítio Caípe” são citados 15 indígenas: 3 no “Sítio do Meio”; 7 no “Sítio de Santa Catarina”; 7 no “Sítio da Pedra D’água”; 4 no “Sítio das Almas”; 1 no “Sítio das Menas”; 11 no “Sítio da Boa Vista”; 11 no “Sítio da Serra”. No “Sítio do Jenipapo” são relacionadas 4 pessoas, sendo que, destas, 3 entregando dois bezerros, e uma, apenas um bezerro como dízimo. Toda produção é contabilizada, em um total geral de 140 mãos de milho, quatro alqueires e meio de farinha. (Fiam/CEHM, 1985, p.146-149). Esses dados possibilitam o esboço de um retrato mais próximo da situação dos índios no aldeamento de Cimbres, em fins do período colonial.

No censo de 1777-1782, a população de Cimbres era de 1.186 habitantes, um aldeamento com uma população média em relação a outras localidades relacionadas com um maior contingente populacional, no quadro geral que incluiu o Ceará, o Rio Grande do Norte e Pernambuco (PORTO ALEGRE, 1993, p. 201-209). Na documentação da Câmara de Cimbres, no ano de 1777 são citados, pela última vez nominalmente, “os

ditos Parachios (Paratiós) com boa harmonia com os Jucurius (Xukurus), moradores desta mesma vila”. (Fiam/CEHM, 1985, p. 144). Nos registros posteriores, os habitantes do aldeamento são tratados genericamente como “índios” ou “índios da Vila de Cimbres”.

O processo de exclusão dos indígenas dos cargos administrativos da Vila aparece registrado na documentação do ano de 1781. Em uma carta resposta enviada à Câmara de Cimbres, o Ouvidor da mesma Comarca determinou nova eleição para Juiz, uma vez que a Câmara informara que um Juiz índio eleito não era capaz e estava ausente da Vila para tomar posse no cargo (Fiam/CEHM, 1985, p.141). Em fins de 1809 ocorreu uma nova polêmica motivada pela mobilização contra a participação indígena no Senado da Câmara de Cimbres. O Corregedor da Câmara não aceitou a eleição e nomeação do índio Antônio de Mendonça Rodrigues, determinando que fosse realizada para o cargo, “a eleição de outro que tenha as qualidades para bem o desempenhar”. Ao ser questionado pela Câmara sobre quais os critérios a serem adotados para uma nova eleição, o Corregedor é explícito, ao afirmar: “as pessoas que hão de ser votadas para este emprego hão de ser brancas e com as qualidades da lei”, dependendo ainda da aprovação meritória do Corregedor (Fiam/CEHM, 1985, p.183-184).

Amparados pela legislação e utilizando regras estabelecidas por eles próprios, os grandes fazendeiros, pouco a pouco, com a ocupação de cargos, foram impondo o controle político hegemônico em Cimbres e adjacências, situação que se consolidou no século XIX. Um exemplo explícito foi o português Antônio dos Santos Coelho da Silva, ocupante do posto de Capitão-mor dos índios do Ararobá. Ele era um grande criador de gado e plantador de algodão, considerado detentor da maior riqueza do interior de Pernambuco, na época. Era dono da Fazenda Jenipapo, considerada a mais próspera da região do “Ararobá”, onde trabalhavam cerca de 500 negros escravizados; pode-se supor que lá também havia exploração de mão-de-obra indígena.

A expansão colonial portuguesa na região do Agreste pernambucano inicialmente ocorreu pelos caminhos que acompanhavam dois rios que desaguavam no litoral, o Capibaribe e o Ipojuca. Este último

nasce em terras da Serra do Ororubá. Seguindo da costa pelo “Caminho do Ipojuca”, passava-se “pello arubá” daí se podia ir para o Sertão de Pernambuco, pelo vale do Rio Moxotó, ou à direita, até o sertão da Paraíba. A Estrada Real, que se iniciava no Recife e percorria o Vale do Ipojuca até o São Francisco, era caminho de boiadas desde 1799, como afirmava, em 1802, o Bispo de Pernambuco, Dom Azeredo Coutinho (MELLO, 2004, p.96-97).

A Serra do Ororubá, onde foi fundada a Vila de Cimbres, faz parte do complexo da conhecida Serra da Borborema, que se estende pela região do Agreste, desde o Ceará até Pernambuco. Estudos apontam que uma derivação da Borborema se inicia exatamente em Pesqueira, espalhando-se por regiões vizinhas, alcançando ainda Águas Belas, onde habitam os Fulni-ô. (SOBRINHO, 2005, p.163-164). O Agreste é uma região intermediária entre o litoral úmido e o sertão seco. A sobrevivência humana nessa região está intimamente relacionada a alguns poucos rios perenes que nascem nas serras e correm em direção ao litoral, e aos chamados “brejos de altitudes”, espaços de clima ameno, onde uma elevada densidade populacional coexiste com as atividades agrícolas e a pecuária. A região montanhosa favoreceu a formação desses brejos que se constituem em espaços sub-úmidos, como manchas ou bolsões diante da aridez acentuada do clima predominante.

Historicamente, o Agreste vem desempenhando as funções de fornecedor de gêneros alimentícios e de mão-de-obra para a Zona da Mata canavieira e o litoral, por meio das migrações sazonais. O Agreste recebe pequena quantidade de chuvas, é caracterizado pelas “formas ásperas, os solos rasos e não raro pedregosos, a flora dominante da caatinga e a hidrografia intermitente”, onde ocorrem secas periódicas, muitas vezes calamitosas, agravando a qualidade dos solos e o aproveitamento dos recursos naturais disponíveis (MELO, 1980, p.173-175). Nas cercanias do Vale do Ipojuca estão localizados os brejos de São José e Ororubá, ambos situados na Serra do Ororubá.

Os brejos representam pequenas faixas isoladas de transição entre a Zona da Mata úmida canavieira, possuem solos profundos, matas de serras e cursos d’água permanentes, favorecendo a policultura

tradicional, como a lavoura do feijão, mandioca, café, cana-de-açúcar, a horticultura e a fruticultura, com cultivo de banana, pinha, goiaba, caju, laranja, dentre outras (MELO, 1980, p.176).

Notemos, além disso, que, nesses interflúvios e em outros de menor amplitude aparecem manchas numerosas, que, não chegando a constituir verdadeiros brejos, representam áreas onde se atenuam às condições de semi-aridez, com seus efeitos benéficos nas atividades pastoris. Atenuação dos efeitos da semi-aridez é também a existente nas áreas dos chamados pés de serra, preferidas pela lavoura nos espaços de baixa pluviosidade. (MELO, 1980, p.181).

Durante muito tempo, a produção de frutas e hortaliças dos brejos abasteceu não somente as feiras das cidades próximas, como também as situadas em bairros do Recife.

No verbete “Cimbres”, encontrado no *Dicionário Topográfico, Estatístico e Histórico da Província de Pernambuco*, publicado em 1863, Manoel da Costa Honorato, além de ter reconhecido a existência de índios na Serra do Ororubá, ressaltou a riqueza natural do lugar, quando escreveu:

Esta vila é propriamente uma aldeia, habitada por indígenas, que muito se gloriam de ser descendentes dos Xucurus e Paratiós, porém muito preguiçosos. Não obstante a pobreza da aldeia, o termo é um dos mais ricos e de maior importância no Sertão pela riqueza natural e produtiva, pelos edifícios que ultimamente se tem edificado e pela instrução a que se tem chegado. (HONORATO, 1976, p.38)

Em outro trecho, depois de enfatizar a importância da agricultura daquele lugar, apesar de insistir no trabalho agrícola indígena como menor, o autor se referiu ao modo de vida indígena: “Os índios vivem da caça e cultivam muito pouco; as mulheres fazem lança, fiam algodão, fazem panos para se vestir, e lamentam-se excessivamente quando os maridos não são bem sucedidos nas caçadas”. (HONORATO, 1976, p.38). Apesar das invasões de fazendeiros, existiam matas na região, possibilitando aos índios o acesso aos recursos naturais.

afirmação da mistura dos seus habitantes, um discurso sempre repetido, servia como fundamentação para o pedido de extinção do aldeamento, como “uma necessidade do bem-estar dos habitantes” e do futuro daquela comarca e das regiões vizinhas.

A fertilidade das terras na Serra do Ororubá foi sempre evidenciada. Em seu *Diccionario Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*, publicado em 1908, Sebastião Vasconcellos Galvão ressaltou a produção agrícola de Cimbres, com milho, feijão, mandioca, algodão, fumo, cana-de-açúcar e batatas. Além de frutas, como ananases, laranjas, cajus, goiabas, bananas e pinha. O autor frisou, porém, que essa produção advinha da Serra, pois: “Geralmente fraca no município, a agricultura, é futura na Serra do Ororubá pela uberdade de que oferece”. (GALVÃO, 1908, p.181).

Em outro trecho, Galvão afirmou que, além da abundância da criação de gado, cavalos, ovelhas e cabras, existiam animais silvestres na região, como veados, caititus, onças de diversas espécies, raposas, gatos maracajás, tatus, tamanduás, coelhos, mocós, preás, guarás, furões, maritacas, tejus, juntamente com “aves de diversas espécies e portes”. Afora o cedro, o autor citou outras árvores nativas e seus usos medicinais:

A aroeira (muito usada no cozimento do entre casca para dores de garganta), o bom nome (com o uso específico das moléstias das vias respiratórias), o jucá ou pau-ferro, o assa-fraz, guáiacó, cabeça de negro, gitó, parreira brava, japecanga (succedaneo da salsaparrilha), o ingazeiro, jaboticabeira, o imbuzeiro, a catinga de porco (de cujas folhas se faz travesseiros sobre os quais se deitando os doentes de dores de cabeça e tonteiras, dizem cessar o incômodo), o mulungu, o cardeiro (mandacaru), o marmeleiro, o velame o barbatenão, etc. (GALVÃO, 1908, p.181).

O conhecimento do uso dessas plantas medicinais pode evidenciar a sua tradicional utilização pelos indígenas.

O autor também destacou a considerável produção agrícola de Cimbres, onde se colhiam cereais para abastecer as feiras da região. Plantava-se a cana-de-açúcar e existiam os engenhos São Francisco,

São José, Pedra D'Água, Minas, Zumbi, São Braz, Conceição, Santa Rita, Santa Catarina, São Marcos, Afetos, Trincheira, Bem-te-vi, Couro d'Anta e Gerimum e “algumas engenhocas de rapadura”. Galvão enfatizou a fertilidade das terras do antigo aldeamento, quando afirmou: “O terreno é muito produtivo, principalmente na Serra de Ororubá”. Citou ainda artigos produzidos pelos índios, quando escreveu: “A indústria local é a criação, a fabricação de redes e sacos de algodão, de esteiras, chapéus de palha e vassouras, de cachimbos de barro, *feitos pelos índios habitantes da serra de Ororubá*”. (GALVÃO, 1908, p.182) (Grifamos).

No Agreste, um ambiente de clima predominante seco e com falta de chuvas, as disputas pelas regiões úmidas e pelas fontes de água eram intensas. Daí os conflitos envolvendo os fazendeiros invasores nas terras do antigo aldeamento de Cimbres e seus primeiros moradores, os índios, uma vez que

Todos esses extensos espaços variavelmente semi-áridos condicionam, como forma de uso da terra, a existência de uma pecuária dominante leiteira e, ao lado da mesma, a existência de atividades de lavoura predominantemente de curto ciclo vegetativo, bem adaptadas, portanto, a um regime pluviométrico de chuvas concentradas e longo período seco (MELO, 1980, p.182).

A expansão pastoril foi cada vez mais acentuada, restringindo assim as lavouras de subsistência. E os brejos das serras foram sendo usados como refrigério para o gado, em períodos de longas estiagens:

As serras, muito úmidas no inverno, não se prestam à pecuária e são aproveitadas por agricultores que cultivam cereais, plantas do ciclo vegetativo curto. Na estação seca, após a colheita do feijão, do milho e do algodão, o gado é levado para a serra, para o brejo, onde se mantém com este alimento suplementar à espera de que, com as primeiras chuvas, a caatinga reverdeça. São famosas por servirem de refrigério ao gado certas serras, como as de Jacarará, da Moça e de Ororobá, em Pernambuco...” (ANDRADE, 1980, p.157).

Por outro lado, o plantio do capim para a pecuária, em áreas de caatinga ou nas cercanias das matas de serra, provoca a erosão do solo já tão pobre. A apropriação das terras, pelos fazendeiros criadores de gado, e o cultivo de pastagens representaram um novo ciclo de relações sociais na região. Ao índio pequeno agricultor cabia utilizar as terras agora consideradas alheias, porque em mãos dos fazendeiros, em regime de cessão de glebas para cultivo e moradia. Em troca, o agricultor plantava o capim destinado ao gado, que era alimentado também de restolhos da lavoura do morador.

Com a lucrativa expansão da pecuária, mesmo as fazendas de algodão e os cafezais erradicaram seus plantios: "Para o proprietário, a partir de quando se tornou desinteressante ceder terras em parceria ou em arrendamento para pequenas lavouras, o que passou a interessar foi, sobretudo, o retorno das glebas cedidas cobertas com restos de culturas, para seus animais, ou com pastos plantados". (ANDRADE, 1998, p.214). Restava ao pequeno agricultor na Serra do Ororubá pequenas parcelas de terras, os chamados "sítios", insuficientes para a sua subsistência e da sua família.

"Morador tinha em todo canto aqui em cima da Serra"

Um abaixo-assinado de "índios da extinta Aldeia de Cimbres", contendo 192 assinaturas foi enviado, em 1885, ao Presidente da Província de Pernambuco. No longo texto que antecede os nomes dos signatários, eles apelam para o senso de justiça da autoridade provincial, pedindo providências para "fazer cessar as perseguições de que são vítimas".⁸¹. Informavam os índios que as terras públicas, onde eles se encontravam, estavam sendo invadidas por "verdadeiros intrusos". Os índios se ocupavam "exclusivamente do trabalho da agricultura" para se manter e denunciavam as invasões das terras, por fazendeiros. A exemplo de um fazendeiro que fugindo da seca na Paraíba, ocupara uma das

⁸¹ Abaixo-assinado de índios da extinta Aldeia de Cimbres, em Pesqueira 25 de fevereiro de 1885, para o Presidente da Província. APE, Cód. Petições, fls.18-23v.

áreas mais férteis na Serra do Ororubá, com seu gado destruindo as roças dos indígenas que, por serem pobres, estavam sendo explorados e não eram ouvidos em suas queixas, pelas autoridades policiais,

indivíduos sem título algum, entre eles, José Alexandre Correa de Mello, que vindo dos lados do cariri pela seca, apossou-se de um dos melhores sítios do extinto aldeamento, e ali tem fundado, por assim dizer, uma fazenda de gado, que contidamente destroi as lavouras dos suplicantes, que recorrendo à proteção legal, recorrendo às autoridade policiais não são atendidos, porque são desvalidos, são índios miseráveis, e como tais sujeitos a trabalharem como escravos para os ricos e poderosos!⁸²

Além da “linguagem” da exploração do trabalho indígena, os fazendeiros perseguiram os queixosos, que eram presos e processados. Como acontecera com Manoel Felix Santiago, o índio que encabeçava o abaixo-assinado: “por não ter cedido do seu direito” fora preso, mas absolvido:

Essa é a linguagem dos tais criadores da serra, que entendem levar os suplicantes a ferro e fogo, sendo que o primeiro dos abaixo assinados, por não ter cedido do seu direito, reclamando-o constantemente, foi preso, processado, e pronunciado como estelionatário, mas, felizmente absolvido pelo Juiz, que dá prova mais significativa da indignação da opinião pública, manifestada em seu favor.⁸³

Os índios afirmavam que, com a extinção do aldeamento, o Governo Imperial determinara “a demarcação dos terrenos que lhe eram pertencentes”. Mas, embora tendo sido publicados os editais, pela Tesouraria da Fazenda, para propostas de agrimensores executores da medição, até aquela data ela não fora reconhecida, sendo as terras invadidas por “intrusos”, fazendeiros criadores de gado, destruidores das lavouras dos índios, “para que assim os suplicantes perseguidos abandonem as suas antigas e legítimas posses!”⁸⁴

No documento, lembravam ainda os índios que Manoel Felix Santiago, superando “sérias dificuldades”, fora “pessoalmente” procurar o

⁸² Idem, fl.18.

⁸³ Id., fl.18v.

⁸⁴ Idem, fl.19.

Imperador, tendo sido orientado para se dirigir ao Ministro da Fazenda e este recomendara ao Presidente da Província tomar as providências necessárias para retirar os “intrusos” que invadiram as terras do antigo aldeamento. Afirmavam os signatários que cabia à autoridade provincial determinar ao Juiz Comissário da Comarca cumprir a “bem clara e terminante a disposição do Artigo 2º da Lei número 601 de 18 de setembro de 50, que manda retirar os intrusos perdendo as benfeitorias etc.”. A referência se relacionava ao que previa o citado artigo da Lei de Terras de 1850, para ocupações posteriores em terras demarcadas oficialmente. Embora esse não fosse, como afirmaram os índios no seu documento, o caso das terras do ex-aldeamento de Cimbres. Eles encerravam o abaixo-assinado afirmando sua condição de “sempre prudentes, e respeitadores da lei”,⁸⁵ demonstravam, assim, além do conhecimento da legislação em vigor, uma interpretação a favor deles, que garantisse a reivindicação de seus direitos.

A pesquisa documental demonstrou que 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 pouquinha! 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” (Laurinda Barbosa dos Santos, Aldeia Caípe)

Outros entrevistados, em diferentes localidades na Serra do Ororubá, também confirmaram a falta de terras para trabalho e sobrevivência. Como “Seu” Cassiano, nascido e vivendo na Aldeia Cana Brava,

⁸⁵ Id., *ibidem*.

quando afirmou que o seu pai só “Tinha 4 quadros de terras. Não dava para viver. Não dava porque ele trabalhava alugado. Ele só no alugado coitado, se entertia naquilo”. Isso porque, segundo ele: “Aqui todo mundo era dono de pequenos pedaços de terras, cercado de fazendeiros, Zé Zacarias, Arlindo Sabino, Bernardo, Zé Marques, Antônio de Zumba. Tinha gado e sítio. No Sítio do Meio era terra de gado, por todo o canto era gado!” (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

Ainda em Cana Brava, outro entrevistado, cujos pais nasceram e viveram naquela localidade, falou da falta e das dificuldades do acesso à terra para o trabalho, devido à exploração e pressão dos fazendeiros:

A dificuldade era grande. Desde o meu tempo, eu caí no trabalho da agricultura com dez anos de idade! Porque o ramo dos meus pais, dos meus avós, tudo era trabalhar na agricultura. Mas não existia terra para trabalhar! Não existia terra para trabalho. Nós trabalhava arrendado com fazendeiro. Você botava meio hectare de terra ou um hectare. Fazia a broca, fazia a terra, plantava, quando a lavoura, quando nós plantava que nascia, o fazendeiro já danava capim dentro! Nós trabalhava arrendado! Porque ali não desfrutava nada! Quando tava começando a desfrutar, ele já botava o gado dentro! Pronto, acabava com tudo, nós ficava sem nada. (Juvêncio Balbino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Em Brejinho, a situação era semelhante. Ao ser perguntado se seus pais tinham terras para trabalho, “Seu” Malaquias afirmou que trabalhavam somente em terras nas mãos dos fazendeiros:

Terra tinha na fazenda. Própria não. Tinha a moradia. Plantavam um ano ali num lugar cercado, plantava milho, feijão, plantava o que quisesse esse ano, e outro ano, mudava lá outro cercado. Agora nesse ano trabalhava aqui plantava capim e aqui não trabalhava mais, aí mudava para outro, botava os roçados, botava o capim, mudava para outro. (Malaquias Figueira dos Ramos, Aldeia Brejinho).

A opção para os índios sem terras era o chamado trabalho alugado. E também aumentava a pressão dos fazendeiros sobre aqueles

que possuíam pequenos pedaços de terras, arrendando-as, comprando-as, tomando-as a força. O que provocou a dispersão de famílias indígenas:

E pagava a renda com a planta do capim ou da palma. Era. E o índio tinha que fazer aquilo mesmo. E eles aqueles, os índios que tinham um pedacinho de terra, aí foram apertando, os fazendeiros foram apertando, foram apertando e eles tudo de boca aberta, nem davam o roçado, nem arrendava e nem nada. Eu compro seu pedacinho de terra e eles besta comprava, vendia ou vendia. Vou sair daqui que doutor fulano vai tomar conta disso aqui e depois pode dele não querer pagar e nós perde, vendiam. Vendiam e iam pra rua e outros ia s'imbora pelo mundo, por aí afora, vivia por esses cantos. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água)

Em outras localidades, algumas famílias herdaram dos seus antepassados pequenos pedaços de terra: “Meu pai tinha um pouquinho de terra, pouquinho. É três hectares e meio, a terra do meu pai. Foi herança da minha mãe. Ainda hoje eu tenho essa terra, ainda eu possuo essa terra. Têm umas terras pequenininhas, todos eles moram numa terra bem pequenininha mesmo”. (Milton Rodrigues Cordeiro, Aldeia Gitó).

Assim também relatou “Seu” Dedé, nascido em Sanharó, cidade próxima a Pesqueira, porque seus pais tinham migrado em razão da falta de terras para trabalho; voltou à Serra do Ororubá para morar em um pedaço de terra que fora da avó da sua esposa. Ele falou ainda sobre as pressões dos fazendeiros vizinhos para tomar-lhe as terras:

A terra que a gente tinha aqui era dez conta de terra. Era quinze braça por oitenta de altura. Quer dizer que nos papéis da escritura tinha dez conta de terra. A gente não tinha espaço pra nada, porque de um lado o fazendeiro, do outro o fazendeiro. A gente tava como um pão que a gente pega ele e abre no meio e coloca um pedaço de doce e faz sanduíche, a gente tava ali naquela tirinha impressado e ele imprimando mais pra gente correr, conseguir correr dali e ele tomar conta. (José Antonio Luiz da Paz, Aldeia Santana).

O Pajé Xukuru, “Seu” Zequinha, recordou que a falta de terras obrigava a trabalhar para os fazendeiros. Ele próprio trabalhou nessas

condições. Quando era de seu interesse, os fazendeiros cediam terras para trabalho em regime de pagamento com a maior parte da produção, colhida às pressas. Uma pressão crescente até a expulsão dos pequenos proprietários:

Quem ficou com uns pedacinhos, ainda trabalhava naqueles pedacinhos deles e quem não tinha, tinha que trabalhar a roubo. O pessoal, o fazendeiro abria campina, andava aquele roçado. Eu mesmo trabalhei muito nas propriedades do povo, dos fazendeiros. Eu pagava um saco de milho por quadra, pagava. O pagamento era um saco de milho e a prestação ficava. Fechava pra estação e a fava que a gente ficava, ele não deixava nem amadurecer direito, o camarada apanhava verde mesmo, aí que nós vivia assim, mas teve uma época, que não teve nada. Os fazendeiros tomaram conta. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira)

Ele ressaltou que os despossuídos de terras eram os mais oprimidos pelos fazendeiros, que soltavam o gado no plantio, antes do término da colheita:

Esses é que sofriam demais! Onde trabalhar? Só era do fazendeiro fazer deles o que queria. Dava um pedacinho de terra deste tamanho assim para trabalhar, não deixava a fava criar nem caroço, nem secar, apanhava verde, o milho quebrava verde, ainda o leite correndo pro gado não comer. “Vou botar o gado!”. Muitos já quebrava com o gado dentro! O fazendeiro botava, cada vez mais apertava a dobradiça. (Idem).

As lembranças das relações de trabalho na condição de moradores nas terras por anos em mãos dos fazendeiros também foram relatadas ainda por “Seu” Juvêncio:

Quem não tinha terra, morava de favor, morava com os brancos, eles botava lá. Eles botava eles para morar, dava uma moradia a eles, botava eles para morar e prá trabalhar eles direto! Trabalhar eles direto! Nunca teve futuro. Eu mesmo trabalhei muito para outros. Trabalhei muito alugado. Eu trabalhei de 1952 para cá, eu morei com o fazendeiro

aqui Antônio Zumba, era o homem mais rico dessa região! O nome dele era Antônio Zumba. Agora que ele era muito bom. Ele era muito bom. O nome dele era Antônio Zumba. Só com ele eu trabalhei 32 anos. (Juvêncio Balbino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Existiam relações ora clientelistas, ora também de perseguições e opressões, nas quais os direitos trabalhistas não eram respeitados, nem mesmo na Justiça, que por muitas vezes ignorava o trabalhador-morador:

Eu já velho, eu já com idade de 54 anos, para 60, eu trabalhava com ele, mas ele era muito bom para mim. Agora ele criava um neto, mas quando eu saí de lá, eu sofri muito porque trabalhava ele, ele era muito bom pra mim, mas o neto era muito ruim. Depois o terreno que tinha que eu morava, ele passou pro neto. O neto foi e me botou para fora. Eu saí sem direito, ainda botei na Junta, mas a junta não me deu direito. Me deu direito sim, deu arrumar uma casa. E no fim, nem casa de nada, eu perdi. (Juvêncio Balbino da Silva, Aldeia Cana Brava)

Como falou “Seu” Gercino com a apropriação das terras pelos fazendeiros, passou a existir o morador-trabalhador por toda a Serra do Ororubá; “Morador tinha em todo canto aqui em cima da Serra, em todo canto dos fazendeiros”. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D’Água)

Para alguns entrevistados, a exemplo de “Dona Lica”, os índios eram “bestas”, não conheciam o real valor das terras que foram vendidas a baixo custo para os fazendeiros, tornando-se trabalhadores nas fazendas:

Chegava o fazendeiro de fora, aqueles índios vendia por pouco mais ou menos. Se um terreno valia, por exemplo, um conto, nesse tempo era réis, não existia dinheiro de papel, era moeda, quase ouro. Muitos compraram. Aqueles de fora, aqueles índios besta que chegavam com aqueles dinheiro, com aquelas coisas para enganar. Aí comprava aqueles territórios com pouco mais ou menos. Aí foram criando e os índios há cem anos atrás já ficou sendo empregados do fazendeiro. Muitos foi adquiridos assim: chegou, tratava do terreno, ali ficava. Já era daquele. Já era dono! Passava a mão.

Arrendava, passava a mão. Aqueles que arrendava e passava a mão, já vendia aqueles fazendeiros lá fora. Não tinha papel nessa área. (Maria Alves Feitosa de Araújo, “D. Lica”, Aldeia Cana Brava).

Todavia, é possível compreender partir dos vários depoimentos que, em face às pressões, ameaças e perseguições, muitas vezes a venda das terras para o fazendeiro, mesmo que por um valor inferior, representava a única saída para os índios não deixarem seus antigos locais de moradias, ainda que passassem a viver em um novo quadro de diferentes relações sociais e de trabalho.

Em outros relatos orais há descrições dos meios empregados pelos fazendeiros para se apossarem das terras indígenas. D. Josefa, 57 anos, moradora na Aldeia Gitó, recordou que os seus antepassados contavam como foram enganados, com a utilização de bebida, as perseguições ocorridas e a dispersão da sua família:

Meu pai também contava, meu avô também contava. Naquele tempo todo mundo tinha suas terras. E o 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 mesmo estão tudo em São Paulo. (Josefa Rodrigues da Silva, Aldeia Gitó)

Uma outra situação em Brejinho, durante um período de seca, foi recordada por “Seu” Gercino:

Eu conheço um terreno que foi tomado, grande não é pequeno não, ali em Brejinho. Lá em baixo em Brejinho, foi tomado eu era menino, menino pequeno. Tinha os proprietários lá eram família de Floriano, era um negócio de avô essas coisas. Eles tinham esse terreno lá, ainda hoje tá lá ou tá aqui agora. Os que eram dono, fazendeiros para se apossarem das terras. Houve uma seca de apertar que eu não me lembro

que ano foi. Os pobres não tinham nada, só tinha uma casinha, em uma propriedade tinha três casinhas. Queriam ir pro Sul, mas não tinham o dinheiro pra ir, de pé não dava pra ir pro modo a família e agora aí foram ao finado Tito Wanderlei. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água).

A família foi ao escritório do fazendeiro, de quem tomou dinheiro emprestado para viagem:

“O senhor fica com o terreno, quando nós voltar a gente paga ao senhor e o senhor entrega os nossos terrenos”. “Tá certo, tá certo, tá bom”. Quanto que quer cada um? Ai o mais velho que era Manoel, num era não, Manoel de não sei que. “O senhor empresta a cada um de nós”, eram três, “o senhor empresta”, era coisinha pouca nesse tempo, valia alguma coisa e mais se sobrar de risco, não valia nada. Coisinha pouca cada um, bateu o dinheiro a eles, na quinta-feira eles desceram. Ele ficou por conta dos terrenos, quando bateu a época que eles vieram s'ímbora. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água).

Deixaram as terras com o fazendeiro, como garantia pelo empréstimo. Mas, quando retornaram o fazendeiro tinha se apossado delas, como relatou “Seu” Gercino:

Ele ficou por conta dos terrenos. Quando bateu a época que eles vieram s'ímbora. “Tomar conta dos nossos terrenos pra nós trabalhar e se manter, vamos”. Vieram s'ímbora num dia de quarta-feira, na quinta desceram pra onde tava ele. Chegaram lá, falaram os terrenos. Ele disse: “-que terreno, vocês não me venderam os terrenos de vocês. Tão querendo me roubar é?! Venderam o terreno, gastaram o dinheiro e agora querem tomar o terreno de volta de novo. Vocês fiquem calado com isso”. E agora eu tô dizendo aqui, porque eu vi. Eu era menino, mas vi. “Cês pensa que eu só idiota. Eu compreí o terreno de vocês, paguei, não devo e agora vocês querem roubar o terreno. Eu boto todos três na cadeia já!” (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água).

“Seu” Zequinha relatou outro caso, ainda na época da escravidão negra, em que um fazendeiro pediu as terras em arrendamento e depois ele e seus familiares apropriaram-se de grande extensão, posteriormente vendida a terceiros:

Tinha um fazendeiro, um fazendeiro não, um capitão. Chamava-se Capitão Américo, que veio pedir uma queimadinha para plantar cabaço para fazer cuias para os escravos, que ele tinha uma senzala de negro. Para fazer cuia para os negros comerem dentro das cuias, dentro dos batedor. Ele disse, “olha caboclo, aonde eu queimar é meu, não é?”. Aí o caboclo pensou que era. Chamava caboclo, para diminuir já, não chamava mais índio. Ele disse “é tá certo, onde queimar”. Danou fogo, sem fazer acerto, sem fazer nada, o fogo veio sair perto de Cana Brava. Aí ele disse “aqui tudo é meu”. Sabedoria! Ele ameaçou os índios, aí tomou tudo, tomou. Isso não dá nada, não dá nada, parece que dá uns cinco mil hectares por aí. Oxente! Dá muito mais! Dá uns 10 mil hectares! Aí ele passou a mão até tomar. Américo, Capitão Américo na época. Aí disse que hoje os familiares dele tomaram até Capim de Planta que chamavam... A Serra toda, para chegar em Cana Brava, tudo era dele! Agora eles venderam a outros proprietários, os tempos passaram eles venderam para outras pessoas. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

O Pajé Xukuru ressaltou as muitas invasões das terras do antigo aldeamento pelos fazendeiros e falou de uma outra situação ocorrida em Sítio do Meio, onde as terras também foram tomadas após o proprietário arrendá-las,

Muitos comprou. Muitos invadiram. Zé Américo invadiu. Sítio do Meio que era o dono daqui da (fábrica) Peixe na época, invadiram tudo. O cabra arrendou para botar uns bichos e foi pro Sul trabalhar e quando chegou cá tava o papel passado, como ele tinha comprado, mas ele arrendou não vendeu! Aí ele disse “Eu vim agora tomar lá conta do meu terreno” Aí disse, “Não! Aqui é meu, eu comprei!”. “Não, eu não lhe vendi, eu lhe arrendei”. “Não, eu comprei”. (Idem)

Encontramos, nas memórias orais dos Xukuru, diversos relatos do processo de esbulhos de suas terras. “Seu” Pirrila, nascido na Aldeia Gitó, lembrou de uma situação em que o fazendeiro também expropriou as terras, após um arrendamento. Ele falou ainda que os índios foram enganados com bebidas:

Nasci aqui. Meu pai nasceu na Aldeia Gitó e minha mãe aqui. Não tinha terra. Eles tinha somente o chãozinho de casa. Porque tinha terra, o homem branco arrendava aquelas terras, para botar o gado. Quando eles iam atrás, eles dizia “Não eu te comrei essa terra”. Aqueles índios mais velhos, às vezes vendiam a terra por uma garrafa de “cana” e se falasse morria. (Antonio Ferreira, “Seu” Pirrila, Aldeia Caípe).

“Seu” Juvêncio contou como o esbulho de terras ocorria após o arrendamento, com apoio do cartório:

O fazendeiro chegava aqui arrendava um pedacinho assim para botar dez ou doze bichos, ia na casa do tabelião, onde estava os escrivão, passava o documento fácil. Quando o pobre queria tomar conta não tomava mais. Eles já tinha, eles cercava um pedacinho assim, quando dava fé ele tinha tomado meio mundo! Aconteceu muito isso aqui. (Juvêncio Balbino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Ao ser perguntado se possuíam terras no passado, “Seu” Zé Grande, morador na Aldeia Cana Brava, lembrou como conhecidos fazendeiros, após os arrendamentos se apossaram das terras que não tinham documentos:

A terra da gente era muita terra. Mais os antigos, mais velhos, era muito besta. Aí foram enganando, arrendando, naquele tempo meio tomavam e diziam que tinha comprado. Um bocado aqui, desse trecho aqui, não tinha o papel da terra. Esses proprietários, Antônio Zumba, o Adolfo Leôncio. São Marcos era Manuel Alexandre que chamavam Manoelzinho. Aqui em Serrinha era Zé Paulino, era “o dono” dessa propriedade. E essas propriedades era da minha raça antiga, tudinho. (Brivaldo Pereira de Araújo, “Zé Grande”, Aldeia Cana Brava).

Moradora na Aldeia Caípe D. Santa falou de situações semelhantes. Os fazendeiros arrendavam as terras, posteriormente negavam-se a devolvê-las e ameaçavam os seus proprietários queixosos, chamando-os, pejorativamente, de “cabôcos”. Os índios eram perseguidos e fugiam:

Eles (os fazendeiros) pediam um roçadinho. Eles (os índios) davam aquele roçado a primeira vez. Quando chegava agora o tempo da colheita, quando tirava a colheita eles pediam, “Agora o senhor dá o mesmo roçadinho para eu trabalhar?”. “Se quiser trabalhar pode pegar terreno na laje e plantar!”. Em riba da laje. Em cima da laje não dá nada! Muita gente foi expulsa. Os fazendeiros fazia assim, quando fazia queixa, por que tinha cabra também meio ruim mesmo, porque tem no mundo de tudo tem, fazia queixa ele, é dizia, “Pra que é cabôco?! Cabôco é para se matar e disertar!”. O que é que os pobres faziam?! Não tinham nem uma peteca para dar uma balada! E eles de tudo tinham... Uns que não se mudara brabo, saía s’imbora pelo mundo, caçar um lugarzinho para morar e outros que se botava eles passavam o dedo, matava. (Laurinda Barbosa dos Santos, “D. Santa”. Aldeia Caípe).

“Seu” Zé Grande lembrou o que ouviu de seus parentes sobre conflitos com invasores que instalaram um engenho de açúcar nas terras dos indígenas, oprimindo esses antigos moradores:

De São Marcos para lá, era tudo fazendeiros. Essas terras arrendaram, pouco ou mais nada. Ouvi falar que nem papel das terras eles não tinham. Teve uma questão dos Leôncios, Alexandre queria tomar o terreno deles. E ele não aceitava e era aquela danação. Minha sogra já morreu. Hoje só tem os filhos. Morreu ele, morreu o sogro, o Zé Pequeno. Era Zé Feitosa, mas chamavam ele Zé Pequeno. Eles tudo contava, muitas vezes eu conversando com ela, ela dizia “Aqui chegou um ricão, botaram um engenho aí para moer cana. Plantaram cana à vontade”. Passaram muitos anos e os pobres dos índios comiam fogo nas mãos deles. Eu só alcancei as casas, as casonas grande do engenho. (Brivaldo Pereira de Araújo, “Zé Grande”. Aldeia Cana Brava).

Além do trabalho na agricultura e nas fazendas de gado, os índios trabalhavam também nas engenhocas de fabrico de rapadura e aguardente, como lembrou “Seu” Juvêncio,

Trabalhei no engenho também! Engenho Sítio do Meio, dos Britos, dono da (Fábrica) Peixe. Lá, só quem trabalhava era minha família. Trabalhava um primo, que ele era o mestre da rapadura. Era o mestre que fazia rapadura! E eu trabalhava de aguaceiro, botando água para os tanques para lavar as formas da rapadura e ajudava ele trabalhar nos tachos do mel, mexendo mel. Tinha aquela carreira de tachos, cheios de mel e a gente mexia aquele mel, para ele apurar para botar nas fôrmas para fazer rapadura. (Juvêncio Balbino da Silva. Aldeia Cana Brava).

No Engenho Caípe, movido a bois, ocorreu a exploração de mão-de-obra indígena, como lembrou “Dona Santa”:

Chamavam Engenho do Caípe. Fabricava rapadura e mel, muito! Quem chegasse assim lá. Eu conheci até os que faziam mel e rapadura. Eu conheci. Era o finado Roque e Simplício. Eram índios, cabôcos velhos. Do cabelo de porco! Batido assim, aqueles espetos que não assentava na cara! Morreram de trabalhar nesse engenho. Inchados de calor de fogo e de tudo. Chegava no engenho era uma fartura esquisita. O pátio grande ficava cheio, de gado, do rico e os de moer. Era uma coisa tão medonha. Assim uns paus assim (fez gesto largo com as mãos), trançados. Era movido a boi. Os bois tinham um negócio no pescoço, e assim um pau bem alto, porque a casa é alta lá, ainda está lá! Uma roda assim, uma mesinha assim, que era para o que estava tangendo os bois está trepado! (Laurinda Barbosa dos Santos, “D. Santa”. Aldeia Caípe).

Em Cana Brava e nas proximidades também existiram engenhos, lembrou “Seu” Zequinha,

São Marcos, mas não era de índios, era de um fulano de tal, a mulher chamava-se Quina e o marido dela era. Não lembro. Era o Engenho São Marcos. Do lado de cá tinha outro que

era dos Alexandre, o pai de Manuel Alexandre, o nome era São Marcos também. Do lado de cá em Catirina, tinha outro engenho, era para lá de Santa Catarina, lá em cima. Mas na mesma direção Pedra D'Água tinha outro engenho, era de um tal Mingo. Chamava-se o engenho de Pedra D'Água, eu conheci assim, não sei o nome. Era de Domingos que chamavam Mingo. Era o engenho de Pedra D'Água. (Pedro Rodrigues Bispo, "Seu" Zequinha. Bairro Portal, Pesqueira).

Eram engenhos movidos a bois, instalados em terras que foram apropriadas dos índios por conhecidos industriais em Pesqueira. Os produtos dos engenhos eram comercializados nas feiras de cidades vizinhas:

Tudo a bois. Teve um em Isabel Dias, também movido a bois. Era dentro da área, era uma área só que os fazendeiros invadiram. Faziam rapadura e mel. Não lembro se cachaça. Era rapadura para vender, negociava pelas feiras a rapadura, o mel. Eu mesmo vi lá em Sítio do Meio teve um engenho também que era de Jurandir de Brito, Dr. Jurandir de Brito. Eu fui comprar muito melaço para comer. Ele era dono da Fábrica Peixe. (Idem).

Outro entrevistado, morador em Cana Brava, um local de várzeas, lembrou que existiam muitas plantações de cana destinadas aos engenhos espalhados por toda a Serra do Ororubá:

Teve um engenho aqui em Sítio do Meio. Teve um engenho aqui em Sítio do Meio, teve outro em Pedra D'Água, tinha três nessa região Santa Catarina, tinha um mais em baixo e tinha outro aqui embaixo. Esse era produtor de cana. Esse baixio tudinho era cana. Tudo era cana. Tinha esse engenho também lá em São José. Isso era tudo cheio de engenho até na Vila de Cimbres. Prá fazer rapadura e vender o mel. (José Pereira de Araújo, Zé Pereira ou "Zé de Ismael". Aldeia Cana Brava).

Somente por ocasião do inverno, com a superprodução de rapadura e na falta de compradores, lembrou "Dona Santa", é que o dono do engenho no Sítio do Meio distribuía o produto. Essa distribuição

era interpretada como generosidade, em um universo de relações de exploração por parte do senhor de engenho:

Vendia tudinho em Pesqueira. Quem queria comprar ele vendia. Outras vezes ele fazia muito, quando o inverno pegava ele tinha um quarto assim que escorria...Eu me lembro de tudinho! Quando o inverno começava muito, demais, o quarto era assim cheio de rapadura até na telha. Quando o inverno começava, o melzão corria porta afora, que ele não achava quem comprasse. Era um tempo de fartura grande. Era bom para gente, ele dava. Não vendia não. "O amigo quer tomar um caldinho? Cada um não trouxe uma vasilha para levar um melzinho?". Era um homem muito bom! Bom mesmo, bom sem falta! Tão bom que morreu! A casa do engenho ainda está em pé. A casa que era dele ainda está em pé, lá em Cana Brava. (Laurinda Barbosa dos Santos, D. Santa. Aldeia Caípe)

Os depoimentos revelam como as terras do antigo aldeamento de Cimbres foram sendo usurpadas, tendo a maioria dos seus habitantes passado da condição de pequenos proprietários para a de moradores ou trabalhadores-alugados nas fazendas ou engenhos. A uns poucos restaram pequenas glebas de terras, os sítios, insuficientes para a lavoura de subsistência. O sítio era espaço de sociabilidade, de convivência, por meio das relações do trabalho comunitário, das novenas religiosas, das festas.

O sítio como espaço de sociabilidades

Os espaços se diferenciam dos lugares. Enquanto nestes se distribuem elementos de coexistência em uma indicação de estabilidade, aqueles se caracterizam pela dinâmica, mobilidade dos atores que neles atuam (CERTEAU, 2005, p. 201-202). É nessa perspectiva que pensamos os sítios xukurus, não como lugares, mas como espaços em suas expressões e dinâmicas de uma rede de solidariedades. Espremidos em seus pequenos sítios, como moradores, ou trabalhando nas fazendas e nos engenhos, por meio dos mutirões, das festas e das novenas realizadas em vários locais, na Serra do Ororubá, os xukurus teceram e vivenciaram laços de solidariedade:

Naquela época se chamava sítio, viu? Sítio Cana Brava, Sítio Pé-de-Serra, Sítio Oiti, Sítio da Vila, era assim por diante. Ago-

ra, hoje, não, hoje já tá batizado por aldeia, é conhecida mesmo no livro, escrevida como aldeia. Naquela época tinha duas Cana Brava: Cana Brava de Dentro, Cana Brava de Fora. Tinha Sítio Canivete, tinha Sítio Sabiá, tinha Sítio Lagoa, tinha Sítio Caique, tinha Sítio Gitó, tinha Sítio Pedra D'Água, tinha Sítio Santana. Tinha Sítio Brejinho, tinha Sítio Caipe, tudo era sítio. (Cícero Pereira de Araújo, "Seu" Ciço Pereira, Bairro Xukurus, Pesqueira).

Em um estudo sobre os camponeses em municípios do Agreste e Sertão de Sergipe constatamos que o *sítio* é pensado em oposição à grande propriedade, sendo esta coercitiva sobre o primeiro. "O termo *sítio* designa, porém, mais que apenas a parcela camponesa. Em seu sentido mais amplo pode designar todo um bairro rural de origem camponesa, como no caso de antigas sesmarias doadas a lavradores". (WOORTMAN, 1983, p.175). As parcelas de terras adquiridas pelos sítiantes podem ser por herança ou adquiridas por compra a parentes ou estranhos. O sítio é visto como um espaço amplo no universo de trabalho e cultural do seu proprietário: "O termo sítio designará, então, aquela parcela onde se localiza a casa, parcela essa que geralmente foi o ponto de partida, por herança, das terras de um camponês". (WOORTMAN, 1983, p.175). O sítio compreende ainda o "terreno" onde está o pequeno pasto para criação doméstica e terras agricultáveis. A idéia de sítio remete também à relação casa-família que o ocupa. E também relaciona sua propriedade a uma descendência.

Entre os Xukuru, o "sítio" significa também o espaço de moradia de um grupo de famílias em pequenos lotes conjugados, herdados dos antepassados, cujos limites chegam a ser confundidos em razão das relações de parentesco, pois, no geral no sítio reside a parentela, constituída de irmãos/as, cunhados/as, tios/as e primos/as. Essa configuração foi confirmada por "Dona Santa" moradora em Caipe, quando afirmou:

Conheci meu marido aqui mesmo. O meu marido é primo meu. Eu me casei com um primo. Conheci na casa dele. Na casa da gente assim, a minha casa era mesmo acolá. A casa do meu pai, ainda hoje está a casa dentro daquela bananeira. Ainda hoje está aí hoje lá em pé, onde eu fui nascida e me criei. (Laurinda Barbosa dos Santos, D. Santa, Aldeia Caipe).

Uma das formas em que o sítio também se expressava enquanto um espaço de relações sociais, ocorreu durante os “ajuntados”, “juntada” ou ainda “adjunto”, como os Xukuru chamam o trabalho em mutirão, na roça. Nascido e morador por muitos anos em Cana Brava, “Seu” Ciço Pereira lembrou que a festa, após o trabalho, solidificava a proximidade entre todos:

Meu pai fazia, chamava pra trabalhar quando chegava chamava dez, doze, quarenta, cinqüenta. Tinha que matar um porco pra fazer um ajuntado, pra fazer uma festa, naquele dia muita vez quando terminava aqueles trabalho o povo vamos fazer uma festa, mandava buscar um sanfoneiro ali do sitio mesmo, tocava ronco, naquele tempo era ronco, num era sanfona não. Tocava ronco, viola, violão e o povo dançava ali naquelas festas de noite. É mesmo assim. (Cícero Pereira de Araújo, “Seu” Ciço Pereira, Aldeia Cana Brava).

Para esse trabalho em mutirão, o dono do roçado fornecia a alimentação aos participantes:

Na seca dessa época, os índios aqui em cima dessa Serra aqui. Eles trabalhavam. Se chamava juntada. O índio tinha um roçado muito grande, dizia tal dia, eu vou botar uma juntada. Aqueles mais interessados perguntava: - quantos você vai querer? - Vou querer dez ou doze, quinze ou vinte homens. Os que puder ir. Eles iam, juntava aquela turmona. Se fosse de enxada era de enxada, se foice era de foice, se fosse de enxadeco era de enxadeco. “Pronto, vou fazer esse serviço aqui”. “Vamos fazer”. Balançavam o enxadeco pra cima. Ele dava o café bem cedo, dava a hurinca (bebida), dava o almoço e dava o jantar pra aquele povo todo, podia ser o que fosse. Metia a enxada pra cima, até num dia virava tudo. Eita acabou! Era aquela farra e tal e vira e mexe. (Idem)

O exercício do trabalho em mutirão significava a reciprocidade. Aquele que convidava deveria participar dos demais mutirões e assim todos se ajudavam, como recordou “Seu” Gercino:

Tal dia nós vamos pra fulano de tal, tal dia nós vamos pra mim. Então, assim nós vivia. Cansei de trabalhar em juntada.

Caboclo se ajudava aos outros assim, botava um adjunto. Assis Pereira mesmo botou adjunto que ele era mais forte, uma coisinha podia botar. Finada Joana Batista nessa juntada dela, tinha duzentos e sessenta e dois. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

As festas eram outros momentos de intensas relações sociais, fossem de casamento ou após as novenas, pois reuniam muitas pessoas. O Toré era dançado em várias localidades na Serra do Orubá, como lembrou “Zé Cioba”:

As festas na Serra eram boas. O sanfoneiro às vezes tocava a noite todinha. Os cabras brincava, dançava, novidade muito difícil. O sanfoneiro era aí da Serra mesmo. Eram festas de casamento, novenas. Dançavam forró, samba de coco também e Toré muito! Dancei muito Toré. Em Caldeirão, Cana Brava, Jitó, Trincheira. Na aldeia festa só nos casamentos, novenas, festas de santo, era muito animado. Onde eu morei era só a novena mesmo, reza, foguetão, fogos a noite toda. Agora nas festas de casamento tinha danças (risos). (José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, Bairro Portal, Pesqueira).

Nas festas animadas pelos sanfoneiros, dançava-se e cantava-se muito, recordou com alegria o entrevistado:

A sanfona zoava a noite todinha. Os cabras faziam um estupé medonho. Uma mazurca, “Ô mamãe deu carneiro dele, ô mamãe carneiro dá, quem quiser carneiro manso mande o vaqueiro amansar” (batendo palmas com entusiasmo). “Em riba daquela serra passa boi, passa boiada, também, passa moreninha do cabelo cacheado. Mamãe carneiro deu, mamãe carneiro dá, quem quiser carneiro manso, mande o vaqueiro amansar”. Tinha um cabôco que cantava lá, “Candieiro de dois bicos, que alumia em dois salão, ô mamãe você me leva na barra de seu balão. É Mané Lopes, Lopes, Lopes”. (Idem)

Existiram reconhecidos e diferentes artistas, compadres, parentes, que faziam as festas, como recordou um morador em Caipe:

Então aqui tinha Pedro Carmo que era meu tio, que era coquista... Aqui tinha umas casas mais longe de outras. Eles quando era época de São João, faziam o convite. Compadre, primo, fazia uma fogueira bem grande, no meio do terreiro e ali a dança que existia era o coco. Aquelas moças trocando versos uma para outra. Tinha gente que cantava música de viola, já tinham outros que eram coquista. Esse pessoal morreram faz 50, 60 anos. (Antonio Ferreira, "Pirrla", Aldeia Caipe).

O entrevistado falou dos repentes de viola que animavam as festas, em que os desafiantes falavam de valores e desejos apreendidos em andanças ou notícias de outros lugares:

As modas de viola era aquele repente. Tinha duas pessoas. Uma se sentava lá e outro aqui, a viola assim no colo, e um prato entre eles dois ali, ele começava a fazer verso, de um para outro. O cara dizia para o outro, a viola começava tum, tum, tum...Ele dizia, "Vá compadre comece". O outro dizia "Não, é agora!" "Canta um galo de campina e alegre porque choveu, canta um sapo na lagoa e alegre porque encheu. Você chora de tristeza porque seu amor morreu". O outro dizia, "Mais compadre..." "Não compadre, agora você me resposta". Ai ele dizia, "A saudade é companheira de quem não tem companhia, você chora de tristeza, eu canto de alegria. Nunca vi minha rosa, nem minha sogra Maria". O outro dizia, "Vou m'imbora para Bahia, vou ser baiano também, que na Bahia tem coisa que Pernambuco não tem, cachaça e mulher bonita é que eu amo e quero bem". Aí começava aqueles versos e aí eles amanhecia o dia. . (Antonio Ferreira, "Pirrla", Aldeia Caipe).

A sogra do entrevistado também lembrou de outras expressões culturais nas festas, diversas danças "folguedo de velhos", como "O Coco, folguedo de Roda. Faz aquela rodona assim, vai cantando assim pegando na mão do outro dançando. A mazurca. Dançava mazurca que a poeira cobria! Por aqui todo mundo dança, isso é folguedo de velho". Ela falou ainda que as festas de casamento eram animadas pelos "cabôcos" locais tocadores de viola e aconteciam muitas danças:

Tinha muitas festas. Casamento aqui, a moça quando casava não tinha toque, o toque era viola! Cantando, dançando na viola. De todo jeito! Os da viola eram daqui mesmo, já se acabou tudo. Eram daqui mesmo, não eram de fora não. Eram cabôcos velhos. Eram os cabôcos velhos tudo violeiro e cantor! De coco de roda, de tudo no mundo eles dançavam, mazurca. Os folguedos de velhos. Era muito lindo. (Laurinda Barbosa dos Santos, “Dona Santa”, Aldeia Caípe).



Aldeia Cana Brava. Local onde se concentrava maior número de famílias indígenas com pequenas glebas de terras. De onde se origina também o cacicado Xukuru, os Pereira Araújo.

Foto: Carol Nascimento, 2007.

As lembranças de uma entrevistada, nascida em Brejinho e hoje moradora na vizinha Cana Brava, são de festas animadas de casamento, mesmo de casamento com não-índios. Ela ouviu que seus antepassados construíam os instrumentos para celebrar os enlazes, também com muita festa. As festas religiosas eram acompanhadas com instrumentos tradicionais indígenas:

Quando eu era moça, os índios faziam festas. No meu tempo, ia casar a índia, casava índio com branco e ainda hoje casa... No meu tempo essa festa era sanfona e no tempo da minha mãe era berimbau. “Berimbau, berimbau” a noite toda! Era o berimbau. Os índios iam no mato, fazia aqueles berimbau,

ainda uma prima que tocava berimbau, fazia uma festa no berimbau. No tempo da minha mãe, no tempo dos bisavós da minha mãe, as festas eram o berimbau. Quem sabia tocar o berimbau, era a mesma sanfona, uma dança bonita. Os festejos do santo era a zabumba e o pife. Dançava “Deus no céu, índio na terra. Vamos ver quem pode mais”. (Maria Alves Feitosa de Araújo, “D.Lica”, Aldeia Cana Brava)

Uma disputa entre um dançarino local e um visitante, fato que mudou a rotina das festas realizadas em São José, foi uma situação marcante nas lembranças de uma moradora do local:

Só os índios participavam. Tinha gente de fora não. Quando foi um dia chegou um, chamava-se até Pedro Zabumba, esse homem. Ele disse: – Eu vim hoje aqui pra botar esse dançador pra trás, pois me disseram que ele dança muito e vim pra botar ele pra trás. Ele disse: – Vamo, vamo ver qual dos dois que vence a tarefa. Ai eles soltaram o pé, a casa não era encimentada, era de barro, a poeira comeu, o senhor via a poeira sair de cima e esses dois agaufinharam o pé. Meu Deus do céu! Agora o Pedro Zabumba trazia um companheiro, né, quando ele viu que o Pedro tava cansado, bem suado, ai ele gritou. Ai eles pararam. Ai o caboclo olhou pra ele assim e disse: – Eu ainda te pego, visse! Antonio disse: – A hora que quiser, to aqui pra você me pegar. Foi a derradeira vez nunca mais ele veio. (Isaura Bezerra Simplicio, Aldeia São José).

A influência da catequese no antigo aldeamento se faz notar pelas festas e novenas religiosas em diversos locais na Serra do Ororubá, festas reelaboradas pelos índios que introduziram instrumentos musicais alheios aos festejos católicos romanos: “As festas aqui, festa de novena, era reza, os mesmo que os cabôcos rezava, e então fazia a festa tocando pife, tocando zabumba, tocando caixa...era a noite inteira nas novenas de São Sebastião, Santo Antônio, Santa Quitéria...(risos)”. (Juvêncio Balbino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Em Cana Brava ocorriam muitas novenas. Era o culto doméstico aos santos, como lembrou “Seu” Zequinha:

Tinha muita novena em Cana Brava, aqui na região por todo canto. Tinha Novena de São José, Novena de São Sebastião, de Santa Quitéria, de São Pedro. Novena de Santa Luzia, Novena de Nossa Senhora das Dores, em todo canto. Tinha uma novena em uma casa de São Sebastião, depois lá na casa de outro fulano tinha outra do mesmo santo, era assim cheio de novenas. Mané Caboclo em Cana Brava festejou muito! Ele tinha a Festa de São Mané. Rezava São Sebastião, rezava São João, São Pedro. Ele tinha um bocado de novenário que ele rezava. Ele tinha cinco novenários na casa dele. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

A novena nos finais de semana na casa de Mané Caboclo era antecedida e precedida por um tocador de pifanos. O promotor da novena devia prover a alimentação do artista. O momento de festa era o ponto de encontro de muitas pessoas e, para muitos, de “ajeitar” os namoros:

Na novena, ele chamava o tocador, que era meu padrinho, tocador de pife, zabumba. Ele chamava ele para ir tocar na casa dele, aí ele matava um puiu, um porco, aí dava de almoçar a ele, a janta. E ele tocava a noite todinha na Novena. Quando era assim de oito para nove horas era a novena, terminava umas dez horas. Pronto, ficava o homem até amanhecer o dia tocando. Era sempre no sábado para o domingo. Se encontrava muita gente. Da comunidade mesmo, ajeitava os namoros. Aparecia e ajeitava. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

Um outro morador em Cana Brava lembrou também a existência do culto doméstico aos santos católicos romanos. As novenas eram celebradas com a presença de tocadores bem recepcionados pelos promotores do ato religioso, transformando a cerimônia em grandes festas participativas. O culto a Santo Antônio é herança da família do entrevistado:

As festas aqui de Santo tinha muitas! Quase todo cabôco rezava uma novena aí na casa deles. Tinha tocador que fazia gosto. Aqui em Cana Brava mesmo, tinha mais de oito tocadores de pife, de zabumba e caixa. Hoje não tem um. Os

tocadores ia para casa do cabra que rezava a novena. Lá eles comia, tocava o dia todinho de graça. Não era por dinheiro. Tinha dele que saía no outro dia bem cedo. Era uma festa e o povo vinha! Novena de São José, Santo Antônio. Eu tenho um santo aí que está com 300 anos! (abriu o oratório na sala e mostrou a imagem). Santo Antônio! Era de Vieira, depois ficou para o Juvenal, depois do Juvenal ficou para os filhos, depois dos filhos ficou para mãe. De mãe, me entregou, estou com ele. 300 anos! Faço todo ano novena para ele. Só eu vou com mais de 30. Todo o ano fazia, tinha uma festa, vinha os tocadores, tocava, bebia, comia... (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

O entrevistado lembrou ainda a fama de Santo Antônio como casamenteiro, daí a vinda das pessoas durante a sua novena, que era acompanhada da festa. Era época de “arrumar” namoros e casamentos, demonstrando mais uma vez o caráter de sociabilidade das festas.

(Risos) toda vida ele arrumou! Era nas novenas, nas festas que ajeitavam (mostrando a imagem do Santo). Olhe veja, é um bolinho de barro. É de barro! Já casou muita gente! Os tocadores vinham, tocava de graça! Não era por dinheiro! Só pelo comer e beber. Tocava no pife, na zabumba e na caixa e o povo só ouvindo. As novenas de santo eram certinhas. Quando terminava era bem cedo. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

Em São José, um dos locais na Serra do Ororubá mais próximo e com acesso mais fácil a Pesqueira, existe há muitos anos uma capela em devoção ao Santo. Segundo uma entrevistada, ao contrário dos outros lugares, as festas religiosas organizadas pelos próprios índios aconteciam separadas de manifestações consideradas não religiosas, como a dança do forró:

Tinha festa assim pro São João, e a Festa de São José. Era boa. A festa de São José, Dia de São José ninguém trabalhava. Só era só tomarem banho, trocar uma roupa engomada pra fazer a Festa de São José. Agora não tinha zabumba, mas tinha giranda, tinha balão, tinha tudo isso. Forró não! A Festa de São José, mas nessa época era uma festa muito boa. Vinha

muita gente de fora pra cá pra festa, mas a festa quem fazia era os índios mesmo. Não tinha ajudante de fora não, só era os índios mesmo, daqui mesmo. Era época que as moça arrumava namorado. (Isaura Bezerra Simplício, Aldeia São José).

O Toré é uma dança realizada por vários povos indígenas no Nordeste. É dançado em grupos de pessoas e é definido como uma “tradição” dos antepassados. Quando definido pelos grupos indígenas como uma “tradição”, significando uma expressão de permanência da identidade indígena autêntica. Por essa razão, é tido como um sinal diacrítico, distintivo de um grupo indígena e as populações vizinhas não - índias. Foi e é considerada, por estas, “uma dança de caboclos”. Aparece também, como diversas manifestações dançantes, também nos cultos afro-brasileiros, lembrada suas origens indígenas. O Toré foi sempre dançado em Cimbres, por ocasião da Festa de São João e na de Nossa Senhora das Montanhas, chamado respectivamente “Caô” e “Mãe Tamain”, pelos Xukuru.

Os entrevistados afirmavam que o Toré era dançado também em outros locais na Serra do Ororubá. O Toré acontecia nos “terreiros” ou nas casas dos índios. Os “terreiros” correspondiam a partes das pequenas glebas indígenas, talvez o quintal das casas. Atualmente, os “terreiros” são clareiras localizadas nas poucas áreas de matas nativas que restam das terras demarcadas. “Dona Santa” afirmou que, na época da sua infância, o Toré que reunia a parentela e era dançado,

Nos terreiros. Quando não era no terreiro, era dentro de casa. Dançava muita gente, o pessoal conhecido do velho (o pai) e amigo da gente. Chegavam “Dá licença...”. E já iam entrando dançando! Já morreram todo esse pessoal, eram quem gostava muito do Toré, de dançar. E era muito amigo do povo daqui tudo! Tem uma parentela da gente para o lado de Cana Brava, já morreram tudo. Homem, mulher, menino. Não sei se tem alguém mais família nova para lá. Mas eu não conheço. (Laurinda Barbosa dos Santos, D. Santa, Aldeia Caípe).

O Toré era também dançado em Brejinho, animado por Antonio Nascimento. O que era significativo, como será discutido adiante, por

ter sido ele um dos xukuru que foi ao Rio de Janeiro, em fins de 1950, procurar a assistência do SPI. Os moradores de Cana Brava iam às festas e novenas em Brejinho e vice-versa. Eram momentos de iniciar os namoros e possíveis casamentos futuros:

Às vezes dançava o Toré. Sempre quem fazia isso era Antônio Nascimento mais outros parentes dele por lá, ia alguns daqui para lá também. Ia compadre Antero, ia Manoel Pereira dos Santos. As festas tinha muitas quando era já rapaz. As festas de tocador de pife, que tinha uns tocador aqui, uns parentes meus que tocava muito. Hoje não tem isso não. As novenas era de São Sebastião em janeiro, Santo Antônio em junho... Essas festas assim eles tocava. As vezes fazia 9 noite de novenas. Era gente para lá e para cá. (risos). Era época de arrumar casamentos (risos). (Brivaldo Pereira de Araújo "Seu" Zé Grande, Aldeia Cana Brava).

Outro entrevistado lembrou também o Toré dançado em Cana Brava onde ele morava, nas casas, após as novenas, em festas a noite toda, com bebidas, cantos e zabumba, momentos para arrumar casamentos:

O terreiro de Toré era em qualquer canto. Quem dizia vamos dançar o Toré na casa de fulano? Vamos! Ajuntava aquele rebanhão e ia dançar. Dançava a noite, bebendo, cantando...Era de zabumba, de tocar pife. Era de novena. Era gente demais. Era época de arrumar os casamentos (risos). Eu era perigoso. (risos). (Floriano Marcolino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Dançava-se Toré em Cana Brava, em Cimbres e até no Recife, pelos índios velhos e pelos mais novos, a exemplo do que disse o entrevistado. Dançar o Toré era "brincar", como ele afirmou. O Toré então tinha um caráter de brincadeira, de encontro festivo:

Se dançava Toré aqui. Não tem essa casinha no caminho, aqui na beira do caminho? Ali era do finado Salú. Ele fazia Toré ali. Nessa época eu podia tá com uns 20 anos. Eu dançava Toré lá. Dançava tudo. Esses índios velhos dançava tudinho. Dançava Xico Piranha, Pedro Piranha, dançava tudo! Dançava tudinho aqui, dançava Toré. Muitos! Já morreram tudo quase. Dancei aqui, dancei no Gitó ainda. Dancei na Vila de Cimbres, e no

Recife também. Eu tinha uns 20 nos quando peguei brincar. Eles tinham a gaita, eles tocavam, “Vamos?!” “Vamos!”. (Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, Aldeia Cana Brava)

Em Cana Brava, apesar das pressões e perseguições dos fazendeiros, dançava-se o Toré. O Toré foi tido ainda como uma representação da identidade, foi dançado também em aldeias de outros povos indígenas vizinhos. Dançar o Toré era impedido pelos fazendeiros:

Os fazendeiros proibia mais não tinham que jeito dar! Proibia porque não queria. Nós não tinha valor e eles prendia prá ninguém dançar. E daqui eu já dancei, eu fui pra Kapinawá, quando foi para ajeitar aquele Posto de Kapinawá, eu fui. Fui para Águas Belas, fui para Palmeira dos Índios. O cabra vinha atrás d’eu aqui onde eu tava e dizia, chegava e dizia “Vai?!”. Eu dizia “Vou! Eu vou. Se morrer, morreu. Se voltar, voltou”. (Idem).

Dançar o Toré, além de possibilitar a reunião, o encontro festivo, significava também a continuidade de rituais e assim a afirmação de uma identidade indígena e seus direitos às terras do extinto aldeamento onde moravam:

O Toré toda a vida foi essa. O Toré a vida foi o Toré. O Toré deles aqui, toda a vida foi! Tanto lá na Vila, com aqui no terço da gente, toda a vida o Toré é o mesmo. Dançavam aqui por todo canto. Quando fazia uma repartição aqui, uma novena, uma coisa, às vezes tinha um terreiro aqui. Às vezes na época da fogueira de São João vinha um bocado de gente dançar Toré aqui, aqui em muitos cantos dançava Toré aqui. Alcancei, e toda vida existiu esse Toré, desde que sou nascido que existe esse Toré. (Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, Aldeia Cana Brava)

Por ocorrer com a reunião dos índios e significar uma expressão da identidade indígena, o Toré foi perseguido e proibido pelos fazendeiros que haviam se apropriado das terras do antigo aldeamento.

Cimbres, um espaço de identidade e memórias

Considerado um espaço sagrado pelos Xukuru, marco inicial da colonização portuguesa na região, sede do antigo aldeamento missionário fundado pelos Oratorianos em 1671, a Vila Cimbres foi apropriada pelos índios que a transformaram em um espaço de memória, de referências, de encontros anuais para as festas religiosas do calendário católico romano, mas relidas a partir dos horizontes Xukuru. Seguindo o calendário festivo religioso em Cimbres, São João chamado *Caô* pelos Xukuru, é festejado em junho. Nossa Senhora das Montanhas, denominada pelos índios *Mãe Tamain*, no início de julho, além de São Miguel, em setembro.



Toré na Vila de Cimbres em 23/05/2005.

Foto: Edson Silva.

Além de outras práticas religiosas, como rezar o Terço, promover novenas, viajar em romarias a Juazeiro do Norte/CE, para as celebrações que lembram o Pe. Cícero, os Xukuru participam mais intensamente nos festejos dedicados a *Caô* e a *Tamain*. O São João festejado por eles difere da imagem tradicional simbolizada por uma criança com um cordeiro, pois o santo é visto pelos Xukuru como um guerreiro. Assim também é visto São Miguel. *Tamain* é considerada a protetora dos Xukuru e de Cimbres, tido como um espaço sagrado, de propriedade indígena.

Nas festas dedicadas a *Caô* e *Tamain*, os Xukuru participam ativamente. Na festa para *Tamain*, a participação, porém, é bem maior: Desde a Procissão da Bandeira, dançando o Toré, devidamente “fardados”

com o *Tacó* (vestimenta de palha tradicional Xukuru), na frente do templo católico em Cimbres, ao transporte do andor. Só os Xukuru têm o direito de carregar o andor, e tocar a imagem da santa. Esse “monopólio” sempre foi motivo de questionamentos e conflitos com as autoridades religiosas que dirigem os festejos. Nos últimos anos, depois da procissão os Xukuru entram carregando o andor no templo católico romano, gritando “Viva Tamain, Pai Tupã e o Cacique Xicão”. No interior do recinto as lideranças postam-se em pé, próximas ao altar central, enquanto outros indígenas ocupam o corredor principal e as laterais. Ao final da missa os não-índios retiram-se, em reconhecimento e respeito aos indígenas, cedendo espaço para os Xukuru dançarem o Toré ao redor dos bancos, entoando repetidas vezes seus cantos rituais tradicionais.

Os Xukuru, além de afirmarem ser Cimbres um espaço sagrado e daí a busca do domínio sobre ele, dizem também que N. Sra. das Montanhas/*Tamain* pertence a eles. Como aparece expressado nos relatos das muitas versões sobre o “achado” da Santa, encontrada por uma índia criança, “um caboclo velho”, ou ainda por um índio enquanto caçava na mata. Dizem ainda que foram os índios que fizeram “uma cabana de palha para ela, em cima do tronco onde ela foi encontrada”. Também descrevem seus traços físicos do rosto como os de uma “cabocla”.

A festa dedicada a São João, chamado “Seu João” pelos Xukuru, começa pela manhã, com fogos de artifício e a banda de pífanos. Índios xukurus vindos das aldeias espalhadas na Serra do Ororubá vão chegando e se dirigindo ao Centro Social São Miguel. Eles vêm de caminhão, a pé ou a cavalo. Muitos trazem o “fardamento”: o saiote de fibras de caroá ou palha de côco que eles chamam “*Tacó*”. Além da barretina, na cabeça, das braçadeiras, goleiras e tornozeleiras, para dançarem o Toré, a dança coletiva que é iniciada ainda pela manhã, no salão do Centro Social.

Por volta das três horas da tarde o sino da Igreja anuncia a hora da “busca da lenha”, da qual participam índios e não-índios. Mulheres, crianças, jovens e homens xukurus, além de muitas pessoas curiosas, se concentram defronte ao templo católico romano. No ritual realizado anualmente, os Xukuru caminham cerca de dois quilômetros, na caatinga, e retornam com pedaços de paus e galhos secos, que serão colocados na

grande fogueira a ser acesa no início da noite, defronte à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas (para os Xukuru, “Nossa Mãe Tamain”).

A procissão para recolher a lenha parte da frente da Igreja seguindo a bandeira de São João, que é segurada pelo Cacique e lideranças indígenas, tendo ao lado ainda a banda de pífanos. Para os Xukuru, esse ritual possui um sentido religioso profundo. Faz parte de um compromisso que deve ser renovado a cada ano. Retornando ao centro da Vila de Cimbres, depois de dar uma volta no templo católico romano, as madeiras são depositadas defronte dele, para fazer a grande fogueira.



Festa de N. Sra. das Montanhas/Tamain na Vila de Cimbres em 02/07/2005.

Foto: Edson Silva.

No início da noite são acesas as fogueiras menores em frente às casas da Vila, e também a grande fogueira comunitária organizada à tarde, defronte da Igreja. Por volta das 19 horas começa a missa. Os Xukuru concentrados no Centro Social São Miguel seguem em fila indiana, juntamente com a banda de pífanos, em direção ao interior da Igreja, ocupando os bancos, as laterais e todos os cantos do templo. Finda a missa, os Xukuru, também em fila indiana, seguindo o tocador do “Mibi” (gaita), dão três voltas em torno da Igreja. Param defronte ao pátio do templo e dançam o Toré, com várias voltas ziguezagueadas, em forma de “S”. Dão muitos vivas a “Seu” João”, a “Mãe Tamain” e ao Pai Tupã.

Voltam para o salão do Centro Social, onde continuam dançando o Toré até perto de meia-noite, quando vão para um local,

nas proximidades da Vila onde, está uma pedra plana, chamada Laje do Conselho. Naquele local, em silêncio, ficam esperando os conselhos dos Encantados, dos antepassados falecidos. Ocorrem incorporações de espíritos dos Encantados, que se manifestam por meio dos incorporados, falando aos presentes, que escutam atentamente. Dançam o Toré em cima da Laje. Aquele que escorregar na laje morrerá durante o ano. Assim dizem e acreditam os Xukuru.

Depois desse ritual, retornam ao Centro São Miguel, onde dançam até as quatro horas da manhã. Já próximo ao amanhecer, vão outra vez para a frente da Igreja, dançam e dão voltas em torno do templo, encerrando suas obrigações. Dizem que, no passado, os índios mais idosos caminhavam descalços nas brasas da fogueira. A despedida é saudada com fogos. É dia quando os Xukuru começam a retornar para suas aldeias. Voltarão à Vila de Cimbres no dia dois de julho, para a Festa de “Nossa Mãe Tamain”.

Os festejos anuais realizados em Cimbres foram lembrados por entrevistados que começaram a participar deles ainda crianças, acompanhando os pais. Eram momentos em que se encontravam índios vindos a pé de todas as localidades espalhadas na Serra do Ororubá. O Toré, dançado durante os festejos, era ridicularizado pelos fazendeiros, que distribuía bebidas aos índios:

No São João. O São João tinha dois festejos que se encontrava todo mundo, todos os índios ia pra lá, de todas as aldeias, que pudesse ir. Que antigamente ia de pés. Não tinha carros, não, não tinha transporte, ia de pés. Eu mesmo com 12 anos de idade de pé! Acompanhava meus antepassados de pés. Ia, dançava lá o Toré à noite, quando era certas horas dormia um sono, que eu não agüentava passar a noite toda, para vir de manhã, na pata de novo para Cana Brava, 5 léguas era muita coisa. Ia só no São João. Os festejos era no dia 23 para dia 24 São João e no dia 2 de julho. E tinha outro festejo que agora não tão festejando mais não, mas que só faz rezar a novena, era em Setembro, que era de São Miguel, ia novamente. Mas dia de São Miguel nunca fui não. Só ia Dia de Nossa Senhora e pelo São João. Aí os cabras chegava lá, tava

dançando, os índios tava dançando, cada cá, os fazendeiros, cada cá que chegava com uma bunda de saco de garrafa para embebedar os índios para eles mesmo dizer, “Olha, ta vendo como eles são, são assim, são tudo uns bebãos, isso aí não tem valor não”. Eles falavam isso. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).



Romão José Barbosa e o Cacique Antero Pereira, na Festa de São João/Coã em 23/06/1963, na frente do altar da Igreja de N. Sra. das Montanhas em Cimbres.

Arquivo pessoal de Maria José de Brito, “Maria de Romão”, Vila de Cimbres.

Como foi visto anteriormente, o Toré tinha uma dimensão política, significava a afirmação do sentimento de identidade indígena:

O Toré toda a vida foi essa. O Toré a vida foi o Toré. O Toré deles aqui, toda a vida foi! Tanto lá na Vila, com aqui no terço da gente, toda a vida o Toré é o mesmo. Dançavam aqui por todo canto. Quando fazia uma repartição aqui, uma novena, uma coisa, às vezes tinha um terreiro aqui. Às vezes na época da fogueira de São João vinha um bocado de gente dançar Toré aqui, aqui em muitos cantos dançava Toré aqui. Alcancei, e toda vida existiu esse Toré, desde que sou nascido que existe esse Toré. (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Questionado sobre a atitude dos fazendeiros diante do Toré, o entrevistado relatou o temor que o ritual representava:

Os fazendeiros eles sempre temiam. Eles sempre temiam os índios. E por isso que o fazendeiro nunca gostou de índio e hoje não gosta de índio ainda. Porque nunca tiveram medo. O índio era, eles nunca brigaram com ninguém, era ou povo todo calmo, nunca buliram com ninguém, mas também não tinham medo de ninguém! E o branco não podia proibir não. (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Dançar o Toré colocava em questão os proclamados direitos dos fazendeiros invasores sobre as terras do antigo aldeamento. As perseguições ao ritual restringiram a sua realização em Cimbres:

Uma época, porque arroxou muito. Arroxou, arroxou, que na Vila de Cimbres, só ia aqueles que era peitudo mesmo. Eu cheguei a ver dançando em Cimbres 8 pessoas, 10. Somente uma coisinha, quase se acaba o Toré. Faltou nada. Por causa da pressão. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

Ainda assim o Toré dançado na “Vila” de Cimbres é lembrado como um momento de encontro festivo: “Muitos e muitos vezes ia para a Vila. Minha mãe ia. Se ajuntavam tudo e ia para lá. Chegavam lá dançavam a vontade, quando era no outro dia é que eles vinham. E tudo a pé! Na época de São João, na Festa de Nossa Senhora mesmo”. (Brivaldo Pereira de Araújo, “Seu” Zé Grande. Aldeia Cana Brava)

Outro entrevistado falou com euforia sobre o encontro dos participantes da “pisada” do Toré na “Vila”, vindos de várias localidades da Serra do Ororubá. Todos “paramentados” com o tacó, o saiote e a barretina para a cabeça, os adereços Xukuru para a ocasião, e ainda cada um trazendo uma cana para ofertar durante a missa,

Vila de Cimbres, eu pisei muito Toré! Pisei! Ia para a Vila no mês de São João. Eu e uma turma. Essa turma era daqui da Serra. Vinha de muitos cantos. Nós formava o Toré na Vila. Era uma pisada bonita! Todo mundo paramentado. Quem não ia brincar, ia olhar. Eu fui muitas vezes, eu fui demais. Nós brincamos muito! Saía todo mundo com uma cana nas costas, batendo o Toré a noite todinha...a cana nas costas pisando o

Toré. No outro dia voltava, com sono, meio enfadado. (risos).
(José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”. Bairro Portal, Pesqueira).

Moradora na atual Aldeia São José, “Dona Nina” também recordou que, quando criança viu, os trajés dos índios que se dirigiam a Cimbres. Seu pai ia com os conhecidos e suas mulheres que passavam para a “Vila”:

Levavam a cana nas costas, ia tudo de barretina, iam de pé nesse tempo não tinha carro. Ia todo mundo, vinha um pessoal dali de Brejinho, de Jitó, pessoal de Nascimento, pessoal de Jitó que vinha tudo. E daqui ia tudo pra Vila. Ia compadre Alcebiádes. Eu não lembro bem que nesse tempo eu era pequena. Pai foi algumas vezes. Não era sempre, mas algumas vezes ele foi. Não era toda vez que ele ia não. “Seu” Zezinho, ele ia todo ano. Ia pra festa do São João e pra festa de Nossa Senhora. Todo ano. Quando eu era criança não ia não. Porque era de pé e era muito longe e as criança não agüentava a ir. Mas as mulher deles ia também. Eu me lembro bem que eram de Brejinho e Jitó. Passava tudo de barretina, pintado com as caninhas nas costas e eles passavam tudinho pra Cimbres. Eu era pequenininha. Eu acho que uns seis anos por aí. (Maria das Graças Simplício Freire, “Dona Nina”. Aldeia São José)

Outra moradora da mesma localidade lembrou que, anualmente, vindos de diferentes lugares na Serra do Ororubá, muitos iam a pé para a Festa de Nossa Senhora das Montanhas e de São João, na Vila de Cimbres. A entrevistada lembrou que, em Cimbres, eles participavam do ritual da “busca da lenha” para fazer a fogueira:

Na festa de Nossa Senhora das Montanhas. Todo ano. Não ficava ninguém e não tinha esse negócio de carro e nem, não tinha nada, ia tudo de pé. Agora eles iam de pé, mas eles já dançavam o toré, diziam que iam pra festa e saía de casa de madrugada. Aqui, acolá quando tava..., bebia cana e dançava o toré. Dançava quando tavam suados e ai iam s’imbora. De outros lugares, ali de Cana Brava, Sítio do meio, Brejinho, esse lugar ai, ia tudinho, esse povo ia tudinho pra festa de

Nossa Senhora das Montanhas. Iam pra festa de São João pra carregar a fogueira. Eles tinham que carregar a fogueira. Ia todo mundo carregar fogueira de São João. (Isaura Bezerra Simplicio, “Dona Isaura”. Aldeia São José)

Uma entrevistada afirmou também que, ainda criança, foi a Cimbres por diversas vezes. As condições de pobreza e a distância a impediram de ir mais vezes. Eram significativos momentos religiosos anuais para os pais levarem suas crianças, para visitar a “mãe Tumain”:

Fui muitas vezes. Não fui mais porque não tinha como ir! Não tinha roupa para ir e nem tinha calçado. Como é que as criancinhas iam de pés? Muitas crianças que iam acompanhavam os mais velhos. A tradição era S. João, no dia 2 (de julho) de N. Sra. das Montanhas que meu pai festejou muito! E dia de S. Miguel, era festejo na Vila. Que quando eles começaram a ficar mais sabidinhos, ia visitar a Mãe. Eles chamavam “a minha mãe!”. Que eles passavam lá onde nós morava e diziam, “Vamos visitar a mãe da gente, Mãe Tumain e S. Miguel. (Maria Alves Feitosa de Araújo, “Dona Lica”. Aldeia Cana Brava).

Com entusiasmo também “Dona Santa” recordou que seus pais, avós e um “bocadão” de gente “trajados” se dirigiam para os festejos religiosos em Cimbres, juntamente com as crianças, inclusive ela própria:

Os que dançavam Toré iam para Festa de N. Sra. das Montanhas, para Vila dançar lá. Iam meu pai, minha mãe, meu avô, minha avó, um bocadão. Juntava muita gente! Menino pequeno, eu mesma fui muito! Ia no dia de N. Sra. das Montanhas, tem o dia. Podia ser dia da semana, podia ser dia que fosse! Passava o dia lá, passava a noite e no outro dia só saía depois da Missa. Iam daqui tudo formado (paramentado). Os homens levavam uma cana nas costas, as mulheres não. As mulheres iam com os bruguelos nos braços, outros caminhando. Era muito bonito. Era outro tempo! As barretinas na cabeça. Aqui nos braços e aqui a saiona, batendo aqui embaixo (apontando o próprio corpo). Agora que ver como era os trajes, descalços, tudo descalços! Chegava lá na

Vila iam dançar. Entrava, estava aquele cabocão cantando e maracá e balançando no ganzá. Era aqueles velhos, era uma coisa muito bonita! Arrudiando a Igreja assim (faz o gesto). Quando chegava aqui fazia às vezes de N. Sra. das Montanhas. Entrava tudinho, aqueles cabôcos tudo de zabumba, de pife tocando, era muito lindo! Eu ia, mas era moleca pequena assim. Só saía caminhando, não sabia dançar, mais ia caminhando. Andei muito! Ia muito índio! Muito bonito. (Laurinda Barbosa dos Santos, “Dona Santa”, Aldeia Caipe).

Morador em Cana Brava, “Seu” Juvêncio lembrou os “índios mais velhos” que iam para os festejos em junho, na “Vila”. Mesmo um deficiente era levado pelos companheiros:

E em junho iam para Vila. Os índios mais velhos, todos eles iam. Muitos daqui ia. Quando na época da fogueira de São João lá na Vila, aqui não ficava ninguém. Ia tudo, só ficava quem não queria ir mesmo, quem não podia, mas os outros tudo ia, ia de pés. Se juntava aquela caminhada e ia tudinho. O finado Candinho um índio veio acolá, Mane Piranha, avô do Pajé, chamavam Piranha o apelido, mas é Rodrigues. Os antigos daqui iam tudo! Aqui faleceu um índio, pegavam ele nas costas, daqui para Vila de Cimbres. Juntava os cabôcos tudinho e levava que nem um comboio de formigas, e levavam ela para Vila. (risos). (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Um outro entrevistado narrou com detalhes sua participação nas festas em Cimbres, onde o Toré era dançado durante o dia e a noite, por seus pais e muitos outros vindos de várias localidades, que traziam seu “vestuário”. É significativa a citação ao Cacique Jardelino, que vinha do Recife para participar dos festejos,

Dancei muito na Vila de Cimbres. Desde 18 anos, que eu peguei a dança do toré. Às vezes ia a pé lá por dentro daquele meio de mundo, aquela caatinga, saía em trincheira, aquele meio de mundo, chegava lá. Ia a tropa todinha, né? 8 a 10 pessoas, nós subia. Chegando, já tava entupido de índios dançando o Toré, né? E nós continuava! De todo canto,

de Pé-de-Serra, Cana Brava de Dentro, Brejinho, Caípe. No São João e no dia de Nossa Senhora das Montanhas. Levava o Jupago e o vestuário de palha ou de coqueiro, qualquer coisa, né? Ia dançar. Uma cana em pé aqui, viu? A barretina aqui e o Jupago aqui. Todo mundo! Nós brincava até... o dia todo e entrava pela noite. Meu pai e minha mãe também. Me lembro! O finado Tunga, Antero, o finado Jardelino, que era o Cacique que veio do Recife, né? Pra lá, pra festa de São João e de Nossa Senhora das Montanhas. (Antônio Feliciano da Silva, "Seu" Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira/PE).

O Toré dançado em Cimbres tem à frente um guia, o "Bacurau". Acompanhando os mais velhos para a Vila, "fardadinho", desde criança, "Seu" Gercino" contou como foi escolhido para suceder o índio que exercia essa função:

Eu tava com idade de onze ano. Isso aí. O seguinte foi esse, o bacurau mais velho da vila era Chico Rodrigues, era um índio, um homão, e todo ano minha mãe e minha avó, nunca perdeu um ano, ia na Vila. Dia de Nossa Senhora e pelo São João e São Pedro. Ela nunca perdeu. Quando ela ia, ela me levava até quando eu cheguei a onze ano. Eu já acompanhava os índio dançando. Eu também fardadinho, acompanhava nos índio. E o finado Chico Romão gostava muito de mim, porque diz que eu era esperto. Era um menino esperto, eu acompanhei, acompanhei, acompanhei. Quando eu tava com onze ano, ele era doente, o finado Chico Rodrigues... Ai, nós... eu, menino, esperto, quando chegava lá, que nós ia brincar, ele me chamava, botava eu encostado a ele. (Gercino Balbino da Silva, "Seu" Gercino, Aldeia Pedra d'Água).

A escolha ocorreu após um processo de aprendizado:

Ai, nós brincava... e ele, "esse menino ninguém pode deixar ele atrás não, ele tem que ir na frente! Que ele vai vendo o que eu vou fazendo, e ele vai aprendendo, ele e outros qualquer!" Mas, os outros não tinha, não sei... Não tinha cabeça, e eu interessado que era um pai dégua mermo! Digo: eu vou ficar nesse lugar desse homem. Quando ele morrer

eu tomo conta. Mas nada, ele entregou antes de morrer. Entregou a mim! Eu tinha onze ano! (Gercino Balbino da Silva, "Seu" Gercino, Aldeia Pedra d'Água).

A escolha foi anunciada na presença dos mais velhos. Apesar da ausência do então Jardelino, o Cacique, na época. O anúncio aconteceu em uma noite de São João, momento significativo da presença Xukuru em Cimbres:

Antes de morrer. Uma, derradeira noite de São João nós fumo, chegamos lá, ele doente, doente, doente, doente. Ai foi chamou os índio. Nesse tempo, só quem ia era os índio velho. Só quem ia era aqueles índio velho. O finado Chico Rodrigues, Zé Rodrigues, Firmino Rodrigues, Mané Bilinga, esse homem velho finado Mané Neto, lá de Cabo do Campo, esse índio velho ia...Jardilino, não ia não. Ai ele fez a reunião. E chamou aqueles cabra. Tudo espiando, tudo olhando. Tudo ao redor ali. Falou, falou, falou, ai foi e disse: "Vou deixar em meu lugar esse menino! Esse menino pode tomar conta do meu lugar, e eu entrego de bom coração, de boa vontade, entrego a ele, ele é quem vai ficar assumindo o meu lugar!". (Gercino Balbino da Silva, "Seu" Gercino, Aldeia Pedra d'Água).

O antigo "Bacurau" previa sua morte e anunciou seu sucessor. Mesmo com divergências em relação às condições físicas do escolhido, ele foi aceito e, naquela noite, assumiu suas funções:

Ai, eles tudo ficaram espiando, será que Chico tá adivinhando?! Ai, o finado Chico me disse: "Chico não vai durar muito não!" Eu fiquei por ali, desconfiado. Teve muitos deles que disse: "Você num deixe Chico esse menino, esse menino não vai assumir seu lugar! Esse menino não agüenta, ele é muito novo, mas, você é quem sabe". Ele disse: "É ele, e é ele mesmo!" Pronto. Ai aplaudiram, bateram palma, aplaudiram e tudo. Eu fiquei... Nessa noite de São João, de meia-noite em diante já quem terminou foi eu, que ele não agüentou, foi eu. (Gercino Balbino da Silva, "Seu" Gercino, Aldeia Pedra d'Água).

A função do “Bacurau” é exercida anualmente com bastante seriedade, comparada até a uma “profissão”. Como o “serviço” tem uma dimensão religiosa, é necessária “uma preparação” anterior:

Todo ano. Todo ano. Não perdi ano, porque era minha profissão. Quando chegava o tempo de eu ir, mês de São João, eu podia tá onde tivesse, vinha embora. O Bacurau é quem puxa a linha do toré, o Bacurau. Se não tiver o Bacurau, tem alguns que entra pra fazer aquele serviço mas, aquele serviço não é só a gente saber, só a gente chegar e fazer não. O serviço de Bacurau tanto na maracá, que nem é hoje, como no tempo que era na mibi (gaita). Nós ia fazer aquele serviço, mas nós tinha que saber o que ia fazer, tinha que saber. Não era só chegar e fazer não. Ainda hoje é do mesmo jeito. Quando nós ia, fazer esse serviço, nós já ia preparado, nós saia de casa preparado sobre aquele serviço que nós ia fazer. Fazia a preparação em casa, e ia, já ia preparado. Quando chagava lá, acabava de se preparar. Pronto. Ai, era preciso saber o que ia fazer, não era só chegar enfiar o peito e fazer não. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

No relato, “Seu” Gercino lembrou que o gaiteiro subia no morro e anunciava as localidades mais próximas de Cana Brava o momento da partida para os festejos na Vila de Cimbres. O contingente dos que se dirigiam à Vila aumentava à medida que passava pelas aldeias,

Dançava São João. Dançava noite de São Pedro. Dançava dia de Nossa Senhora. Dançava a festa de São Miguel em setembro. Ia e voltava. Ia e voltava. Ia a pé. Tinha o gaiteiro, ai de Cana Braba (Cana Brava), finado Antonio Nego. Quando ele ia, no dia da gente ir, todo mundo sabia. Ele saia de casa, quando chegava em cima, onde é o grupo (escola) hoje em Cana Braba, ele dava uma chamada na gaita que, ali por Cana Braba (Cana Brava) todo mundo ouvia. Marchando por ali a fora. Tionante, tudo ouvia. E ele saia. Ia ajuntando, ajuntando, ajuntando, ajuntando. Muitas vezes quando ele passou ali em Sítio do Meio, tinha de trinta pra lá. Entre homem e mulher. Nessa época, sei muito bem. Cana Braba de Fora, ia índio. Cana Braba de Dentro, ia índio, Cana Braba de Fora. Adiante,

pegava Tionante. Ia, Brejinho, Afeto, Jitó. Daqui até Currau de Boi todas as aldeias ia. Caetano, Oiti, aquele Pé de Serra, lá Cardeirão, ia tudo. Ficava os índio veio, os que gostava. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).



“Seu” Gercino atuando como “Bacurau” durante o Toré, na Vila de Cimbres, em 23/06/2005.

Foto: Edson Silva.

O entrevistado lembrou as canas-de-açúcar que eram levadas e utilizadas durante os festejos religiosos na Vila de Cimbres. Como fazem atualmente, os índios dançavam o Toré na frente da Igreja, e entravam no templo católico romano carregando as canas, deixadas lá após o ritual:

No tempo que nós usava cana, cada qual levava uma, duas. Quem era mais forte levava duas. Levava nas costa pra Vila. Quando chegava lá, que ia pra frente da Igreja deixava tudo encostado na parede, entrava pra dentro. Fazia as nossa obrigação dentro da igreja e ai saia. Ai ficava um do lado e outro do outro e as canas faziam assim, que nem um arco. Ai nós saia, que sempre não existia aquele salão que tem hoje, não existia. Tinha as casas pra

gente ir se arranjar, naquelas casas levava tudo. Hoje tem o salão. As canas quando era se fosse noite de São João, quando era na hora da missa, entrava. Porque os índios entrava, chegava lá na frente e cruzava assim, fazia o arco. A missa tinha uma novena. A missa. Tudo ali e a gente tudo em pé com a cana cruzada que nem um arco, porque entrasse e saia passava ali por debaixo. Quando nós saia que vinha pra fora fazer a venda de São João. A gente fazia a venda, cruzava as canas tudo, ali e fazia o Toré, quando terminava o toré, guardava as canas, que era pra no outro dia, fazer o mesmo serviço. No dia de São João, cruzava as canas, fazia a nossa obrigação nossa na frente da Igreja. Brincava e pegava as cana e deixava pros outros. Prá quem quisesse e deixava pra lá. Mas depois de nossas obrigação. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

As lembranças das reuniões dos que se dirigiam a Cimbres para as festas foram também evocadas por outro entrevistado. Segundo ele, ao sair de casa levavam um pouco de comida. Todos iam, como uma “irmandade” participar do “Brinquedão”, o Toré no encontro festivo na Vila:

Dançavam, na Vila de Cimbres. Só na Vila, aqui não dançavam não. Dançavam véspera de São João, véspera de São Pedro. Dia de N. Sra. das Montanhas e de São Miguel também, não era mas muitos, mais ia. Era 4 festas por ano que o índios ia. Meu pai mesmo ia. Se reuniam, saía daqui 5,6,8,10 e ia ajuntando. Iam atrás do brinquedo mesmo. Quando saía de casa levava um bocadinho de feijão, um bocadinho de farinha, ia de pé para lá! No outro dia, a uma hora dessa é que estavam chegando. Iam 10,12. Chegando em Cana Brava já tinha outro bocado e assim quando chegava lá, chegavam cento e tantos homens. Só dessa linha, fora as outras! Era brinquedão grande! Os que ia se encontrava na Vila. Era que nem uma irmandade. Mas os cabôcos aqui e acolá gostavam de tomar uma pinga, também urincajó e ficavam meio doidão. (risos). (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

O entrevistado seguinte dançou o Toré nos festejos em Cimbres desde criança, deixou em razão da idade avançada. Ele lembrou também

que participavam muita gente, levavam a cana-de-açúcar e o “vestuário” usado para a ocasião:

Parei agora porque não agüento mais. Eu ia para a Vila dançar Toré. Era o serviço da gente aqui, ir para a Vila dançar Toré mesmo. Todo ano. Era dança de N. Sra. das Montanhas, S. João, S. Miguel. Ia muita gente. Saia por aqui afora um bocadão, e arranjava muita gente e ficava lá. Passava a noite dançando e no outro dia vinha s'imbora, a pé! Ia trajado, vestuário de palha, barretina na cabeça com a cana na mão. Dancei muito! Desde criança, ia com muita gente, aqui ia muita gente Muita gente junta. E nunca parou. E nunca parou de ir para a Vila. (Floriano Marcolino da Silva, Aldeia Cana Brava).

O antigo Cacique Xukuru “Zé Pereira”, sobrinho dos caciques Jardelino Pereira e Antero Pereira, já falecidos, morador em Cana Brava, lembrou que vários antepassados seus iam a Cimbres para as festas religiosas:

Meu pai. Meu pai, meu tio Manoel Pereira mais o meu pai. Antero Pereira, meu tio e o velho Jaderlino Pereira de Araújo, que era geral dessas aldeias. Quem era Cacique daqui era Ikanbiuar de Sé Romã, que hoje já é outro nome já diferente. É quatro aldeia subia, subia no primeiro dia de São João, descia no derradeiro dia de São João, que era o dia da fogueira. Ai a gente passava a fogueira na vila, esperava pelo dia de Nossa Senhora. Dia dois terminava, dia três, ele descia pra Recife. Ele era o Cacique geral ele trabalhava nesse tempo na FUNAI. (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava)

Todos iam para a Vila vestidos para a ocasião e levando as canas-de-açúcar. O gaiteiro anunciava o momento da partida para Cimbres, onde muitos dançavam por toda a noite, apesar do frio. Aos dez anos o entrevistado já dançava o Toré, em Cana Brava e na Vila:

Ós cabloco daqui saia na paia (palha), na barretina e com a cana nas costa. Era o tempo dos cabloco dançar aqui era esse. Iam dançar na Vila. Nessa época, quem ia era o velho

Candin. O velho Candi era Major. Era Major. Era Zé Migué lá de Cana Braba (Cana Brava) de Dentro e tinha um chamado Zé Negro, que era o gaiteiro. Era o trocador de gaita ia. Ai quando chegava lá ali em Afeto, ai apitava na gaita. Ai juntava os outros e subia pra Vila de Cimbres. Chegava na Vila de Cimbres, ai juntava com os de lá e dançava a noite todinha. Agora eu não dançava na Vila a noite todinha porque eu não agüentava o frio. Eu dancei Toré com dez anos. Dançava aqui e nós ia pra Vila. Aqui nós dançava. Quando nós tinha quatorze, quinze anos. Ai nós dançava o Toré. Ia todo mundo, ia dia de Nossa Senhora. e dia de São João, ia todo ano. Nós ia daqui pra vila. (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava)

O antigo Cacique detalhou as vestimentas usadas para os rituais na Vila, onde participavam da coleta de madeiras para a fogueira em frente à Igreja. A fé religiosa era testemunhada no andar nas brasas da fogueira. Levavam as canas-de-açúcar e o “jupago”, uma espécie de “cacete” nas mãos:

Todo mundo ia e eu. Olhe como eu to dizendo a você. Na barretina, na palha e com a cana. É a barretina é de palha de cocô. Agora o tacó que é de palha de milho. O tacó não ta ali não. O tacó tá em riba. O taco é a roupa. Nós ia buscar, a fogueira dava mais de dez metro. E de noite passava mais dentro da brasa descalço. Passei, apaguei uma vez dez fogueiras na frente das casa. Descalço, sem nada nos pés. Os pés limpos. É preciso ter muita fé! E a minha é pouca, eu não dou pra isso não! Minha fé é pouca não dá pra isso não, é como subir aquelas escadas pra ir lá pra subir no Sítio do Adar, eu nunca subo. Minha fé muito pouca pra subir isso ai, eu não subo não. Iam pra Vila, os índios botavam a cana nas costas e o cacete na mão. E cacete na mão. (Gargalhada). (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava).

O entrevistado “Zé Pereira” recordou as condições para o deslocamento e a recepção em Cimbres. Lembrou também a partida para a Vila, anunciada por meio do som produzido pelo gaiteiro:

Botava nas costas a cana e o saquinho nas costas com pedacinho de carne. Um biju, um pouquinho de fava pra cozinhar lá. Nesse tempo não tinha ninguém que desse de comer a ninguém não, a gente levava de casa. Ai chegava lá mandava uma velha chamada Maria Chapeuzeira, que ela fazia chapéu. Ai cozinhava comia e dançava a noite todinha. Quando era no outro dia, oito horas, viajava prá trás. A pé. Passava uma noite isso lá. Prá chegar lá nós saíamos bem cedo, quando era meio-dia tava chegando na Vila. Na viagem ia juntando, a gaita chamava. De lá de cima da Serra, apitava os de Brejinho escutava. Apitava em Brejinho os de Afeto lá em Jitó escutava, ai se juntava tudinho na estrada ai íamos. Juntava muitos caboclos. (José Pereira de Araújo, “Zê Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava)

Mesmo os índios moradores em cidades distantes, como Monteiro, na Paraíba, vinham participar das festas religiosas na Vila de Cimbres, trazendo as vestimentas usadas para a ocasião:

Eu lembro quando tava em Monteiro na época, o finado meu pai todo São João ele vinha pra Cimbres, sabe? Dançar o Toré, aí junto com os índios, em Cimbres. Na festa de Nossa Senhora era mais difícil ele vim, mas pelo São João ele sempre vinha. Saía do Monteiro e vinha. Ele fazia o traje, que era o tacó, e era de palha de milho, né? Então fazia a barretina, que a tradição Xucuru é a barretina, que era a palha de milho. Ele vinha de trem. Aí saltava em Pesqueira, aí pegava transporte pra Cimbres e vinha brincar o Toré. (Milton Rodrigues Cordeiro, Aldeia Gitó)

Os entrevistados expressaram que as apropriações, reinterpretação dos espaços e símbolos religiosos coloniais, pelos Xucuru, constituíram uma forma de afirmação étnica, de fortalecimento nas reivindicações dos direitos indígenas. Como expressam depoimentos sobre as festas religiosas em Cimbres: “Mãe Tamain é aquela que leva a gente pra luta. Com a força de Mãe Tamain, ninguém pára a gente não. Mesmo quando nós era mais perseguido, nossa Mãe sempre protegeu nosso ritual aqui na Vila”. “Tamain nasceu em Cimbres, ela era uma cabocla” (NEVES, 1999, p. 77; 118).

Se, por um lado, a introdução de um culto mariano fez parte da pedagogia evangelizadora missionária inicial junto aos Xukuru, em que o estímulo às devoções à imagem de Nossa Senhora das Montanhas comunicava bem mais que a pregação com palavras ou textos escritos estranhos à cultura indígena, por outro lado, os índios apropriaram-se, reelaboraram e releram a cultura colonial, a partir de seus horizontes e interesses. Pode-se pensar em uma situação semelhante ao caso da colonização espanhola no México: “O êxito da imagem cristã entre os índios é indissociável, portanto, de uma conjuntura inicial que em muitos aspectos resulta excepcional, pois une uma receptividade imediata e uma habilidade precoce às notáveis capacidades de assimilação, interpretação e criação”. (GRUZINSKI, 1994, p.182).

As imagens cristãs tornaram-se símbolos para os Xukuru, que em torno delas reconstruíram nexos sociais e culturais, demonstrando que os indígenas nunca foram apenas consumidores passivos da evangelização. Quando os Xukuru apropriaram-se das imagens cristãs católicas romanas, ocorreram relações em um movimento dinâmico que superou a hegemonia cultural cristã. Movimento este bem mais complexo do que uma suposta cristianização dos indígenas. Ouvindo os depoimentos e observando as práticas Xukuru, é possível perceber as muitas e diferentes estratégias que foram elaboradas frente à colonização: simulações, embates, associações, inversões.

Um exemplo disso ocorreu na Festa de Nossa Senhora das Montanhas em 1998, quando, na frente da procissão religiosa que se dirigia para o interior da igreja, os Xukuru levavam uma faixa, onde se lia: “*Chicão com teus familiares e amigos deixaste como recordação um pouco do seu sorriso*”, lembrando o Cacique assassinado por fazendeiros, considerado a mais expressiva liderança na articulação, organização e mobilização contemporânea Xukuru para a retomada de suas terras. Os Xukuru apropriaram-se dos símbolos religiosos coloniais, dando-lhes um significado para sua organização e mobilização expressado naquele momento de culto público na Vila de Cimbres, um espaço também apropriado por eles.

Capítulo IV

VIAGENS DE IDAS E VOLTAS: A CIDADE, “O SUL” E “O SERTÃO”

Sua majestade, o boi

Na crônica “Serra do Ororubá”⁸⁶, publicada em 1953, o Pe. Olímpio Torres expressava sua alegria pelas chuvas do inverno que, regando a terra, enfeitava a Serra de folhas e flores, deixando-a semelhante a uma “rainha” e “mãe” que sempre fora. Mas o religioso, ao longo do seu texto, retomou saudosamente o passado da produção, das relações sociais e condições de vida na Serra. Para ele, não fazia muito anos, “a Serra do Ororubá era ainda um celeiro” com muitos plantios de café. A Serra era um pomar: produzia café, mandioca, frutas e tanta cana, motivando até a inveja dos engenhos do litoral!

Porém, tudo isso mudara no transcorrer de poucos anos. Caminhava-se “léguas para se ver alguns pés de café ou uma tarefa de roça. Em vez dos engenhos, taperas. Em vez do canavial, vazantes de capim. Em vez de milhares de habitantes de barriga cheia, milhares de bois, de barriga cheia”. Com as invasões violentas, qual “vândalos”, dos bois, foram destruídos os sítios e pomares, colocando em fuga seus habitantes. Segundo o Pe. Olímpio a era humana foi substituída pela bovina: tudo se tornara um imenso curral no final imperava o “invencível, senhor absoluto, Sua Majestade - o Boi”.

Diante da conhecida situação, o religioso comparava Pesqueira ao município de Triunfo, que, diferentemente, era “um oásis de fartura no Sertão”. Também situado em uma região montanhosa, Triunfo, bem menor que Pesqueira, era um município rico, isso porque cada família

⁸⁶ **A voz de Pesqueira**, Pesqueira, 14/06/1953, p.1.

tinha um pedaço de terra, com centenas de engenhos, casas de farinha e considerável produção agrícola, significando fartura. Em Pesqueira, existia uma lógica inversa, a da era do boi, que provocaria, em breve, a falta de alimentos, “Os agricultores são empurrados para a ribeira estéril, se não querem ser operários na cidade. E o município, que outrora se bastava a si mesmo e ainda abastecia outros mercados, hoje é quase faminto e dentro pouco tempo estará importando até maxixe”.

A “ribeira” referida pelo Pe. Olímpio situava-se ao longo das margens do Rio Ipojuca que, em épocas de secas, tornava-se um filete de água, sem garantia para a sobrevivência dos moradores próximos. Aos expulsos de suas terras restava então serem operários nas fábricas de doces em Pesqueira. As terras férteis da Serra do Ororubá foram ocupadas pelas fazendas de gado ou pelo plantio de frutas destinadas à indústria doceira municipal.

Na semana seguinte, o sacerdote católico romano publicou, no mesmo jornal local, mais um artigo sobre a Serra do Ororubá. Depois de discorrer sobre o texto bíblico que trata das origens humanas, ele invocou a necessidade da solidariedade humana frente a uma situação de crescente miséria para muitos e riqueza de poucos, escrevendo: “O problema da Serra do Ororubá entregue aos bois, para riqueza de meia dúzia, enquanto os seus antigos agricultores definham numa miséria sempre crescente - é uma pedra de toque por onde se pode auferir do bom senso e do espírito de humanidade daqueles que falam do assunto”.⁸⁷ O religioso, citando o município de Floresta, onde na Serra do Uma era proibida a criação de gado, para não prejudicar a agricultura, cobrou do poder legislativo de Pesqueira uma medida igual para a Serra do Ororubá.

Os artigos de Pe. Olímpio provocaram um inquietante debate em Pesqueira, como se observa na crônica publicada por Aloisio Falcão. Jornalista no Recife, ele mantinha uma coluna no *Diário de Pernambuco*, o maior jornal da capital. Escreveu⁸⁸ Falcão que visitara Pesqueira dias passados e testemunhara uma “agitação” provocada pelas discussões

⁸⁷ “Ainda a Serra”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 21/06/1953, p.1.

⁸⁸ “Agricultura versus pecuária”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 5/7/1953.

a respeito do “problema” da agricultura na Serra do Ororubá, estando próxima à vitória daqueles que advogavam “uma fixação de limites” entre as áreas destinadas às lavouras e às atividades pastoris. Reconhecendo a importância econômica municipal da pecuária, defendia o jornalista uma firme campanha nos jornais e rádios locais, para esclarecer a opinião pública sobre os prejuízos aos interesses coletivos pela falta dos tais limites.

Para Falcão, a ausência de demarcação de áreas reservadas e a apropriação e emprego “abusivo” das terras agricultáveis, para criação de gado, provocava a elevação do custo de vida, em razão da diminuição da produção de alimentos. Para o jornalista, possuíam uma atitude “reacionária” os criadores que resistiam a uma razoável demarcação dos limites. Lembrava ele ainda que os responsáveis por determinar tais limites estavam sujeitos a uma “quarentena”, pelo julgamento popular, devido à inércia para tomar a necessária decisão.

Ora, tal decisão acerca dos limites não interessava aos políticos e administradores de Pesqueira, pois os cargos públicos municipais, em sua grande maioria, eram ocupados por fazendeiros criadores de gado na Serra do Ororubá. A elite econômica e a oligarquia local eram formadas por indivíduos pertencentes a famílias que secularmente tinham se apropriado das terras do extinto aldeamento de Cimbres, expulsando seus antigos moradores.

Os artigos do Pe. Olímpio e do jornalista católico, em defesa dos expulsos da Serra do Ororubá pelos fazendeiros, podem ser compreendidos a partir dos discursos e atuação da Igreja Católica Romana no Brasil, nos anos 1950. No pontificado de Pio XII, ainda que a Igreja Romana mantivesse os ataques anteriores ao comunismo, eleito como o grande inimigo, as encíclicas papais passaram a citar os males do capitalismo. Criticavam as desigualdades sociais que comprometiam o bem-estar da humanidade; a pobreza obrigava a Igreja Romana a fazer uma revisão da ordem socioeconômica, questionando a busca desenfreada do lucro, da riqueza sem limites.

Portanto, a partir dos anos 1950 as desigualdades econômicas e suas mazelas sociais passaram a inquietar tanto as autoridades religiosas

católicas romanas que elas elegeram o capitalismo como o novo inimigo do futuro da humanidade, obra da criação divina. Em suas críticas, a Igreja retomou sistematicamente as chamadas encíclicas sociais e documentos de papas anteriores sobre a justiça social, para condenar a desumanidade da avidez capitalista sobre a massa de trabalhadores do campo e da cidade.

Existia uma estreita relação entre o episcopado brasileiro e o Vaticano, que apoiava os discursos e as ações sociais da Igreja no Brasil, em favor dos explorados pelo exacerbada desumanização capitalista. Temia-se que, com essa situação, ocorresse a ascensão do comunismo entre os trabalhadores, cabendo, portanto, à Igreja combater os desmandos capitalistas que favorecessem a cooptação comunista. Os problemas sociais passaram a fazer parte das preocupações mais importantes da Igreja, provocando assim uma atuação social e política do clero brasileiro, cujo símbolo de maior expressão foi a fundação, em 1952, da Conferência dos Bispos do Brasil/CNBB, capitaneada pela figura de Dom Helder Câmara. (MARCHI, 2001, p.82-94). A CNBB elaborou um plano de ação conjunta para os bispos, chamado de Pastoral Coletiva, onde eram apontadas as diretrizes de atuação do clero nas questões sociais.

A postura do Pe. Olímpio Torres é compreendida nesse quadro social. seus artigos publicados no jornal *A voz de Pesqueira* estavam em consonância com o pensamento da Igreja Católica Romana na época. Nesse sentido, apesar de enfatizar ter bons amigos e até parentes entre os fazendeiros, ele afirmava: “Eu cumpro o meu dever, dever de sacerdote, lembrando ao Município um problema que não é apenas de governo - é de consciência”.⁸⁹ Apelava, portanto, o sacerdote, como sendo um exercício da sua própria condição, para a motivação da conduta cristã individual frente às injustiças sociais. E, reafirmando sua sintonia com as diretrizes da Igreja, foi explícito quando escreveu: “Não faz muito tempo, declarava a Rádio Vaticano: o sacerdote deve ter olhos e ouvidos para as necessidades sociais.” Lembrando ainda que os bispos do Brasil, na sua mais recente Pastoral Coletiva, tinham dito que “A Igreja não tem

⁸⁹ “Ainda a Serra”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 21/06/1953, p.1.

o direito de ser indiferente à reforma agrária”⁹⁰ O religioso explicitava claramente a posição da Igreja na defesa da justiça social, por meio do direito ao acesso à terra para os expropriados dela na Serra do Ororubá.

Os dados sobre óbitos na década de 1940 encontrados nos arquivos da Prefeitura Municipal de Pesqueira, revelam uma elevada taxa de mortalidade infantil. Foram registradas muitas mortes de crianças com apenas meses, ou ainda nos dois primeiros anos de vida nos “sítios” Cana Brava, São José, Santana, São Braz, Tionante e Lagoa, todos localizados na Serra do Ororubá.⁹¹ Estão registradas também as mortes de pessoas adultas, em sua maioria com idade avançada, que, assim como as crianças, trazem sobrenomes de conhecidas famílias habitantes nessas localidades, a exemplo de Bispo, Romão e Nascimento, em Cana Brava; Simpício, em São José

Após ouvir o comentário sobre os dados dos óbitos infantis, “Dona Zenilda” lembrou que as mortes eram por desnutrição, em razão da falta de terras e melhores condições de vida:

A morte de crianças era por desnutrição. Os pais não tinham leite para as crianças. A desnutrição era grande. Os pais não tinham dinheiro para comprar leite ao fazendeiro. Muitas crianças morriam por desnutrição. Nos meses de maio e junho por causa da frieza. Muitas nasciam já desnutridas por falta de alimentação das mães grávidas. (Dona Zenilda, Aldeia Santana)

A entrevistada recordou também as difíceis condições de saúde e que as próprias famílias providenciavam os sepultamentos das crianças. Os caixões eram feitos com tábuas disponíveis nas “bodegas” locais. Em Cana Brava, existia um especialista em fazer caixões:

Os pais faziam os caixãozinhos de tábuas de caixas de sabão que vendiam nas vendas. “Seu” Tibúrcio em Cana Brava era o fazedor de caixões dos “anjinhos!”. Não havia estradas dos sítios para Pesqueira, o acesso a médicos era difícil. As

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Livro de Registro de Enterramentos 1943-1946, Livro 46^a; Livro de 1954. Arquivo da Prefeitura Municipal de Pesqueira.

parteiras faziam o que podiam. Muitas crianças nasciam e morriam em seguida. (Idem)

Em suas memórias, outros entrevistados falaram em períodos difíceis. Em razão das precárias condições de assistência médica, as mulheres morriam de parto e, devido à fome, ocorria também a mortandade de crianças, como lembrou “Dona Lica”:

Minha avó morreu de parto, que não tinha a saúde pública, não tinha uma enfermeira para pegar. Não tinha um médico suficiente, não tinha hospital. Morria muitas crianças. Filhos do meu marido (do 1º casamento dele) morreram sete. Não tinha assistência médica. Morria muita criança de fome. Morria as crianças porque dava farinha para as crianças comer, com papa d’água. A mãe dele (o marido) contava que ele foi criado com batata. Nascia muitos gêmeos. Criava com pano, minha sogra, a mãe dele, contou que criou dois com a saia dela. Não tinha o que comer, ela ia arrancar batata e fazia o mingau. Ela disse que ia nas matas, a mãe de Brivaldo, muitas vezes ia na mata, tirava munucunã⁹² lavava em nove águas, se errasse morria tudinho. Isso foi se acabando. As mulheres ficavam doentes há 100 anos atrás e morria. Morreu a mãe do meu pai, de parto, que não tinha assistência médica. Morreu a mãe da minha mãe, de parto. Morreu a irmã da minha mãe de parto. As índias tinham todo ano um filho. Elas começavam a ter filhos com 12 anos. Não tinha médico. Ali adoecia para ter, não tinha, morria a índia e o indiozinho novinho. Poucos escapavam. De 100 crianças que nasciam dentro de um ano, se escapasse 10, era muito. (Dona Lica, Aldeia Cana Brava)

Outro entrevistado, nascido e sempre morador em Cana Brava, lembrou também da falta de assistência médica e da fome, que provocava os óbitos de crianças:

Aqui passava muita fome, nessas épocas! Que não tinha ajuda, não tinha ajuda de nada! Não tinha ajuda de nada, de jei-

⁹² Raiz tóxica, mas comestível se devidamente preparada.

to nenhum! Não tinha terra de jeito nenhum, não tinha nada. Muitas crianças morriam na minha época. Hoje melhorou muito. Morria de doenças. Hoje melhorou muito! Porque antigamente aqui não tinha médico. Não existia médico. Morria de fome também. Morria desnutrido, de fome, porque não tinha de quê. (“Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

As difíceis condições de vida na Serra do Ororubá não eram diferentes para a população pobre na cidade. Possivelmente, o fato de muitos índios moradores na Serra, migraram para a área urbana de Pesqueira, enxotados pelos fazendeiros, tornara a situação social muito grave na cidade. No semanário local, um colunista bradava providências policiais contra a “prática nociva da mendicância”, com pedintes de esmolas que perturbavam as portas das casas, desde bem cedo até próximo à hora do recolhimento das famílias. Acusava o colunista que, mesmo com as chuvas, que possibilitariam trabalho para todos, os “mendigos profissionais” atuavam. Eram muitas crianças, algumas bem pequenas, incentivadas pelos seus pais a esmolarem. Para o cronista, a solução enérgica seria a prisão daquela gente vadia.⁹³ Tratava-se de uma visão, no mínimo, equivocada, pois os depoimentos revelaram que não existia disponibilidade de terras para o trabalho, vez que estas estavam sob o domínio dos fazendeiros.

Mas, um outro olhar sobre o que se passava é encontrado em um artigo do Pe. Olímpio Torres, publicado dias depois, no mesmo jornal. Discutia o sacerdote a diminuição da produção de alimentos e o elevado custo de vida que se refletiam na feira de Pesqueira. Os preços eram temas de conversas públicas que causavam revolta e se questionava quem eram os responsáveis. Os agricultores eram acusados pelo alto preço da farinha. Porém, escrevia o religioso: “Eles não plantaram mandioca dentro das plantações de tomate e por isso a farinha subiu. Eles não fizeram nenhuma roça de milho e feijão no lombo de cada boi que pasta na Serra - e por isso o povo passa fome”.⁹⁴ A mendicância, que tanto incomodava o colunista, resultava da falta de fornecimento de gêneros

⁹³ “Notas soltas”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 21/06/1953, p.1.

⁹⁴ “Feira”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 28/06/1953, p.1.

alimentícios, outrora produzidos pelos agricultores índios, na Serra do Ororubá, invadida pelas fazendas de gado e pelo plantio de tomate, que resultou na expulsão de seus moradores, produzindo mendigos para as ruas de Pesqueira.

Diante da situação de miséria generalizada o poder municipal determinou o recolhimento, à Delegacia de Pesqueira, e posterior devolução aos pais, de “vários meninos de 5 a 12 anos de idade, que andavam a perambular pelas ruas, mendigando de porta em porta”.⁹⁵ A iniciativa, tida pelo jornal como uma “medida acertada”, cumpriu ordens do juiz municipal que determinara enérgicas advertências aos pais, embora tivessem ocorrido algumas reações sociais, por se tratar de crianças menores mantidas na delegacia.

Enquanto o poder público coibia a mendicância que importunava a tranqüilidade das famílias abastadas e a ordem social em Pesqueira, a grande safra de tomates, favorecida pelas chuvas, foi saudada pelo semanário local. Segundo o jornal, a cidade revivia momentos de alegria, com a enorme safra daquele ano. Motivo para o industrial Manoel Caetano de Brito reunir “figuras de destaque social e econômico de Pernambuco”, banqueiros, industriais, militares, dentre outros para visitarem o plantio de tomate da Fábrica “Peixe”, considerado o maior do mundo. Informava a notícia ainda que cinegrafistas e fotógrafos registraram aquele momento festivo, quando foi servido aos visitantes milho verde assado, acompanhado de suco de tomate gelado.

Fome e mendicância para muitos, fartura e alegria para uns poucos. Situação explicitada a partir da leitura de outro trecho da reportagem: “Os campos tomateiros da firma Carlos de Brito S.A. cobrem uma área de quase cinco mil hectares, devendo registrar este ano uma produção ‘record’ de sessenta milhões de quilos do precioso fruto”.⁹⁶ O noticiário prossegue exaltando as qualidades do “Comendador” Manoel de Brito e da “notável organização Peixe”, que, com um trabalho intensivo, a cada ano desenvolvia o parque industrial, expressando o dinamismo da família

⁹⁵ “Medida acertada”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 5/07/1953, p.1.

⁹⁶ “Grande safra de tomate”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 26/07/1953, p.1.

Brito e equipe, comprometidos com o progresso e o engrandecimento daquela “poderosa” empresa.

Os custos sociais desse progresso eram questionáveis. O Padre Olímpio Torres continuava denunciando a situação dos expropriados na Serra do Ororubá, apelando para uma solução baseada no espírito religioso cristão, como pregava a Igreja em sua doutrina social. Discordando daqueles que diziam tratar-se de um problema do Governo Federal, o sacerdote ironizava a incapacidade municipal para uma solução e a atitude cristã dos responsáveis, quando afirmou a existência de um “farisaísmo cristão a todos os fazendeiros e homens que governam o nosso Município”.⁹⁷

A crítica à expropriação provocada pela criação de gado na Serra do Ororubá provocou a reação de pessoas que, usando pseudônimos escreviam ao jornal “*A voz de Pesqueira*”, fazendo acusações ao Pe. Olímpio Torres. É o que se conclui da leitura de outro artigo publicado pelo sacerdote, explicando aos seus leitores que se recusava a continuar a responder as acusações. Que mantinha sua posição, pois “o problema da serra continua a ser o nosso grande problema”. Diante da acusação de “demagogia do púlpito”, Pe. Olímpio reafirmava a situação de miséria generalizada frente à riqueza de poucos, “O povo está sentindo na sua carne as consequências do problema da Serra - a carestia, a fome generalizada, a pobreza cada vez maior - o povo e não meia dúzia de felizes possuidores de latifúndios - sabe se eu tenho ou não tenho razão”.⁹⁸ As acusações continuaram. O envio de uma carta anônima ao jornal “*A voz de Pesqueira*”, criticando o Pe. Olímpio, provocou a publicação de uma indignada nota de solidariedade⁹⁹ ao religioso, assinada por vários de seus colegas sacerdotes da Diocese de Pesqueira.

O debate sobre as fazendas de gado que invadiram a Serra do Ororubá, expulsando seus antigos moradores, os índios agricultores que abasteciam, com sua produção, a cidade de Pesqueira, ocasionando assim a falta de alimentos, a elevação do custo de vida e, sobretudo, a

⁹⁷ “Aos meus leitores”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 2/08/1953, p.1.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ “Não é possível calar”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 9/8/1953, p.1

mendicância nas ruas da cidade, era uma discussão sobre a nova ordem socioeconômica, na qual o gado ocupava o lugar central. O boi foi eleito majestade. Não se tratava simplesmente de uma discussão do confronto lavoura *versus* pecuária como afirmavam alguns. Era um debate sobre uma situação bem mais grave, que envolvia os motivos dos conflitos e a expropriação secular dos índios de suas terras.

Uma situação em que o poder público, em todos os níveis, em nome do progresso, se posicionava ao lado dos fazendeiros e dos plantadores para a agroindústria em Pesqueira, como se pode perceber em uma reportagem sobre uma reunião ocorrida na cidade, com a presença do Secretário Estadual da Agricultura, em 1954. Na ocasião, foram feitas várias considerações sobre a situação agrícola e pecuária em Pernambuco, como também se debateu sobre as verbas disponíveis para a agricultura. Um dos presentes comentava que as melhores terras de Pesqueira estavam sendo adquiridas pelas fábricas, prejudicando a lavoura do município.

O representante do Bispo de Pesqueira na reunião questionou Moacir de Brito, então agrônomo da Secretaria da Agricultura e membro da família proprietária da maior fábrica de doces, sucos e polpa de tomates na cidade, sobre “o problema da Serra do Ororubá e suas possibilidades agrícolas”. O agrônomo respondeu que “a Serra do Ororubá tinha suas terras esgotadas para a agricultura economicamente considerada”. A reportagem informava ainda: “em síntese, adiantou o Dr. Moacir que não acreditava na agricultura em bases comerciais no Agreste e no Sertão” e concluía: “Notamos o grande retraimento dos agricultores e criadores em ferirem assuntos de interesse da classe que precisavam ser ventilados”.¹⁰⁰

Obviamente, “os agricultores” que participaram daquela reunião não foram os índios. O que pedira a palavra fora Walter Didier, membro de uma família com fazendas na Serra do Ororubá, onde em algumas delas eram plantadas lavouras. Mas, na lógica econômica em vigor, como já foi visto, não havia lugar para a produção de alimentos, ainda que

¹⁰⁰ “Mesa-redonda do Secretário da Agricultura com criadores e agricultores deste município”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 17/01/1954, p.1.

em escala comercial, nem mesmo por fazendeiros. O agrônomo Moacir estava convicto disso. Apesar do questionamento do representante do Bispo, a reunião foi encerrada com o veredicto do agrônomo, aceito pelos fazendeiros “agricultores”, a quem não interessavam conflitos com os fazendeiros criadores de gado ou os produtores agroindustriais em Pesqueira, pois todos eram da mesma classe social e invasores nas terras da Serra do Ororubá.

O estudo de um geógrafo em 1956, ainda que não faça nenhuma referência aos índios habitantes na Serra do Ororubá, descrevia a localidade como uma região de solo arenoso e pedras com clima semi-árido e também semi-úmido, onde, durante boa parte do ano, predominava a seca. O gado dividia o espaço com lavouras e plantações de tomate:

O pardo triste da vegetação então despida de folhas e o aspecto agoniado das cetáceas põem em destaque o viço lustroso das cercas vivas dos aveloses que cumprem, entre outras utilidades, a função de separar as áreas do criatório extensivo, em campo aberto, dos tratos de terras culturáveis, enquanto que apenas aqui e ali, em locais aparentemente escolhidos a dedo, algumas raras unidades arbóreas, também sempre verdes, espalmam suas frondes proporcionando o bem-estar de uma sombra. Paisagem esta ainda mais desoladora posta em comparação com a outra, a da época das chuvas miúdas, quando as caatingas reverdecem e florescem em todo “Seu” esplendor, permitindo a colheita de frutos silvestres, a engorda do gado e o trabalho agrícola nos roçados e nas plantações de tomate (SETTE, 1956, p.8)

Os roçados citados possivelmente eram os sítios, pequenas glebas de terras espremidas entre as áreas de criação das fazendas, que permaneciam nas mãos de umas poucas famílias indígenas.

O mesmo estudo apontava o desmatamento recente das matas existentes nos brejos úmidos característicos da Serra. Restavam insignificantes “retalhos de matas testemunhos”, pois as matas de outrora continuavam a ser substituídas por cafezais, plantações de goiabeiras, bananeiras e outras frutas. (SETTE, 1956, p.12). Produção essa destinada

às fábricas de doces em Pesqueira. As matas eram derrubadas também para abastecer de lenha as locomotivas do trem que ligava Pesqueira ao Recife, “as fornalhas das fábricas de doces, os fornos de padaria e fogões domésticos” (SETTE, 1956, p.8). Ocorria, portanto, a destruição do patrimônio natural da Serra, para atender as exigências da lógica econômica em vigor.

A partir dessa lógica, a Serra estava sendo toda ocupada. Nas localidades mais úmidas predominava a criação do gado de corte e o destinado à produção de leite. Nos sopés da Serra, mais próximos da cidade, constatava-se a “plantation” do tomate destinado à indústria, “enxotando cada vez mais para longe os roçados de subsistência ou mesmo reduzindo as áreas de criação” (SETTE, 1956, p.14).

A Serra do Ororubá foi, e continua sendo a fornecedora de gêneros alimentícios para Pesqueira. Na lógica econômica em vigor nos anos de 1950 eram trazidos do Ororubá a matéria-prima para as indústrias de doces existentes na cidade, como registrou o estudioso sobre uma possível primeira impressão do visitante recém chegado, “Durante os meses de safra, os caminhões abarrotados de caixotes de frutas e tomates fazem filas diante dos portões dos estabelecimentos fabris enquanto paira no ar cheiro de goiaba em processo de cosinhamento ou o odor acre dos tomates fermentados atraindo enxames de impertinentes moscas” (SETTE, 1956, p.78).

O combustível para as fábricas era trazido da Serra. A madeira utilizada na indústria provocava a destruição das matas: “Essa dependência ao combustível lenha tem custado a destruição do revestimento vegetal primitivo. As matas do Ororubá e as caatingas altas dentro de uma área de enorme raio acham-se praticamente desaparecidas” (SETTE, 1956, p.89). O desmatamento acelerado, além de influir nas condições do solo na região, prejudicar desde os pequenos agricultores aos fazendeiros, comprometia a própria indústria:

Também a devastação das matas para exploração da lenha, como já ficou assinalado, não só modifica a paisagem física, mas igualmente altera e dificulta as possibilidades agropecuárias dos fazendeiros e pequenos plantadores, devido

ao aceleração dos processos de erosão dos solos no alto da Serra e ao rápido escoamento e evaporação das águas no pediplano (SETTE, 1956, p.92)

Para Hilton Sette, a criação de gado também era a grande responsável pela degradação na Serra, pois existia “o costume, aliás, já antigo de alguns criadores em soltar os seus gados dentro das ‘mangas’ de ‘refrigérios’ nos brejos úmidos da Ororubá” (SETTE, 1956, p.93). Esses espaços citados pelo estudioso eram locais de clima ameno e irrigados por riachos e fontes de água, onde se concentravam as roças dos pequenos agricultores, os índios cujas terras eram invadidas pelo gado, principalmente nas épocas de longas estiagens.

Também a água para as fábricas e para o consumo dos moradores em Pesqueira provinha da Serra. A fábrica “Peixe” possuía açudes que abasteciam suas unidades fabris. Todavia, já era vivenciado o “cruciante problema da água”, agravado principalmente na época das secas: “A Prefeitura possui dois açudes no alto da Serra que abastecem mal a cidade sob o regime de racionamento, principalmente durante os meses de estiagem e pior ainda por ocasião das secas” (SETTE, 1956, p.94).

Nas conclusões de seu estudo Sette (1956) constatava a decadência das atividades comerciais em Pesqueira, que foi perdendo sua posição de centro produtor e distribuidor regional agrícola, semelhante ao que assinalara Pe. Olímpio Torres, em sua crônica “Serra do Ororubá”. Para o geógrafo, a criação de gado e o fornecimento de matéria-prima destinada à indústria provocavam a destruição ambiental e findaram as caravanas de animais de outrora, que partiam de Pesqueira, em direção aos municípios vizinhos, com grandes carregamentos de frutas e cereais, farinha de mandioca, raízes, queijos e rapaduras.

Como escrevera o religioso e aparece registrado em artigos no jornal local, ocorria a alta do custo de vida, a fome e a miséria generalizada em Pesqueira. Uma lógica econômica baseada na criação de gado ou na agroindústria substituiu a produção de alimentos, expulsara a maioria e confinara alguns de seus produtores, os pequenos agricultores, os índios moradores na Serra do Ororubá. Um número considerável deles foi

forçado a abandonar seus antigos locais de moradia e se concentrar na periferia da cidade. Outros, passaram à condição de mão-de-obra para as fábricas, como fornecedores de matéria prima, ou como operários.

De agricultores a operários nas fábricas

O citado estudo de Hilton Sette, de 1956, traçou um panorama de Pesqueira, como cidade industrial:

Os enormes boeiros fumegantes e os casarões que abrigavam as instalações fabris, o movimento intenso de caminhões nas ruas estreitas da cidade, a grande porcentagem de casas operárias agrupadas em 'vilas' ou formando ruas inteiras de bairros periféricos e a sensível concentração urbana comparada com a rural, falam da importância industrial de Pesqueira (SETTE, 1956, p.4).

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.

A cidade cresceu, impulsionada pelo comércio, beneficiado pela sua localização estratégica. As transações envolviam mercadorias do Sertão, de vários lugares vizinhos no Agreste, de municípios da Paraíba e até de Alagoas. Compras e vendas de algodão, mamona, couros, peles de cabra e produtos agrícolas da Serra do Ororubá, em um intercâmbio constante com o litoral, tendo como destino mais preciso o Recife. O anuário comercial de 1902/3, publicado no Recife, registrava 23 casas comerciais em Pesqueira, que vendiam secos e molhados em grosso e a varejo (SETTE, 1956, p.53).

Com a estrada de ferro que chegou até o município em 1907, a cidade consolidava-se como entreposto comercial e ocorreu também um

grande impulso no crescimento urbano. O transporte rápido e barato possibilitou à fábrica de doces “Peixe”, fundada pela família Brito, em 1902, ampliar sua produção para novos mercados. Permitiu com isso a adoção de inovações tecnológicas, como a substituição dos tachos aquecidos à lenha pelos a vapor e o surgimento de uma outra indústria doceira, a fábrica “Rosa”, de propriedade da família Didier.

As frutas destinadas à indústria de doces provinham principalmente das terras férteis da Serra do Ororubá. Multiplicou-se por toda a Serra os plantios de goiabas e bananas. As fazendas de gado estimularam o surgimento de fábricas de laticínios. Por volta de 1914, foi iniciado o beneficiamento do tomate, pela fábrica “Peixe”, necessitando de áreas para o plantio do produto. Ampliava-se o parque industrial, com a instalação de mais unidades da “Peixe” e novas fábricas, como a Tigre, Paulo de Brito, Peixinho, Recreio (SETTE, 1956, p.64-65). Com o capital acumulado o grupo Carlos de Brito, proprietário da “Peixe”, investiu em usinas de açúcar fora da região, comprando em 1939, a Usina Central Barreiros e, na década de 1940, a Usina Santana; ainda na mesma década ampliou suas indústrias localizadas no Sul do país (CAVALCANTI, 1979, p.62).

O crescimento industrial favoreceu as instalações de novas firmas comerciais, bancos, prédios públicos, colégios, a abertura de novas ruas, avenidas, praças e ainda o fornecimento da energia elétrica à cidade. A concentração de renda se expressava no casario de famílias abastadas. Como também ocorria o surgimento de aglomerações na periferia urbana, formadas, em sua maioria, pelas habitações do operariado. Dentre estes, muitos eram índios da Serra do Ororubá, que se concentravam no Bairro “Mandioca”, assim descrito por um pesquisador,

Acomodando-se a um desvão oferecido pela escarpa inferior da Ororubá, o bairro Mandioca, tendo a sua localização determinada pela proximidade da água e do centro urbano, atravessa com suas ruas mal cuidadas e suas casas de gente muito pobre o vale do Baixa Grande, começa a subir, do outro lado, a contra-encosta e um de seus arruados de casebres, quase trepados uns sobre outros (SETTE, 1956, p. 76-77).



Rua da Mandioca, área urbana de Pesqueira. Moradia de muitas famílias xukurus e trabalhadores indígenas em fábricas como a “Peixe”, vindos da Serra do Ororubá (In: SETTE, 1956, p.68).

Eram moradias muito pobres, como se percebe na fotografia acima, comparadas pelo pesquisador às “favelas” das grandes cidades. Atualmente, o local é chamado “Bairro Xucurus”, e reúne a grande maioria das famílias indígenas na área urbana de Pesqueira. Em conversas informais, moradores locais mais velhos afirmam que muitas dessas famílias foram expulsas de seus sítios na Serra, por fazendeiros invasores.

O Pajé Xukuru, “Seu” Zequinha, comentou a razão e as dificuldades dos que tinham vindo morar naquele local. Por volta de 1945, uma família da Serra não encontrando emprego na cidade, se dedicou ao fabrico de balaios para sobreviver:

Precisava ter terra. Muitos não tinham, ai vinham trabalhar na rua atrás de um empreguinho, chegando nas fabricas, na Prefeitura ai. Muita gente trabalha ai na Prefeitura. Que é de lá tá na Prefeitura. Eu tenho Mané Caiçara. Conhece Mané Caiçara? O pai dele saiu de lá, veio aqui pra rua, parece que em quarenta e quarenta e cinco, assim nessa base. Aí ele veio morar ali com a família todinha. Ele atrás de um em-

prego, não arrumou emprego. O cabra chegou ai e foi, disseram que iam dar emprego a ele e não deu. O que ele foi fazer ficou lá veio de cá, que ele não tinha onde morar, que ele morava lá na terra do fogo. Ai veio praí, o que é que veio se valer? Foi desses matos aí, dessas matas, tá pegando cipó pra fazer balaio, pra fazer caçuá, fazer isso tudo pra viver, tá vendo! (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

A família “Caiçara”, ou “os Caiçara”, ficaram muito conhecidos pela sua arte de fazer balaios, cestos e caçuás para transportar mercadorias em cavalos: tornaram-se uma referência no ramo, na cidade de Pesqueira. Como eles, o número de moradores multiplicou-se naquela localidade, de forma semelhante à quantidade de casas, ocupando todos os espaços e avançando cada vez mais em direção à escarpa da Serra do Ororubá, como é visualizável na fotografia a seguir.

Em suas memórias, os índios Xukuru do Ororubá falaram dos plantios existentes na Serra do Ororubá destinados à indústria de doces, e ainda da época em que trabalharam nas fábricas em Pesqueira. O Pajé Xukuru falou da grande dimensão de terras ocupadas pela Família Brito, com plantios de tomate: “tinham terra que nem o diabo! Aqui logo, começa logo aqui do Papa, vai a Alagoas tudo ali em Santana, por ali a fora tudo era deles, né. Sítio do Meio, eles tinham o que. Umas quinhentas quadras. Dava uns quinhentos quadra lá em Sítio do Meio. Esse Sítio do Meio foi grilado. Foi tomado”. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira). Ao ser perguntado se tinha trabalhado nas fábricas em Pesqueira, ele respondeu: “Trabalhei na Peixe, eu era menino novo com dezessete anos. Trabalhei na Peixe. Trabalhei na Cica, na Cica Norte. A Peixe era dos Brito, a Cica Norte era daquele Severino Paixão e a Peixinho era dos Brito, também.” O Pajé falou ainda que muitos índios trabalhavam nas fábricas: “Trabalhava, trabalhava muito”.



Atual Bairro Xukurus. Ainda hoje local de maior concentração de famílias Xukuru na área urbana de Pesqueira.

Foto: Carol Nascimento, 2007.

A conhecida família latifundiária ocupava terras em vários lugares na Serra do Ororubá e também em áreas de municípios vizinhos, “aqui eles tinha plantação pra todo canto, né! Eles tinha aqui em Lagoa do Meio. Eles tinha aqui em Capim Planta. Tinha em Batalha. Tinha em Roçadinho. Tinha em Caberão. Tinha em muitos cantos por aqui. Tinha aqui em, aqui num lugarzinho que tem aqui. Tem um lugarzinho que chama-se Xukurus”. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira). O povoado “Xukurus” está situado na zona rural do vizinho município de Belo Jardim e consta existir no local várias famílias indígenas. O povoado ficou fora da demarcação da terra indígena Xukuru do Ororubá, homologada em 2001.

Os plantios de goiaba se espalhavam por toda a Serra, em terras ocupadas por outros fazendeiros. A colheita era grande, nas safras da fruta:

Era muita goiaba. Tinha muita goiaba. Saía dez, doze caminhões de goiabas daqui de cima dessa Serra. Da terra da gente, mas nas mãos dos fazendeiros: São José, Cana Brava ela toda,

ali em Caetano, por ali afora, por essa região quase toda. Em Vila de Cimbres, também tinha muita goiaba. Quando era a goiaba, era goiaba em todo o canto. Porque tinha muita goiabeira. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

Era grande também a produção de tomate colhida nas margens do Rio Ipojuca e povoados adjacentes, inicialmente sem o uso de agrotóxicos, pois, só mais tarde apareceram as pragas:

Plantava aqui nessa ribeira: Pão de Açúcar e nessa região para sair para Arcoverde, Alagoinha, Papagaio, Mutuca, em todo o canto eles plantavam. Era muito tomate também! Não existia essa doença de tomate. Não existia não. Plantavam a granel. Ela dava a torto e a direito. Não usava veneno. Não sei que praga foi que deu...dava a granel. (Idem)

Durante a colheita das grandes safras, nas fábricas em Pesqueira trabalhavam muitos índios, mas sem vínculo empregatício. Trabalho duro e considerado sujo, no período noturno, para fugir à fiscalização trabalhista:

Muitos sem carteira assinada. A noite tinha uma história de uma “virada”, chamava-se “a virada”, os “porcos” porque trabalhava no leite, de noite, na tomate. Serviço sujo, aí chamavam assim. Quando a safra era grande, quando a fábrica não vencia para trabalhar só o dia. Aí tinha que trabalhar à noite porque era muita polpa. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

As “viradas”, como se chamava o trabalho noturno era um serviço pesado, sem os devidos direitos trabalhistas, como recordou outro entrevistado: “Trabalhei nas viradas. As ‘viradas’ parece que era três mil reis ou era quatro mil reis. Era de noite. A gente ia trabalhar de noite. Serviço pesado, carregar caixas nas costas, descarregar caminhão, todo molhado. Sem registro. Tempo difícil”. (Floriano Marcolino da Silva, Aldeia Cana Brava).

Grande parte dos trabalhadores da fábrica Peixe era composta de índios vindos da Serra do Ororubá. Um entrevistado lembrou dos

índios no serviço noturno de carga e descarga nos muitos caminhões com tomate, sem vínculo empregatício, alimentados apenas com café e pão:

Era muita gente que trabalhava na fábrica Peixe, mas era índio, tudo índio daqui da Serra. Era de vinte, trinta, vinte. Era de vinte, de quinze pra lá que ia. Toda viagem que ia pra fábrica Peixe toda noite. Mas eles iam fazer sabe o que? iam trabalhar a noite. Num era trabalhador fichado não. iam carregar coisas nas costas, tomate. Descarregar caminhão todo, que era a fábrica Peixe lutava com cento e tanto caminhão, viu! Carregando tomate. Era aquela fila de caminhão como daqui lá na Igreja. Pegava do Prado (bairro) a fábrica Peixe. Pegava lá debaixo da Igreja prá cima um pouco. Da Igreja da Catedral. Ali tudo era cheio de carro, caminhão pra descarregar. Cada um junto assim. Ia trabalhar, chegavam todo melado. Trabalhava a noite. Só que eles davam café, né, davam pão da noite. Mas toda noite que viesse, marcavam tudo nisso. (Cícero Pereira de Araújo, “Seu” Ciço Pereira, Bairro “Xucurus”).

Um ex-operário “Seu” Mané Preto, falou do trabalho noturno carregando caixas de tomates durante o período da colheita. Finda a safra, eram dispensados e procuravam trabalhar em outros lugares, no “Sul” (Zona da Mata Sul de Pernambuco). Não eram respeitados os direitos trabalhistas, eram pagos diariamente pelo serviço executado:

Eu trabalhava na Fábrica Peixe, que trabalhava à noite. Os operários trabalhavam de dia e nós trabalhava a noite! Ai nós trabalhava à noite. Quando findava eu ia embora para o Sul trabalhar. Trabalhei muito aqui. Nós botava caixa, nós colhia tomate, caixa de tomate despejando nas esteiras. Serviço pesado! Ninguém falava em registro! Todo dia eles pagavam a gente aquele pouquinho. (Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, Aldeia Cana Brava).

Um outro entrevistado falou do período em que trabalhou na Fábrica Peixe. As atividades exercidas por ele durante um tempo foram também noturnas. Direitos trabalhistas só para os empregados diurnos.

Os índios vindos da Serra trabalhavam à noite, muitos nos serviços pesados:

Eu mesmo trabalhei na Fábrica Peixe um bocado de tempo. Eu trabalhava de fogareiro, botando fogo na caldeira, botando lenha na caldeira. Quer dizer, nós só trabalhava à noite! Porque só trabalhava à noite, porque lá já tinha os trabalhadores de trabalhar no dia, nós só trabalhava à noite. Eles aqui chamavam até de “virada”. A gente só trabalhava à noite. Trabalhei um bocado de tempo. Depois passei uns três ou quatro meses trabalhando lá, os empregados gostavam muito de mim, e me botaram para trabalhar de dia e eu trabalhei uns quatro meses. Nesse tempo só tinha direito quem fosse fixado lá mesmo, de dia. Era muito daqui que ia. Trabalhava catando talo de tomate, botando fogo em caldeira, carregando saco, descarregando caminhão de caixas, tudo de noite! (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Eram muitas as dificuldades lembradas por “Seu” Juvêncio, desde o deslocamento da Serra para a fábrica, na cidade em Pesqueira. Além do trabalho noturno, sem amparo legal, durante o dia devia cuidar da roça:

As dificuldades era muito grande! Porque nós ia de pé. Para trabalhar a noite. Nós ia de pé pra lá. Trabalhava á noite, bem cedo recebia aquele trocado, fazia de bóia para comer e vinha s’imbora. De noite ia de novo! Era toda noite. Nada de direitos. Não existia essa história de fiscalização para gente. Trabalhou, recebeu. Trabalhava de noite, bem cedo recebia, fazia a “boinha” vinha s’imbora, comia. A noite de novo! Durante o dia na roça. Muitos dormia um soninho só na hora de meio-dia, quando chegava ia para a roça. Era, chegava ia para roça, meio-dia dormia um soninho. De tarde já voltava de novo. Já para quatro para cinco horas, já voltava de novo. (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

A sindicalização não era permitida pelo “Dr. Moacir”, um dos proprietários da fábrica Peixe, lembrou outro entrevistado, que expressou

também as relações clientelistas existentes em benefício de alguns trabalhadores, a exemplo “Zé de Alexandre”:

Na fábrica trabalhou um bocado! Trabalho pesado. Direito nada! Porque o Dr. Moacir falou “Quem pagar Sindicato, não pode pagar INPS. E se for para aposentar eu não vou dar os direitos, eu não vou dar os direitos de se aposentar pelo Sindicato. Ou uma coisa, ou outra!”. Ele está certo! Agora eu não falo, não sabe por quê. Não posso falar deles, porque o que estava assinado em meu documento, ainda está. O meu está assinado! (Exibe os documentos de pensionista do INSS). (José Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, Bairro Serrinha/Pesqueira)

Trabalhando na “Peixe” durante 23 anos, “Seu” Zé Cioba exerceu diferentes atividades. Foi o único entrevistado que afirmou ter a carteira assinada no serviço noturno. Fazia o trabalho pesado por não ser letrado, o que prejudicou sua saúde:

Da Serra eu vim aqui para a fábrica. Trabalhei na Peixe 23 anos! Na Peixe eu trabalhei de zelador e trabalhei em serviço de armazém. Serviço pesado. Leiturinha pouca, não dava para tomar conta do escritório, peguei no pesado. Serviço de armazém. Trabalhei 23 anos! Eu trabalhava fichado. Eu trabalhei muito na parte da noite, fichado. Eu tenho minha pressão muito alta porque eu trabalhei muito na parte da noite e não dormia de dia... Eu trabalhei 23 anos de Carteira assinada. E já de idade e eu sofri muito porque trabalhava na parte da noite e não dormia de dia. E a pressão subia. Minha pressão é muito alta. Chega a 24, 26,19. é muito alta. Eu pegava firme. Até 120 kg eu peguei. Chamavam a gente dos cabôcos. Os cabôcos da Serra. O cabra que precisava, eu nunca tive vontade de pegar no alheio. Eu nunca peguei num palito de nada. Enfrentava, pegava 79, 80, 90, 100, 120 kg. Trabalhei direto mesmo, com fome! (José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, Bairro Portal, Pesqueira/PE).

Ele falou também que a “Peixe” empregava muitos índios. seu chefe era da atual Aldeia Afetos. Os que descarregavam os caminhões eram trabalhadores clandestinos:

Trabalhava um bocado de gente daqui da Serra. Trabalhava um bocado de gente. Eram clandestinos os que descarregavam caminhões. Eles eram da Serra. Muitos da Serra. O meu chefe que era Zé Jorge, ele nasceu em Afetos. Ele era da Serra também. Mas o pai era paraibano. Ela era da Serra, ele nasceu na Serra, era meu chefe. Quando era tempo de safra, ele não deixava sobrar, porque há muito serviço, serviço de armazém. (Idem)

O trabalho era temporário. A fábrica Peixe demitia antes de completar um ano por questões dos direitos trabalhistas, “Depois que trabalhava um ano, nós saía. A derradeira vez que eu entrei, passei 7 anos sem sair. Passei por lá direto. “Quando for tempo vocês voltam pro trabalho”. Se fosse procurar o sindicato eram demitidos sumariamente:

Nós pagava Sindicato. O Sindicato não servia para nada. Só servia o INPS. A gente pagava o Sindicato e não valeu de nada. Quando o Sindicato ia botava nós para fora. Por isso eu acredito que não valia nada. Bateu no Sindicato, o Sindicato chegou, rua! Para mim não valeu a pena! Para mim foi perdido, nós pagava perdido. (Idem)

O entrevistado lembrou ainda que a fábrica Peixe possuía muitos plantios de tomates em várias localidades próximas de Pesqueira e a colheita de frutas se concentrava na Serra do Ororubá, em terras invadidas pelos fazendeiros e nas pequenas glebas indígenas:

Tinha mais de 200 plantios. Daqui, Lagoa Grande, Tiogó, Pau Ferro, Lagoa do Félix, Pintada, Milho Grande, Mirassol, Cachoeira Grande. Era fora da Serra. Porque a Serra era fria, o tomate não. As frutas era da Serra. Bananas, abacate, jaca, manga, era de Trincheira, Jitó, Sítio do Meio, Santana, Cana Brava, Mascarenhas. Era terra dos fazendeiros e dos índios também. (José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, Bairro Portal, Pesqueira/PE)

Viagens para “o Sul” e para “o Sertão”

Toré

I

Os dois maracás,
um fino outro grosso,
fazem alvoroço,
nas mãos do Pajé:

- Toré!

- Toré!

Bambus enfeitados,
compridos e ocos,
produzem sons roucos
de querequexé!

- Toré!

Lá vem a asa-branca,
no espaço voando,
vem alto, gritando...

- Meu Deus, o que é?

- Toré!

- Toré!

II

- É o Caracará
que está na floresta,
vai ver minha besta
de pau cotolé...

- Toré!

- Toré!

Cabocla bonita,
do passo quebrado,
teu beíço encarnado
parece um café!

- Toré!

Pra te ver, cabocla,
na minha maloca,
fiando na roca,
torrando pipoca,
eu entro na toca
e mato onça a quicé!

- Toré!

- Toré!

Ascenso Ferreira, 1939.

O poeta Ascenso Ferreira nasceu no ano de 1895, em Palmares. Cidade localizada na Zona da Mata Sul de Pernambuco, numa região com grandes plantios de lavoura canavieira, muitos engenhos e usinas de açúcar. Órfão de pai ainda criança, foi adotado aos treze anos, por um padrinho, dono de uma espécie de armazém geral, no qual o adolescente Ascenso começou trabalhar. Foi balconista até 1919, quando veio morar no Recife.

Boêmio, nas suas caminhadas pelas ruas e em bares do Recife antigo, o bairro portuário, era ouvido o recitar seus versos, reunidos

posteriormente em livros. Considerado um dos adeptos do Modernismo no Recife, seus poemas foram saudados por críticos como Sérgio Milliet, Manuel Bandeira e Mário de Andrade. Os poemas de Ascenso Ferreira citam tipos humanos, momentos festivos, diferentes expressões culturais e memórias de situações do cotidiano de quando o poeta viveu em Palmares e depois no Recife.

Em que se inspirou para escrever o poema “Toré”, uma dança de grupos indígenas, a exemplo dos Xukuru do Ororubá, habitantes nas regiões Agreste e Sertão pernambucano?! Os Xukuru do Ororubá utilizam maracás de cabaça ao dançarem o Toré. Os Fulni-ô, de Águas Belas, além de maracás, usam grandes flautas de bambu, de onde sai um som rouco, em suas danças. Como Ascenso Ferreira teve conhecimento disso para citar no poema “Toré”? Havia a presença de “caboclos” no ambiente onde Ascenso vivera a primeira parte da sua vida?

O estabelecimento comercial do padrinho de Ascenso emblematicamente se chamava “A Fronteira” e estava localizado nos limites urbanos com a área rural da cidade de Palmares. Era um local de compras, caminho, passagem, pouso de ida e volta dos que se dirigiam à estação ferroviária. Foi desse ambiente que Ascenso Ferreira se inspirou para seus versos. Palmares está localizada nas margens de uma antiga estrada que ligava Pernambuco a Alagoas, e a colheita sazonal da cana-de-açúcar sempre atraiu contingentes de trabalhadores, os chamados corumbas, do Agreste.

Nas memórias dos Xukuru, assim como em registros históricos, é citada a migração dos índios para a Zona da Mata Sul, “o Sul”, em períodos de seca ou na busca de trabalho. Um ofício da Câmara da Vila de Cimbres, dirigido à Presidência da Província de Pernambuco, em 1827¹⁰¹, respondendo sobre a situação do aldeamento, acusava os índios de indolentes, ladrões e preguiçosos. O empenho civilizatório do novo capitão-mor, além de enfrentar a resistência dos índios, fora interrompido por uma seca que devastou aqueles “sertões”, provocando mortes de índios e “expratiando-se outros para procurarem a vida das matas do

¹⁰¹ CALADO, 1979. ANEXO V, p.155.

sul”, onde, informava o documento, muitos morreram, vitimados por epidemias. Portanto, desde longa data ocorreu a migração de índios Xukuru para a Zona da Mata Sul de Pernambuco, em razão da seca, em busca de sobrevivência, como registrou o citado documento.

A seca que nos anos 1950 atingiu o Agreste, também provocou a migração de índios para o “Eldorado”, uma referência aos Estados do Sudeste e Sul, como registrava um documento oficial. Os agentes do SPI ressentiam-se da falta de recursos para socorrer os flagelados das secas periódicas e sucessivas na região¹⁰². Índios com suas famílias, a exemplo dos Xukuru, procuravam os postos nas aldeias ou a Diretoria da IR4, no Recife, e como às vezes eram parcialmente atendidos, migravam em busca de condições de sobrevivência.

No conhecido livro *A terra e o homem no Nordeste*, publicado em 1963 e reeditado várias vezes, seu autor, Manuel Correia de Andrade, classificou dentre os trabalhadores assalariados na lavoura canavieira “os corumbas” ou “catingueiros”, como residentes “no Agreste e Sertão, mas se deslocam todos os anos para a zona canavieira durante a safra, a fim de participar da colheita. Fazem, assim, uma migração sazonal, uma vez que com as primeiras chuvas voltam para sua terra”. (ANDRADE, 1980, p.106).

Nascido e morador na atual Aldeia São José, onde foi instalado, em 1944, o Posto do SPI, “Seu” Zé Pedro falou que “quando faltava serviço”, foi trabalhar na construção das barragens de Paulo Afonso e Sobradinho, na Bahia. Também viajou, com o mesmo objetivo, para São Paulo e Campina Grande, na Paraíba. Membro da antiga Família Simplicio, habitantes em São José, ele gostava de ir mesmo era para “o sul”, lugar “animado”, na época da colheita, onde ficou durante anos seguidos: “Eu gostava muito do sul. Cortar cana. Brincar por lá... o ‘sul’ é muito animado demais. No tempo da moagem é mesmo que festa! Eu terminei no Sul de Alagoas. E já vim faz pouco tempo, que vim de lá. Eu vim me aposentar! Fui plantar verdura mais um doutor lá”. (José Pedro Simplicio, “Zé Pedro”, Aldeia São José).

¹⁰² Ofício da IR4, 30/05/1956, para a Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic.182, fot.073.

Outro entrevistado morador na Aldeia Cana Brava foi trabalhar no carregamento de cana no “sul”, próximo a Alagoas, durante alguns anos: “Fui trabalhar em Alagoas no caminhão de cana. Porque aqui não tinha o que nós ganhar. Quem pagava aqui um serviço era os que podia. Fui trabalhar no sul, em Alagoas. Trabalhei no caminhão de cana. Fui uns 5 ou 6 anos”. (Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, Aldeia Cana Brava).

“Seu” Zequinha, o Pajé Xukuru, em períodos de estiagem ou quando a lavoura não tinha sido produtiva, também viajou para o “sul”, onde trabalhou nas usinas de cana-de-açúcar: “As vezes nessa época aqui dava seca, não tinha onde trabalhar. Aí ia para o sul. Para a área da cana. Eu trabalhei na Usina Pedrosa, trabalhei na Usina Catende. Ia e voltava. Ia na época da safra. Somente, quando tava seco aqui. As vezes dava pouco dinheiro, eu ia lá dava um dinheirinho mais melhor”. (Pedro Rodrigues Bispo, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE).

Quando os fazendeiros soltavam o gado nas roças indígenas, antes da colheita, a saída era buscar trabalho fora da Serra do Ororubá. Além do “sul”, alguns índios viajavam para trabalhar na colheita do algodão no sertão da Paraíba. O Pajé foi trabalhar apenas na lavoura da cana: “Vou botar o gado!”. Muitos já quebrava com o gado dentro! O fazendeiro botava, cada vez mais apertava a dobradiça. Pro isso muita gente ia pro sul, muita gente foi para o algodão. Eu nunca fui não. Só fui pro sul. Pro sul fui, fui de solteiro, fui umas quatro vezes. De casado eu só fui uma vez”.

Ele contou como fazia o percurso até “o sul”. Ia a pé, pelas matas, às vezes em grupos, outras vezes sozinho:

la de pé até Bezerros. Bezerros deixava o trem e entrava de pés na linha de Camocim. De Camocim não, de Bezerros nós tirava de pés para lá. Nós ficava um dia um dia, e pouco. Nós ia muito devagar. Ia pelas matas, sentando. Aí gastava mais de um dia. Cansei de ir eu e um colega meu, somente nós dois. Nunca gostei de andar de tuia. Uma vez foi 20 num grupo. De outra vez foi 25. Mas eu não gostava de andar de grupo não. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE)

No “sul” os índios exerciam diferentes atividades na usina ou no corte da cana-de-açúcar. O trabalho era dia e noite. “Seu” Zequinha trabalhou nos armazéns da usina e também diretamente no fabrico do açúcar:

Lá trabalhava a noite na usina. Durante o dia, quem ia para o corte de cana, era para corte da cana. Quem trabalhava na usina era na usina. Porque tinha duas turmas. Uma pegava de meio-dia para meia-noite, outra pegava de meia-noite para meio-dia. Agora o meu serviço, eu trabalhava mais de dia. Trabalhei no armazém de açúcar. Trabalhei na esteira também, mas foi pouco tempo. Aí eu fui para o armazém. Trabalhei no armazém, eu trabalhei nas turbinas, turbinando o açúcar. Eu trabalhei no adubo, traçando adubo para cana. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira)

O dinheiro recebido não era muito, mas compensava, diante da falta de maiores perspectivas na Serra do Ororubá. No “sul”, o trabalho era clandestino: “Prá gente que naquela época que a gente ganhava aqui nada, ia pra lá dava pra ganhar mais um trôco. Não tinha carteira assinada. Eu não trabalhei de carteira assinada. Era clandestino”. (Pedro Rodrigues Bispo, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE)

Outro entrevistado foi trabalhar em diversos outros lugares. E também em terras invadidas por fazendeiros, na Serra do Ororubá, pois sua família era extensa, tinha pouca terra, seu pai trabalhava também de alugado para os fazendeiros e ele herdou apenas uma pequena gleba de terra:

Trabalhei fora. Eu saí daqui fui botar roçado em Caiananinha, perto de Sanharó, porque aqui não tinha quem desse terra. Então saí daqui, fui trabalhar em Goiabeira, próxima a Aldeia Velha, daqui a duas léguas, Pão de Açúcar abaixo. Trabalhei na beira do rio. Trabalhei aqui em Zé Marques, botei roçado lá. Trabalhei em Arlindo Sabino também. Trabalhei em todas as terras por aí, porque a de mãe aqui era pouquinha. A de mãe aqui era 4 quadros, a que ele herdou. Bom, mas mãe tinha nove filhos, mas como eu era o que ela mais gostava,

ele deu um quadro¹⁰³, que eu estou com a escritura dele aí, o quadro que ela me deu. Meus pais tinham quatro quadros. Não dava porque ele trabalhava alugado. Ele só no alugado coitado, se entertia naquilo... (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

O entrevistado também foi trabalhar nas usinas do “sul”. O dinheiro ganho jogando quando voltou para a Serra do Ororubá investiu nas terras da família, recebendo uma parte como herança:

Saí, fui trabalhar na Usina Pedrosa, no Sul. Trabalhei lá 6 meses. Só fui uma vez. Ganhei nesse tempo lá, um conto e duzentos, que ainda peguei umas duas paradas de jogo. Jogava tirava um dinheirinho, enteirava e não gastava. Quando vim embora, fui tocar isso aqui. Toquei a terra de mãe toda! Depois dela feita, foi que ela disse “Meu filho, eu vou lhe dar esse quadro de café que você assituou. Esse quadro de terra que você assituou, eu vou lhe dar, essa outra fica para os meninos”. Eu tinha nove irmãos com eu. (idem)

Um outro entrevistado lembrou que os índios mais idosos tinham falado que, em razão da seca, foram em busca de melhores condições de vida no Sertão da Paraíba, ou no “sul”, próximo a Alagoas, ou ainda em localidades mais próximas de Pesqueira. Alguns constituíram famílias por onde andaram. Outros retornavam para reencontrar seus familiares na Serra do Ororubá,

Os mais velhos falavam em seca. Na época da seca não faziam nada. Muitos ganhava o mundo atrás de refrigerio, atrás de ganho. Um bocado ia para o Sertão, ou ia para o sul de Alagoas. No sul eu ia trabalhar! Sertão tem Monteiro (Pa-raíba). Monteiro morava um tio meu lá. Tinha ali chamavam Lagoa de Baixo, hoje é Sertânia. Iam para aqueles lados... Voltavam quando queria, muitos ficavam por lá. Às vezes ia com a família, às vezes trazia também. Muitos poucos nasceram lá. Quando eles iam assim, deixavam a família, às vezes só iam os mais velhos atrás de trabalho. (Juvêncio Balbino da Silva, Cana Brava)

¹⁰³ Medida agrária, equivalente a 12.100 m².

A falta de chuvas e a fome motivaram “Seu” Floriano a deixar a família na Serra do Ororubá e ir para “o sul”, juntamente com outros índios, trabalhar temporariamente na colheita e moagem da cana:

Eu saí para trabalhar fora, para ganhar dinheiro. No sul, na Usina Pedrosa. Fui trabalhar, sai daqui no tempo ruim, eu deixei a mulher... Eu digo, “eu vou pro sul, se não eu me acabo de fome!” É que fui pra lá. Trabalhei lá uns três meses ou quatro. A depois que voltei melhorou a situação, choveu...Prá gente plantar. Foi muita gente. Daqui foi muita gente. Num comboio eu acho que ia bem uns catorze para lá. Era tempo de seca. Era para moer cana, da moagem de cana. (Floriano Marcolino da Silva, Aldeia Cana Brava)

A viagem de ida era feita a pé, pois não tinham sequer recursos para a passagem de trem, só na volta. Trabalhavam na colheita e na moagem da cana: lá a pé até lá mesmo. Não pegava trem não. Com quê? Passava três dias ou quatro para chegar lá. A volta melhorou uma coisinha, porque a gente ganhou um trocadinho, a gente peguemos, viemos até Caruaru de pé. De lá nos peguemos o trem e chegue-mos até aqui. Uma vida dura. Lá era para plantar cana, para cortar cana, era para moer cana. (Idem)

Como lembrou também “Seu” Gercino sobre a viagem: “De pés prá gente chegar aí no sul, ai em Batateira, Catende, Escada. Por ali era dois dias de viagem, dois dias e pouco. Dormia na estrada, na beira da estrada. Entrava no mato assim um pedaço e dormia”. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra D’Água).

Questionado se tinha registro de um outro entrevistado que foi uma única vez para “o sul”, respondeu “Tinha nada! Tinha não”. Ele lembrou que muitos foram para lá todos os anos. Deixaram de ir após a demarcação das terras reivindicadas pelos Xukuru, “Fui uma vez. Aqui muita gente ia, todo ano ia. Agora não tá tudo rico, graças a Deus! (risos!)”. Ele lembrou ainda que viajavam para o Sertão da Paraíba, onde trabalhavam na colheita do algodão e nos brejos paraibanos, na moagem da cana-de-açúcar: “Tinha gente que ia apanhar algodão no Sertão. Moer cana também no Sertão. Moagem de cana”. (Idem).

Sem terras, “Seu” Malaquias trabalhava para um fazendeiro. Depois foi para o Recife e “o sul” e Alagoas. Aprendeu a trabalhar em outras profissões na Capital pernambucana. Foi cortador de cana para várias usinas que vinham buscar os índios em caminhões, na época de seca na Serra do Ororubá e de moagem da cana no “sul”:

Eu mesmo passei três anos no Recife para Alagoas. Quando eu deixei a fazenda, eu passei mais de três anos pelo mundo trabalhando. No Recife, no sul, Alagoas. Eu tenho uma arte. Eu trabalhava na agricultura aqui. Mas lá eu trabalhava em arte: pintor de azulejo, de armador, de encanador. E no sul era cortando cana e espalhando cana. O caminhão ia e levava cheio! Para Caetés, Cucau, Palmares, Barreiros...Vinha nessa época de setembro, quando começa a seca. Nós ia pra lá. (Malaquias Figueira Ramos, Aldeia Caipe)

Viajavam para “o sul” pela falta de terras para trabalho, pois, mesmo como alugado, eram negadas pelos fazendeiros. A saída era procurar meios de vida em outras cidades e no “sul”: “quando entrou aquele negócio que o fazendeiro perseguia aí... ‘Aqui não trabalha mais ninguém! Ninguém bota roçado!’ Aí a gente que tinha que desenrolar. Ia para o sul, Recife, Vitória de Santo Antão, Canhotinho. O sul”. (Idem)

A colheita insuficiente e a seca foram os motivos de alguns se deslocarem para “o sul”, outros irem trabalhar na lavoura do algodão em várias localidades na Paraíba, onde ficavam por meses, muitos casavam, mas não perdiam as referências da Serra do Ororubá:

Às vezes os anos era meio fraco. Às vezes o cara tinha que procurar refrigério melhor. Uns iam para o Sul. Outros para trabalhar no algodão na Paraíba, Monteiro, Baixa do Siba, Tamanduá, Zabelê, Serrote, Mulungu, Sítio do Meio, Lagoa da Ia, Jatobá, Prata de Boi Veio, Matarina, Catarina, Serra do Gabriel, Bom Jesus. Muitas vezes casavam, muitas vezes voltavam sem nada! (risos). Alguns as vezes passavam tempo. Tempo assim de dois anos, um ano. Quem se deu bem lá, às vezes ficava morando uns tempos, mas não se esquecia da tribo, da Serra não. (José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, Bairro Portal, Pesqueira/PE).

No Sertão da Paraíba trabalhavam na colheita de algodão ou em regime de divisão da produção com os fazendeiros. Para o “sul” iam a pé, por falta de dinheiro para pagar um transporte. O entrevistado não foi, mas um seu irmão trabalhou em usinas e voltou para casa com um pouco de dinheiro:

E lá trabalhava para fazendeiros, plantava algodão, trabalhavam de meia com o patrão. Quando o tempo estava meio ruim pegavam o campo lá para apanhar algodão dos fazendeiros. Tempo de seca, porque às vezes botava roçado e perdia. A seca braba, perdia, ia atrás do algodão na Paraíba, no Sertão. No Sul ia cortar cana. Na Usina Pedrosa, Barreiros... lá a pé. Não tinham dinheiro para pegar um jegue. Saía da Serra, trabalhava lá um mês, dois e quando acabava voltava. Lá a pé até chegar na Usina. Lá no mês de outubro para novembro, de setembro para outubro. Eu não fui, mais um irmão meu ainda foi. Ele foi para a Usina Barreiros, voltou com um troquinho pouco (risos). (Idem)

Viajar a trabalho era um risco. No “sul”, índios foram mortos para serem roubados. No sertão paraibano imperava a rigidez do comportamento. O entrevistado trabalhou na colheita do algodão, preparando a terras para lavoura e em outros serviços, na seca por não ter onde trabalhar na Serra do Ororubá:

Às vezes matavam para roubar. Mataram um índio no sul. Mataram Roberto Rosendo. Mataram Ciço Baixo. Mataram o filho de Genésio. Matavam para roubar. Morreu Osvaldo Preto, tudo índio, no sul. Na Paraíba, ‘escreveu não leu, o pau comeu!’. Eu trabalhei na Paraíba, em Lagoa Grande pegando algodão, tocando palma, serviço pesado! Eu trabalhei em Baixa do Siba, Tamanduá, Zabelê, Lagoa da Lá, Prata de Boi Veio, Matarina...apanhando algodão, limpa de mato. Tudo eu fazia, enfrentava tudo! Quando não tinha trabalho eu me largava no mundo e ia trabalhar. (José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, Bairro Portal, Pesqueira/PE)

Em uma longa entrevista, “Seu” Gercino, o “Bacurau” puxador da dança do Toré Xukuru, detalhou os motivos, as condições e os lugares das

viagens que ele e outros índios fizeram em busca de trabalho temporário. A maior razão das partidas para “o sul” ou para a Paraíba, eram as difíceis condições de vida:

Falta de ganho, porque nós nascemos e se criamos aqui e ninguém nunca passou fome. A falta de coragem de trabalhar, não. Agora, se nós queria ganhar o nosso trocado pra fazer a nossa despesa, não tinha, onde podia ter era no sul, ou na Paraíba. Ai nós ia procurar qual era o mais perto pra nós ir. As vezes nós ia pra Paraíba, as vezes ia pro sul atrás de ganhar pra num ver a família passar privação, né na cidade. Ai nós ia. Trabalhava no sul, sempre nós trabalhava dois mês, três, vinha embora. E aqui na Paraíba, nós trabalhava as vezes três, quatro mês, ai vinha embora. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água).

Ele lembrou que, na falta de recursos financeiros ou para economizar o dinheiro ganho, faziam o percurso caminhando, até boa parte do trajeto:

la pro sul ia muitos a pés, porque não tinha o trocado pra pagar passagem, as vezes nós pegava trem aqui até Caruaru, de Caruaru ia de a pés, porque não tinha trocado, né? Pronto, muitos e muitos, porque muitos que já foram já morreram tudo. Que iam de pés e às vezes voltavam porque não queriam gastar o transporte. (Idem)

“Seu” Gercino” trabalhou no fabrico do açúcar em várias usinas na Zona da Mata Sul de Pernambuco até a fronteira com Alagoas:

Na cana, eu mesmo só trabalhei na Usina. Oito dias, depois de oito dias eu fui trabalhar dentro da usina. Ai aprendi a turbinar açúcar. Ai eu não acostumei, trabalhava nas turbinas. Trabalhei em Ilha Pedrosa. Trabalhei em Caxangá. Trabalhei em Ribeirão e por ali abaixo. Até na porta de Alagoas trabalhei tudo. Trabalhava turbinando. (Idem)

Um pesquisador que esteve na Zona da Mata Sul pernambucana nos primeiros meses de 1972, perplexo, constatava as dificuldades para entrevistar os trabalhadores na época de moagem das usinas, pois a

jornada de trabalho era enorme. A maioria das usinas funcionava 24 horas. O trabalho no fabrico do açúcar era e ainda é mais especializado, todavia, mais cansativo. O pesquisador constatou também que os direitos trabalhistas só eram respeitados para os trabalhadores nas oficinas mecânicas das usinas. Os que exerciam atividades na moagem, nas turbinas, frente ao “vapor do diabo”, como chamavam, além da longa jornada de trabalho em duras condições ambientais e periculosidade, não possuíam carteira de trabalho e ganhavam por diária (LOPES, 1978, p.62-108).

Situação semelhante expressou “Seu” Gercino na continuidade do seu depoimento. Ele falou também que, como ainda acontece contemporaneamente, os trabalhadores envolvidos diretamente no corte da cana-de-açúcar não eram registrados. O ganho semanal na época era o suficiente para a compra de alimentos relativamente mais baratos e fazer economias para trazer para a família, na Serra do Ororubá:

No sul a primeira vez que eu fui, eu trabalhava por semana. Semanal na usina. Era seis mil réis por semana. Tá vendo? Seis mil réis de sábado a sábado. Era seis mil réis, quando eu fui. Depois que eu passei a turbinar, ai subiu. Ai eu ganhava doze mil réis por semana e nunca ficharam carteira. Eu não sei agora, faz tempo que eu fui. Não sei, mas no tempo que eu trabalhei não. Assinava carteira não. Em serviço nenhum. Cortador de cana, cambiteiro, cocheiro, esse povo que lutava com animal, não tinha nada fichado, não. Tudo era avulso. Mas o que a gente ganhava dava. Porque tudo era mais... não era caro. Sempre era mais barato. O charque era mais barato, feijão mais barato, farinha mais barata e pronto. Dava e a gente ainda trazia um trocado pra casa. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água).

O trabalho durava os últimos cinco meses do ano. Era realizado sem os direitos legais:

Era assim, nós começava no mês de agosto. Nesse mês, nós chegava lá as vezes a usina já tava trabalhando e as vezes nós chegava se ela não tivesse trabalhando, ia trabalhar. Só

voltava no mês de dezembro, sempre era o mês de dezembro, nós voltava. No sul não se assinava nada. Só assinava o nome na folha pra receber. (Idem)

Com o dinheiro recebido o trabalhador pagava sua manutenção e comprava o mínimo de alimentação:

Pagava barracão. Pagava às vezes uma lavagemzinha de roupa. Às vezes um kilo de carne que a gente comprava assim no meio da semana e pronto. Alimentação era por conta da gente. A gente é que tinha que comprar, fazer a feirinha da gente, comprar o feijão, a farinha. Nesse tempo, arroz era meio difícil, aí nós comprava feijão, a farinha, uma carnezinha pra almoçar. A carne nossa do sul era charque, carne de charque. Nós fazia aquela feira simples, um trocadinho que sobrava, guardava. (Idem)

O máximo possível do que fora ganho era guardado e trazido para família. O momento do retorno era quando iniciava o armazenamento do açúcar e de preparação da terra para o plantio da cana:

Trazer pra família, guardava não era pra outra coisa. Pra quando dissesse 'vou m'imbora', ter o dele. Pagava um transporte se encontrasse, se não encontrasse era de pé mesmo e vinha. Trazer uma remessa em casa. Ai era tempo que começava o serviço de doca. As vezes de limpa de mato. Ai nós não descia mais. (Idem)

No início da década de 1970, o recrutamento de trabalhadores para os serviços mais especializados no fabrico do açúcar ocorria dentre os chamados “corumbas”, trabalhadores originários, em sua maioria, do Agreste, que sazonalmente se dirigiam para a Zona da Mata Sul de Pernambuco. Na maior parte das usinas esses trabalhadores, a exemplo de “Seu” Gercino, assumiam atividades na moagem, como nas turbinas (LOPES, 1978, p.154).

Durante o período de trabalho as condições de alojamento eram precárias, “os corumbas” ficavam em galpões coletivos:

Morava no barracamento da usina, que a usina tem uns barracamentos pra o operariado todo. Nesse tempo eles não chamava operários, era pião. Tinha pião, que tinha três, quatro numa barraca, cinco, seis noutra, tinha o barracão, a barraca grande, galpão. Era Corumbá. Tinha cinqüenta, sessenta corumba tinha. Se tivesse lugar de amarrar rede. (Idem)

No clássico citado anteriormente, *A terra e o homem no Nordeste*, discutindo o desenvolvimento das usinas e a proletarianização dos trabalhadores rurais, o autor mais uma vez citou os “corumbas”. Os migrantes sazonais vindo do Agreste para a lavoura canavieira, e que retornavam no inverno para as suas regiões de origem: “Como proprietários de pequenos lotes ou como rendeiros, se não possuem terra, cultivam lavouras de subsistência ao caírem as primeiras chuvas” (ANDRADE, 1980, p.111). Mas permaneciam até a colheita das suas lavouras,

Chegado, porém, o estio, nos meses de setembro e outubro, quando as usinas começam a moer e a seca não permite a existência de trabalhos agrícolas no Agreste, eles descem em grupos em direção à área canavieira, as vezes à pé, às vezes em caminhões, e vêm oferecer seus trabalhos nas usinas e engenhos. Aí permanecem até as primeiras chuvas que são no Agreste em março ou abril, quando regressam aos seus lares, a fim de instalar novos roçados. (ANDRADE, 1980, p.111).

O autor enfatizou a importância fundamental da mão-de-obra desses trabalhadores para a produção do açúcar, informando ainda da necessidade deles para algumas usinas, em virtude de suas localizações geográficas:

As usinas mais distantes do litoral, como Roçadinho, Pedrosa, Catende, Serra Grande, etc., por se localizarem próximas ao Agreste, recebem os corumbas mais facilmente em maior número. Aquelas localizadas distantes necessitam, às vezes, enviar caminhões às cidades agrestinas em dias de feira para agenciar trabalhadores. (ANDRADE, 1980, p.112).

Uma outra pesquisa também realizada no início da década de 1970, na cidade de Ribeirão, Zona da Mata Sul pernambucana, constatou que um expressivo percentual dos trabalhadores, “chefes de famílias”, na lavoura canavieira eram originalmente agricultores de subsistência no Agreste, de onde vieram. A migração era motivada pela capacidade do processo produtivo do açúcar de absorver anualmente grandes contingentes de mão-de-obra, aliada à insuficiência de terras pelas pequenas dimensões das propriedades ou ainda pela sua baixa produtividade para manutenção das famílias em seus lugares de origem. (SUAREZ, 1977, p.85; 93-94).

No caso da Serra do Ororubá, além da falta de terras para os índios trabalharem, somava-se também as secas sazonais, que coincidiam com a época da moagem das usinas de açúcar. As viagens de “Seu” Gercino e demais companheiros para “o sul” ocorreram porque “Não tinha serviço” na Ororubá:

Eu fui umas vezes. Pro sul eu fui umas duas vezes ou três vezes. Uma vez eu fui com um tio meu, Tio Antonio Brabinha, depois no outro ano ele não quis ir, eu fui sozinho. Não sobrava não. Quando eu sai daqui que eu fui só se daqui pra sair a Pedrosa. Fui a pé intê. Fui a pé de São José das Lajes pra Pedrosa. Três léguas de pé. E daqui pra São José das Lajes eu fui de caminhão nesse tempo. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água).

No depoimento, “Seu” Gercino afirmou a existência de uma rede de pessoas amigas, uma delas um Xukuru ocupante de um posto na usina, que garantia trabalho para os migrantes, quando não havia condições de trabalhar no Ororubá:

Trabalhei lá em Pedrosa. Não tinha serviço. O gerente de lá era conhecido da gente daqui. Era um caboclo. Era Raimundo. Raimundo, irmão de Sebastião que mora aí, que é irmão de Miguel. Ele era gerente lá, a gente descia daqui, chegasse lá, só não trabalhava se não tivesse jeito mesmo. Mas ele fazia tudo e botava nós pra trabalhar, que ele era caboclo também. Gostava da gente, nós nunca sobremos.

Mas, quando as relações de amizade não foram suficientes para a garantia de uma ocupação na lavoura, “Seu” Gercino continuou a procura para arranjar trabalho em outras localidades de Alagoas, com condições mais favoráveis:

Mas no ano que eu fui sozinho, eu sobrei, porque eu cheguei lá não tinha casa, já tinha virado. Já tava completo. Ai Raimundo disse “- tu quer esse? Se tu esperar oito dias tu espera. Se você não puder esperar, você procura outra usina”. “Tá certo!” Ai eu desci fui pra Caxangá. Caxangá trabalhei uma semana, turbinando, mas não me agradei, porque eles roubavam muito as horas da gente. Ai desci fui pra Ribeirão, trabalhei oito dias também, não deu. Ai eu digo: “- Agora, eu já sei”. Solteiro, não tinha em quem pensar. Peguei o saquinho nas costas e fui ficar em Serro Azul, Alagoas, no centro mesmo. Daqui agora ou língua ou beijo, daqui eu volto pra casa ou fico aqui mesmo. Mas ganhei a linha de Alagoas, subindo, subindo, subindo, fui parar quase no fim do Sul de Alagoas. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D’Água)

Foi a proximidade da época e o compromisso em participar nas festas na Vila de Cimbres que motivou o retorno de “Seu” Gercino, depois de vários meses longe, sem dar notícias mesmo à família,

Trabalhei dez meses. Sem dar notícia a minha família, a ninguém, porque era difícil. Não aparecia conhecido e eu não tinha por quem mandar, trabalhei dez meses. Foi no tempo, chegou o tempo deu ir pra Vila. Eu digo, “eu vou me bora”. A usina fechou que foi no mês de maio. Ai eu digo, “agora eu vou”. Ai eu vim me bora. (Idem)

“Seu” Gercino lembrou ainda das condições pessoais para a viagem ao “sul”. Questionado sobre os pertences levados, ele falou que alguns transportavam roupas, rede, muitos iam descalços e assim trabalhavam,

Uma rede, um lençol, uma roupinha. Às vezes tinha um parzinho de alpercatas e quem não tinha ia de pé descalço, era. Passei isso muito. Eu nunca fui descalço não, porque toda

vida fui prevenido, gosto de possuir um parzinho de calçado, de alpercata de eu viajar. Mas muitos que não ligava pra isso. De certos tempos pra cá é que muitas gente não anda de pé descalço, mas do meu entendimento de trabalho pra trás tinha muitos que não usava calçado não. Brocava, limpava mato, fazia tudo, mas com os pés descalços, calçava não. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água)

A partir dos relatos dos xukurus, a exemplo de “Seu” Gercino, sobre as viagens e a presença de indígenas no “sul”, onde iam trabalhar na lavoura canavieira, é possível então pensar a fonte de inspiração para Ascenso Ferreira escrever o poema “Toré”.

Muitos Xukuru também migraram para o Sertão da Paraíba, onde foram trabalhar nas lavouras de algodão. A Serra do Ororubá está situada na fronteira pernambucana com o Sertão paraibano. “Seu” Gercino também colheu algodão em várias localidades paraibanas. O trabalho era em condições diferenciadas do “sul”. Recebiam alimentação e estadia:

Eu ia na época da safra de algodão, de agosto pra setembro, as vezes chegava lá em setembro. Perto de Monteiro. Paraguai, Contrapina. Era tudo perto de Monteiro, a gente ia. Lá os patrão dava bóia: o almoço, a janta, a dormida, que a gente ganhasse era livre. Não tinha história de fazer feira não. O pouco que a gente ganhasse era livre. Só pra quem fumava, ai comprava fumo pra fazer os cigarro, essas coisas, mas eu não fumava.(Idem)

Apesar das condições diferenciadas, em caso de acidentes de trabalho as condições para um socorro eram precárias em razão das distâncias. Em comparação com a lavoura canavieira, colher algodão era uma atividade mais leve:

Davam tudo. Davam dormida, dava comida, dava tudo. Ia daqui trabalhar, quando trabalhava que vencia o tempo vinha embora. Aleijado, ou manquejando, ou marcando, tinha que se cuidar. Se fosse um negócio prá medico, era longe três léguas pro cabra ir. Como é que o cabra ia de pé?

Não tinha transporte. Existia mas era carro de boi, pronto e outra coisa, nada. Porque o trabalho da gente lá era, num era complicado, era de algodão. As vezes fazia uma cerca, era o mais complicado, mas não. Era somente catar algodão. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água)

Na falta de recursos financeiros, se deslocavam também a pé para as lavouras do algodão, na Paraíba, “Daqui nós ia de a pés prá Paraíba. Ia daqui de Cana Braba mesmo, os conhecidos dali de Cana Braba”. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água)

Capítulo V

QUEM SÃO ESSES ÍNDIOS? O PERÍODO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

Entre o selvagem, o pitoresco, o moderno e o oficial

*“Quem são esses xucurus?
São índios mesmo? Como vivem?
Essas e outras perguntas poderiam ser feitas.
E quem as poderia responder com precisão?”*

Augusto Duque¹⁰⁴

Essas indagações de um cronista de Pesqueira estão no artigo “Festa dos xucurus” publicado em 1949 num jornal do Recife, no qual o autor discorreu sobre uma apresentação dos Xukuru, dançando o Toré, em frente à Catedral de Pesqueira, na recepção ao novo Bispo nomeado para aquela Diocese. O conhecido cronista demonstrava perplexidade com o “espetáculo”, incomum para uma cidade tão industrializada, onde “mais de três centenas de remanescentes indígenas - xucurus - dançaram o tradicional ‘toré’, defronte da Catedral”.

O evento ocorrera na recepção de Dom Adelmo Machado, aclamado festivamente o novo bispo da Diocese de Pesqueira. Escreveu Augusto Duque que “os nossos parentes xucurus” naquele dia trocaram o seu “terreiro tradicional” pelo espaço civilizado da praça em Pesqueira, trazendo uma “telúrica e selvagem mensagem” na recepção ao prelado. Condecorados com medalhas e finda a apresentação, os índios retornaram a Cimbres. Na visão do cronista, que opunha à civilização da cidade a barbárie indígena, era estranha a disparidade cultural naquela região do Agreste. Daí as suas indagações.

¹⁰⁴ “Festa dos xucurus”. **Folha da Manhã**, Recife, 24/01/1949, p.4.

No decorrer do artigo Duque expressava sua visão sobre os índios moradores na Serra do Ororubá, ao escrever que os “xucurus”, embora não mais vivendo com tangas e em malocas, como os “nossos antepassados”, e, sim, em seus “roçados e taperas”, eram belicosos, pois possuíam o “sangue quente” e se envolviam em “brigas terríveis”. E, além disso, viviam no ócio e em bebedeiras. Para o cronista, o “verdadeiro aldeamento”, com um reconhecido “Mayoral”, existira até o século XIX, como informava a documentação da Diretoria de Índios em Pernambuco. Em nenhum momento Duque se referiu às razões dos conflitos, às invasões das terras do antigo aldeamento e às perseguições recentes aos índios na Serra do Ororubá.

Após citar informações sobre o número de famílias e a situação das terras “xucurus”, produzidas pela Diretoria de Índios e contidas em um relatório de 1861, publicado por uma revista em 1946, o cronista escreveu: “Hoje os índios são arrazados e pobres. Vestem roupas, casam, tocam zabumbas e pífanos e morrem como o comum matuto de Pesqueira”. Para Augusto Duque, os “xucurus”, em suas mínimas expressões cotidianas, assimilaram hábitos alienígenas e estavam perdendo sua identidade indígena própria e se assemelhando a qualquer habitante regional. Uma perspectiva que, além de pensar a cultura de forma estática, a existência de uma suposta pureza cultural, estabelecia uma hierarquia evolucionista em relação aos moradores urbanos em Pesqueira, e degradante, quando comparada com os habitantes na área rural do município.

Embora a situação dos índios apresentasse um quadro desolador, segundo o cronista algumas características conferiam aos “remanescentes xucurus um certo sentimento grupal”, “a persistência de certo caráter tribal”, a exemplo de alguns “hábitos e tradições”, como a devoção a N.Sra. das Montanhas, em Cimbres, uma tradição oral que remetia á pretérita catequese missionária; o “toré”, descrito por Duque como uma dança realizada em conjunto e com “trajes típicos”, nas festas devocionais citada; e “a guarda de troféus que dizem ter sido da Guerra do Paraguai”, conflito em que para o cronista, existiam dúvidas se os índios tinham ido de forma voluntária ou compulsoriamente.

O cronista prometia, em um próximo artigo, discutir mais as características dos “xucurus”, a partir dos estudos sobre os tapuias do

Nordeste. Mas, naquele momento, “por enquanto”, para Duque cabia registrar “a pitoresca e rara festa de Pesqueira”. Uma festa que expressara situações díspares: em um espaço moderno, representado pela grandiosidade das fábricas, da urbanização, um “Príncipe” da Igreja fora recepcionado por “remanescentes” indígenas dançando o Toré “ritmado e quente, como um grito telúrico de nossa esdrúxula e inimitável civilização”. Para o autor, um considerável acontecimento “sociológico” no Agreste, uma região de fronteiras.

A visão das expressões culturais indígenas como exóticas e pitorescas aparece em um outro artigo publicado em 1953. Informava o cronista semanal José de Almeida Maciel, considerado também o historiador de Pesqueira, que “22 caboclos” da Serra do Ororubá tinham se apresentado em um palanque na Praça da Independência, no centro do Recife. Durante os três dias do Carnaval, eles “exibiram a dança do ‘toré’, de movimentos coreográficos não fácil execução”. Segundo o cronista, os índios se apresentaram com a “indumentária apropriada”, para uma platéia repleta, que apreciava “pela 1ª vez, a diversão selvagem dos aborígenes, primitivos habitantes do nosso país”. Na viagem ao Recife os “descendentes dos antigos Xucurus” foram liderados por Antonio Nascimento e a ida à Capital tinha sido patrocinada pelo SPI.¹⁰⁵ Tanto o que publicou Augusto Duque, como o escrito por Almeida Maciel sobre os “xucurus” expressavam uma visão situada entre o exótico e o pitoresco, entre o primitivo selvagem e o civilizado, o moderno e o decadente e ultrapassado, revelando o que era pensado por uma parcela dos formadores de opinião, intelectuais e a elite em Pesqueira, a respeito dos índios moradores na Serra do Ororubá.

Mas, por outro lado, essas apresentações, vistas de forma pejorativa ou não, significavam, além da afirmação da existência Xukuru, uma visibilidade buscada pelos índios em um momento tido por eles como muito importante: a instalação de um Posto do SPI na Serra do Ororubá, e com isso a conquista do reconhecimento e o direito à

¹⁰⁵ “Caboclos da Ororubá dansaram na capital do Estado”. *A voz de Pesqueira*, Pesqueira, 29/3/1953, p.1.

assistência oficial. O que poderia lhes garantir o fim ou a atenuação das perseguições dos fazendeiros invasores nas terras do antigo aldeamento.

Em uma reunião do CNPI, em fins de 1944, José Maria de Paula relatava que, em companhia do chefe da Inspetoria Regional do SPI, sediada no Recife, percorrera a Serra do Ororubá e constatara as invasões das terras dos “descendentes” dos índios “Urubu”. Desconsiderando o processo, como registram documentos e as memórias orais indígenas, em que ocorreram os esbulhos das terras do antigo aldeamento de Cimbres, o funcionário da agência indigenista oficial afirmava que ao longo dos anos, as terras tinham sido parceladas, vendidas ou transferidas para terceiros pelos próprios índios¹⁰⁶. Como foi visto, as terras indígenas foram tomadas, diante das pressões dos fazendeiros, em muitas situações de perseguições restava às famílias indígenas vendê-las, aceitando o baixo preço oferecido pelo invasor.

As relações dos Xukuru com o SPI, como já foi visto (Capítulo I) remontam a esse período, quando o sertanista Cícero Cavalcanti esteve na Serra do Ororubá. O funcionário do SPI elaborou um relatório que traz significativas informações sobre os Xukuru, pois, mesmo tratando os índios como caboclos, além de listar as localidades com moradias indígenas, descreveu brevemente os rituais e algumas expressões culturais indígenas, como o Toré, dançado na festa anual em Cimbres:

O Toré é dançado quando fazem festa de Nossa Senhora da Montanha. Eles reúnem-se e apresentam-se com uns anéis de palha de milho amarrados aos outros, cintura, braços e joelhos e canelas. Na cabeça usam o ‘kréagugo’ (canitara) feito de palha de coqueiro, que rodeiam com flores. No toré, um caboclo fica de parte tocando gaita, enquanto os outros dançam dois a dois, cada um com um ‘ximbó’ (cacete) na mão a bater no chão acompanhado com o sapateado que fazem. Às vezes cantam e de vez em quando dão um assobio bastante forte, em sinal de alerta (ANTUNES, 1973, p.41).

¹⁰⁶ Relatório Anual do CNPI, 1944. Ata da 14ª Sessão, p.1, em 16/11/1944. Museu do Índio/Sedoc, documentos impressos.

O sertanista se referiu também à tradicional “busca da lenha” que os Xukuru realizam anualmente, na tarde do dia dos festejos dedicados a N. Sra. das Montanhas.

Na festa de Nossa Senhora da Montanha, cada um tem por obrigação trazer uma acha, que depois vão amontoando para fazer a fogueira em frente da igreja. Para no momento em que estiverem dançando o toré passarem um por um de pés nus em cima das brasas. (ANTUNES, 1973, p.41).

Em outro trecho do seu relatório, perguntava sertanista: “E por qual razão se diz que na Serra do Urubá não existem índios?”. Afirmava Cavalcanti que as terras habitadas pelos Xukuru eram mais férteis do que a do vizinho aldeamento em Águas Belas, onde estavam os Fulni-ô, e ainda Tacaratu, onde habitavam os Pankararu. Segundo ainda o sertanista, os “xucurús” mais velhos não falavam mais “seu dialeto”, apenas alguns vocábulos e frases, recorrendo também ao auxílio do português.

Uma outra informação importante relatada por Cavalcanti foi sobre a situação e uso das terras. Como já foi visto e discutido, para Cícero Cavalcanti a população na Serra do Ororubá era formada por índios e mamelucos que plantavam, em “terras arrendadas”, o milho e o feijão. O cultivo da mandioca não era permitido pelos invasores das terras do antigo aldeamento. Pelas afirmações do sertanista e diante da situação de acesso às terras, podemos concluir que o cultivo da lavoura da mandioca não interessava aos fazendeiros, que arrendavam as terras por eles invadidas em troca do plantio do capim ou do restolho da colheita da roça para o gado. Muitas vezes os animais eram colocados dentro da área plantada ainda sendo colhida pelos índios.

Lembrava o sertanista o recrutamento Xukuru para a Guerra do Paraguai e do retorno de ex-combatentes com títulos e honrarias militares, a exemplo do “bravo Manoel Felis”, que vendo as terras invadidas, tinha solicitado providências às autoridades, mas não fora atendido. Afirmava Cícero Cavalcanti que “os brancos” roubaram à carta patente de alferes de Manoel que, “desgostoso”, foi embora para o Ceará, onde falecera. Antes da partida, Manoel deixara seu fardamento com “o índio Romão da Hora Tataramé” que, mesmo guardando-a cuidadosamente, a roupa não

resistiu à ação do tempo, restando somente “partes da indumentária”.

Citou o sertanista “uma espada com bainha metálica, um quepe, uma banda de duas dragonas”, que ele teria pedido para enviar à Diretoria do SPI no Rio de Janeiro, destinado a um Museu. Segundo Cavalcanti, “Romão não fez questão e cedeu de bom gosto”, apesar dele já ter encontrado um bom preço pelos objetos e ter se recusado a vendê-los. Como será visto a seguir, os Xukuru têm uma versão divergente para esse episódio, que norteou o significado da presença de Cícero Cavalcanti na Serra do Ororubá. Mesmo lida posteriormente como negativa, pelos índios, a estada de Cícero Cavalcanti possivelmente favoreceu os contatos dos moradores na Serra do Ororubá com a agência indigenista estatal.

A visita do sertanista Cícero Cavalcanti: memórias e leituras indígenas

Em suas memórias, os Xukuru detalham e fazem outras leituras da estada do sertanista Cícero Cavalcanti. Diversos depoimentos citaram que o sertanista se hospedou na casa de “Mané Bilinga”, na atual Aldeia Gitó. A exemplo de “Seu” Ciço Pereira, ao recordar que muitos índios vindos de vários lugares na Serra do Ororubá, inclusive ele próprio, se dirigiram até onde o sertanista se encontrava:

Minha lembrança, meu alcance, parece que 1944 prá 1945. Apareceu aqui aquele Dr. Cícero Cavalcanti, no território... Nesse tempo não se conhecia por aldeia, não sabe? Se conhecia por sítio, viu? No sítio Gitó. E esse homem chamou muita gente atenção em Cana Brava, em Pé de Serra, de Cana Brava de Dentro, de todo canto que existia. Ele dizendo que vinha entregar as terras dos índios; Cícero Cavalcanti. Olha?! E aí, todo dia era gente diariamente em Gitó, era uma festa para o povo, naquela época. E eu, naquela época, tinha um roçado em cima de uma serra, eu trabalhava de bem cedo até onze horas, onze horas eu vinha e almoçava, trocava de roupa e passava, ia pro Gitó, pra essa reunião que tinha lá desse... (Cícero Pereira, Bairro Xucurus, Pesqueira)

Existia uma promessa de devolução das terras aos Xukuru. O que mobilizou muita gente que se dirigiu por vários dias ao encontro de Cavalcanti, na casa de “Mané Bilinga”:

Ai foi correndo notícia prá todo canto, prá todo canto na casa de Mané Bilinga, o pai de Milton. Ai o povo começaram a andar prá lá. Começaram a entrar gente de todo mundo, de todo canto. É de Pê-de-Serra, de Cana Brava, Cana Brava de Dentro, é de Afetos. Era da região de Pão de Açúcar, o movimento dessa beira todinha. Pertencia onde era da área indígena todo mundo ia. E o povo foi aos trabalhos. Aparecendo assim essas novidades e os índios sem saber de nada, né? Aí chegou a se saber. Aí foram caminhando, né. Uns avisando uns aos outros, convidando, espalhando a notícia. Esse homem que se chamava-se Cícero Cavalcanti, ele era da Funai, de Recife. (Cícero Pereira, Bairro Xucurus, Pesqueira)

A notícia da devolução das terras era festejada ao som de zabumbas:

Prá essa reunião desse homem que tava fazendo essa pesquisa ou é de retomada. Não! É entrega que ia fazer. Pegar as terras dos índios e entregar. Agora, era gente de todo canto que vinha. O povo que vinha, passava em Cana Brava prá Gitó. Se ajuntava tudo na casa do finado Antônio Maria, que era meu sogro e quando saía, saía aquele pessoal com mais de duzentas pessoas, cada um com uma cana nas costas, dois terno de zabumba tocando, era uma festa animada. Quando chegava lá no Gitó, chegava logo aquele povo e iam tudo dá entrevista com o Cícero Cavalcanti, né? Ele dizendo que ia entregar as terras dos índios. E aí então continuou nessa vida, parece que um bocado de dias, né? (Idem).

No local onde estava o sertanista o ambiente era também de festa, com comidas, vendas de bebidas e danças. As pessoas que chegavam se acomodavam para serem atendidos pelo sertanista, que perguntava e fazia anotações:

E o povo chegava lá era um festão na casa de “Seu” Mané Bilinga. Era tocador de pífano, era de zabumba, que eu digo.

Era de matar porco, matava porco, só sei que era um festão medonho. Butiquin, tinha de tudo, lá tinha até boate, que o povo... Era um encontro muito grande. O povo se, como é que diz meu Deus? Se hospedando, né? Se hospedando. E então lá dentro da casa de Mané Bilinga tinha duas mesas. Três mesas grandes com aquele povo tomando nota e chegando e ele fazendo, e ele falando com o povo, né, o que ia fazer na aldeia. Aí tomando nota do povo. Pegando nome do povo, aquele antigo e fazendo as perguntas. (Cícero Pereira, Bairro Xucurus, Pesqueira)



Casa de Milton, filho de “Mané Bilinga”, na Aldeia Gitó, onde se hospedou Cícero Cavalcanti.

Foto: Kelly Oliveira, 2005.

Ao tomar conhecimento da mobilização, o Juiz de Pesqueira enviou policiais para prender o sertanista, que, alegando a condição de agente a serviço do Ministério da Agricultura, afirmou que compareceria posteriormente à presença do reclamante. Cavalcanti foi à presença do juiz, acompanhado de um grande contingente, todavia não retornou à Serra:

Aí chegou ao conhecimento do juiz da Cidade de Pesqueira, mandou prendê-lo, né? Mandou uma intimação prá ele, a polícia foi buscar ele. Aí a polícia foi buscar ele. Chegou lá ele disse: “Não, vocês vão embora, que eu vou atrás. Que depois eu compareço lá. Que eu só me entrego ao Ministério da Agricultura, vão lá que eu vou falar com o juiz lá”. E, nesse dia, ele desceu com mais de quase umas oitocentas pessoas, por aí assim, mais ou menos, sabe? Com ele. Quando chegou cá, ele... Eu não sei o que houve com ele, eu sei que esse homem não voltou mais dessa vez. (Cícero Pereira, Bairro Xucurus, Pesqueira)

O sertanista recebera dinheiro dos fazendeiros, “uma maleta de dinheiro”, para ir embora: “Os homens, primeiramente, fizeram uma... uma comissão. Não. Como é que diz meu Deus? Prá tirar dinheiro pra ele, né? E os fazendeiros, ali cada um dava muito dinheiro a ele. Que ele tinha uma maleta de dinheiro. Cheinha. E dessa vez ele foi embora, não pisou mais cá, até hoje”. (Idem).

O Pajé Xukuru, “Seu” Zequinha, também falou da presença do sertanista Cícero Cavalcanti na Serra do Ororubá. Ele lembrou do encontro festivo em Gitó, para onde foram muitos índios por conta da notícia da “desapropriação” dos fazendeiros:

Foi na época de Cícero Cavalcanti quando foi sertanista. Era sertanista e aí veio para aldeia, para reunir todos os índios aqui. Que ele disse que era uma potência. Ele era mandando pela Funai na época, para já desapropriar os fazendeiros daqui da região. Aí em Gitó, foi convidado todo mundo para ir para Gitó. E em Gitó chegou muito índio. Ia índio, era que nem uma procissão. Que nem uma festa Era pife, banda de pife, zabumba e tarol. Era uma grande festa lá! (Pedro Rodrigues Bispo, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE).

Sabedores da mobilização motivada pela presença do sertanista, os fazendeiros se reuniram e juntaram dinheiro para dar a Cícero Cavalcanti. Diferentemente do entrevistado anterior, “Seu” Zequinha afirmou que o sertanista veio sozinho à cidade, atender a um chamado do Delegado de Polícia. Na Delegacia, Cícero Cavalcanti fez um acordo com os fazendeiros, recebendo muito dinheiro deles:

Aí teve uns fazendeiros, ele teve aí pouco que eu não sei o quanto ele demorou. Aí os fazendeiros reuniram-se souberam que ele tava aí. Se reuniram muitos fazendeiros naquela época e foram fazer uma “vaquinha”. Fizeram uma “vaquinha” e foram a ele, o Cavalcanti. Cícero Cavalcanti. Inclusive que ficou muita gente lá em Gitó e chegou um chamado lá da Delegacia para ele. Para ele comparecer lá na Delegacia. Aí ele veio. Deixou o pessoal lá, lá em Gitó, dizendo ele “Eu venho logo”. Aí ele veio para a Delegacia. Quando chegou aí na Delegacia ninguém sabia. Mas depois nos sabemos, que

foi para fazerem um acordo com ele, com os fazendeiros que estavam na Delegacia esperando ele, com muito dinheiro. (Idem)

Os índios ficaram sabendo posteriormente que o sertanista recebera o dinheiro dos fazendeiros, tendo sido essa a razão do seu desaparecimento. Reencontrado anos depois pelos Xukuru, na sede da Funai, no Recife, Cícero Cavalcanti foi pressionado e ficou amedrontado. Depois disso, ele desapareceu, sem mais deixar notícias:

A gente soubemos depois. E daqui mesmo ele sumiu-se, sumiu-se até hoje! O Cavalcanti sumiu-se e cabou-se. Cavalcanti. Cabou-se Cícero Cavalcanti. Eu sei que ao passar de muitos tempos, muitos tempos, no tempo de Gilvan que já tava no Posto, foi que foram encontrar com ele no Recife, os meninos, né? Aí foram um bocado de índios para lá e encontraram com ele em Recife. Aí foram conversar com ele. Deram uma prensa nele e o homem quase chora. Ficou com muito medo. E desde desse tempo para cá foi que ninguém soube mais. (Pedro Rodrigues Bispo, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE)

“Seu” Zequinha falou ainda que Cícero Cavalcanti levou objetos índios, que eles haviam recebido pela participação na Guerra do Paraguai. O sertanista levou também documentos recebidos da Princesa Isabel, como recompensa pela participação indígena na Guerra:

Dos índios ele levou uma espada, uma túnica, um quepe que foram dos índios que foram para a Guerra do Paraguai, na época, aí a Princesa deu. E eu acho que dentre desse meio, não só a túnica, mas eu acho que aqueles atestados que a Princesa Isabel deu, eu acho que ele ficou com um bocado, eu acho que ele levou, eu penso que ele levou! De Romão da Hora, que Romão da Hora tinha um documento por letra de bronze, escrito por letra de bronze. E eu acho que ele levou esse documento. Eu não tenho bem certeza não, desses documentos. Mas, a túnica, o quepe e a espada, ele levou. (Pedro Rodrigues Bispo, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE)

Possivelmente o citado documento com “letras de bronze”, estava escrito com letras douradas que, envelhecidas com o passar dos anos, adquiriram uma coloração semelhante ao bronze.

Ao ser perguntado sobre o sertanista, um outro entrevistado afirmou que esteve em Gitó. Ele foi convidado para ir ao local e lembrou da presença de muitas pessoas, inclusive vizinhas, e da animação com zabumbas e a dança do Toré:

Eu tive com ele em Gitó, que ele foi fazer uma festa lá, o senhor Cícero Cavalcanti; pronto! De lá pra cá nós fiquemos dançando o toré. Que eu estava em casa, né? Ai mandaram me chamar pra eu ir lá. Eu disse: Eu vou. Cada um com zabumba, né? Muito índios presentes, tava tudo lá; e continuou a festa o dia todinho. E à tardezinha ele foi se embora e nós paremos, cada um pra suas casas. Tinha muita gente, era muita gente mesmo! Era daqui mesmo, de Cana Brava, tava tudo lá. (Antônio Feliciano, “Seu” Brainha, Bairro São Jerônimo, Pesqueira).

O entrevistado lembrou ainda que Cícero Cavalcanti prometeu as terras de volta aos índios. Mas que a situação continuou como antes, após a partida do sertanista:

Ele falou conversa bonita, viu? Ele disse: “Vocês podem dançar toré aqui, que esse terreno vai ficar pra vocês aqui, e é de vocês aqui”. A conversa do homem pra gente; nós: “Tá vendo fulano?! Tá vendo fulano?! O que ele tá dizendo?” Ficou nada! Ficou cada qual nas suas coisinhas, né? Até hoje, né? O homem foi se embora, foi se embora. (Antônio Feliciano, “Seu” Brainha, Bairro São Jerônimo, Pesqueira)

Questionado se conheceu o sertanista, um dos entrevistados mais velhos, “Seu” Gercino, falou do encontro com Cícero Cavalcanti, que reuniu, por vários dias índios na casa de “Mané Bilinga”, em Gitó. Eram momentos animados pela dança do Toré. Os índios vinham em casa e depois retornavam a Gitó:

Conheci. Eu lembro dele, quando ele entrou aqui dentro, ele era de Recife, né? Ele quando entrou aqui dentro, inventou esse, um toré lá no Gitó, na casa do finado Mané Bilinga. É o pai de Milton. Bem, nós acompanhava. Dissesse é do índio, acompanhava, podia ser quem fosse. Ele vinha e passava semanas e semanas, lá. Era todo dia. Todo dia, todo dia, não

tinha essa história de dizer dia sim, dia não. Era todo dia. Nós ia e brincava o Toré lá. Quando tava com fome vinha s'imbora passar prá casa. Dormia, comia, no outro dia ia pra lá. E assim aturou um bocado de dias. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d'Água)

“Seu” Gercino lembrou que o sertanista prometia o apoio oficial aos índios, o que era ouvido com entusiasmo pelos presentes. O encontro foi interrompido com a chegada da polícia, que levou Cavalcanti preso para a cidade de Pesqueira:

Ele falava, ele só prometia que ia tomar conta da Funal. E os índios iam tomar conta do que era deles. Que prá isso ele tinha força, e tinha conhecimento. E só prometia coisa boa, né? E os índio é bicho besta, ficava tudo espiando. Eita! Batia palma. Aplaudia e era aquela festa com ele. Lá vai, lá vai, lá vai, quando foi um dia nós tava num Toré lá, era gente como o diabo, tudo satisfeito, tudo alegre, quando deu fé a policia bateu. Chegou é... “Quem é Cavalcante aqui?” Coisa e tal, no meio de muitos né? Ai, um cabra disse: “É esse ali!” “Nós vamos prá Pesqueira. Você vai prá Pesqueira. Vai ajeitar lá suas coisas prá poder voltar”. Cara besta, com a cabeça... Ai desceram... Foi, foi com ele. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d'Água).

Diante da situação, os índios ficaram abatidos. Aguardaram três dias para o retorno do sertanista, que não mais voltou: “O povo ficou tudo desgostoso, sem culpa, tudo idiota. Ai ele desceu, foi pra lá, prá vir no outro dia. No mais era com três dias, até que ele resolvesse os problemas dele. Um dia, resolveu por lá mesmo, abocou... Oxe, nunca mais veio cá! Ninguém nunca mais viu ele!” (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d'Água).

Ao ser perguntado sobre o motivo da prisão do sertanista, o entrevistado se referiu à questão da disputa das terras com os fazendeiros. O entrevistado falou ter visto Cavalcanti preso. Mas a prisão foi um faz de conta. Uma vez solto, o sertanista não retornou à Serra do Ororubá:

Foi pro mode de ele ter uns terreno. Os fazendeiro não gostavam, né? De jeito nenhum! Inté que levaram ele. A leis e mandaram vê ele preso. Era preso. Porque eles não queria dizer, ai levaram, penso que eu... Eu mermo passava na frente do quartel, que era naquele quartel velho, passava e via ele na grade. Lá. Ficou, mas ficou só pra embromar. Era embromação. Passou parece que foi dois dia ou foi três. Foi solto, nem cá não veio. (Idem)

O sertanista levou objetos que estava procurando. Objetos que comprovavam a participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai e estavam com uma liderança indígena: “Oxe, ele fez foi levar o que ele andava atrás. Era a bandeira dali de cima da Pedra dos Reis, a bandeira aqui na... Pegou a espada, a coroa, a farda do finado Romão. Que era o finado Romão era chefe dos índios aqui em cima. A farda, a espada, a coroa, e a bandeira”. (Idem).

Um outro entrevistado recordou que, quando criança seu pai o levou para o encontro com Cícero Cavalcanti, na casa de “Mané Bilinga”. O entrevistado falou que testemunhou o momento, “bem cedinho”, quando chegaram os policiais para prender o sertanista que ainda estava deitado. Àquela hora da manhã já era grande o número de índios presentes e muitos dançavam o Toré:

Eu era menino, faz uns 50 anos e pouco anos quando Cavalcanti veio e meu pai me levou para Gitó, que ele parou lá. Em uma casa de Mané Bilinga. Me lembro que um dia que eu fui lá um delegado chegou lá, com seis homens, seis soldados, bem cedinho. Ao amanhecer do dia chegou. O homem ainda estava deitado mais o povão estava no terreiro dançando o Toré, tomando café. O fogo aceso, um para aqui, outro para acolá. Era gente! Muita gente! (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava)

Diante da tão grande concentração dos índios, o entrevistado comparou a mobilização provocada pelo sertanista como superior à articulação realizada pelo Cacique “Xicão”. O sertanista entusiasmava pelo seu discurso em apoio ao direito dos índios às terras. Na versão do

mesmo entrevistado, a polícia veio procurar Cícero Cavalcanti e depois que ele foi embora, os índios continuaram a festança:

O trabalho dele foi mais forte do que o de Xicão! Ele indicava como era, que a terra era da gente mesmo, era dos índios mesmo. O trabalho muito bonito, mais de uma hora para outra... ainda passou uns seis meses ou mais, depois... Chegou o Delegado lá e disse que queria falar com ele. Ele estava lá dentro. Foram dá o recado a ele, "Diga a ele que entre só. Não entre com a polícia". Ele entrou só. Entrou lá para dentro foi conversar mais ele, não sei o quê porque ninguém ia. Ligeiro o Delegado saiu foi s'imbora com a tropa e a gente fiquemos na farra, lá na brincadeira. (Idem)

Nas memórias da infância, "Seu" Cassiano lembrou dos objetos entregues a Cícero Cavalcanti, que exigiu também "documentos da terra". Depois da partida do sertanista, os índios, temerosos das perseguições dos fazendeiros se desmobilizaram. A organização só foi retomada anos mais tarde, com a liderança do Cacique Xicão:

Eu era pequeno, um menino. Me lembro de tudo! Eu ainda vi a espada, vi farda, vi o quêpe... Nesse tempo não era mais Romão da Hora, já era Luis Romão o filho que estava com ele. E ele entregou tudo a Cavalcanti que lhe exigiu. Ele exigiu os documentos da terra. Todos, ele levou! Tudo não ficou nada! Quando foi s'imbora parou de vez. Os cabôcos gelaram tudo, quem era doido falar, para entrar no couro?! Se falasse era perseguido. Os cabôcos ficaram quietos... Depois que o homem foi s'imbora o povo daqui gelaram. Não ia mais. Ver o quê lá? Se fosse era perseguido mesmo. Ficou todo mundo quieto. Agora depois de Xicão foi que o povo se animaram mais. Porque Xicão saiu domesticando, ajeitando e o povo acompanhava bem. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava)

Ao ser indagado sobre a estada de Cícero Cavalcanti na Serra do Ororubá, outro entrevistado relacionou o sertanista diretamente ao cargo de Chefe de Posto do SPI. "Seu" Zé Cioba era uma criança, na época, mas lembrou que Cavalcanti fugiu após reunir "os cabôcos" em Gitó, enganá-los com promessas, recebidas entusiasticamente,

O primeiro chefe? Eu lembro. Ele chegou lá e começou a organizar, mas errou, porque fugiu não deu satisfação a nenhum índio. Ele fugiu. Eu tinha oito anos. Ele juntou os cabôcos e fugiu. Ele juntou lá na casa de Milton. Juntou para fazer uma sociedade, era um chefe, ia ajeitar a aldeia, o negócio da aldeia. O povo aplaudia bem satisfeito, contente. Ele metido a ser o chefe dos índios, bem satisfeito e organizando a humanidade todinha. Acabar fugiu, enganou. (José Gonçalves da Silva, Bairro Portal, Pesqueira/PE).

O filho do dono da casa que abrigou Cícero Cavalcanti e os índios que iam ao seu encontro, na época ainda não era nascido, mas escutou do seu pai sobre a estada do sertanista. “Seu” Milton ouviu que Cavalcanti prometia a devolução das terras aos índios, que festejavam, trazendo comida para partilha e dançando o Toré. Uma fotografia teria registrado o encontro:

Na época que Cícero Cavalcanti esteve lá eu não era nascido, porque ele veio pra lá no ano de 44, viu? E eu sou de 47, três anos depois. Mas meu pai contava. Ele veio, e veio prá lá e ele dizia aos índios que ia entregar as terras de volta aos índios, né? Aí ficou lá na casa de meu pai. Lá tinha as festas que ainda hoje aquele Zé de Ismael. Ele tem um retrato que foi tirado lá da casa, quando esse retrato deveria ser meu, nera? Aí, ele dizia que ia entregar as terras pra os índios. Ele ficou lá junto com meu pai. E fazia festa. O pessoal era assim, cada índio trazia uma coisa: uns trazia bode, outros traziam galinhas, outros trazia farinha. Aí eles faziam festas, dançava o toré, onde até tiraram esse retrato. (Milton Rodrigues Cordeiro, Aldeia Gitó)

O pai de “Seu” Milton acompanhou o sertanista até a estação ferroviária em Pesqueira e testemunhou que um dos fazendeiros entregou a Cavalcanti uma maleta cheia de dinheiro, razão pela qual o sertanista não mais voltou à Serra do Ororubá:

Pai disse que quando ele foi prá ir pra o Recife embora, aí meu pai falou que ele ia. Meu pai acompanhou ele. Nesse tempo não existia transporte, era só trem mesmo. Aí meu

pai foi com ele levá-lo na estação, e lá ele pegou o trem. Ai meu pai disse quando viu, quando chegou um desse Bezerra, parece que era Andrezinho Bezerra, sabe? Entregou a malinha a ele, mesmo assim, sabe? Entregou a mala, entregou a chave. Ai meu pai falou quando ele chegou abriu assim, e só olhou, né? Ai meu pai disse que brechou. Ai viu que tava cheia de dinheiro aquela malinha. E dessa época Cavalcanti não apareceu mais. (Idem).

O sertanista escreveu a “Mané Bilinga”, convidando-o para ir morar com ele, pois tinha dinheiro suficiente para viverem. A proposta foi recusada, pois, para o pai de “Seu” Milton, o dinheiro ganho pelo sertanista não fora de forma lícita:

Era o Cícero Cavalcanti. Ai mandou... Depois mandou uma carta pra meu pai, que fosse morar com ele. Que o que ele tinha arrumado dava pra eles viver. Ai meu pai não aceitou, porque meu pai disse se ele tinha ficado rico, tinha esse dinheiro mais não era... Não tinha sido ganho, sabe? Tinha sido uma coisa assim que... quase um tipo de uma... um roubo por exemplo, né? Porque ele não tinha ganhado esse dinheiro com suor. Ai meu pai chegou e não foi não; ai desse tempo não se encontrou mais ele não. (Milton Rodrigues Cordeiro, Aldeia Gitó)

Na casa de “Mané Bilinga” o sertanista prometera as terras aos índios, que vinham de diferentes localidades na Serra do Ororubá. O próprio pai de “Seu” Milton possuía um pequeno pedaço de terras:

E meu pai dizia que era pra entregar as terras pros índios. Vinha índio de Cana Brava, vinha índio de Cimbres, vinha índio dali de São José, Caípe, Brejinho, Tionante, todo esse pessoal vinha pra lá. Meu pai tinha um pouquinho de terra, pouquinho; é três hectares e meio, a terra do meu pai. (Idem)

Conforme a maioria dos depoimentos Xukuru, o sertanista Cícero Cavalcanti, além de ter levado objetos e documentos comprobatórios da participação dos indígenas na Guerra do Paraguai, aceitou ser subornado por fazendeiros, que agiram em comum acordo com as autoridades de

Pesqueira, e assim encerraram a mobilização indígena provocada pela presença do sertanista na Serra do Ororubá.

Atendendo a Nicácio Alves Feitosa e Vicente José Maceno, que reclamaram a apropriação de documentos por Cícero Cavalcanti, no início de 1950, a chefia da IR4 do SPI, sediada no Recife, solicitava ao auxiliar-sertão, então trabalhando no Pará, a devolução dos documentos que “injustificavelmente” estavam em seu poder. Tratava-se de um registro de “baixa do ex-combatente” da Guerra do Paraguai do primeiro “índio” reclamante, juntamente como o título de propriedade da Fazenda Pau-Ferro, “do índio Xukuru” José Antônio, que era requerido por seu filho, o segundo reclamante. Por meio da instauração de um processo, a IR4 apurou que os documentos foram levados pelo sertanista, na época em que ele exercera “suas atividades na Serra de Cimbres em Pesqueira”. A urgência na devolução se justificava pela demarcação de terras limítrofes à citada Fazenda, e que o índio José Antonio e seus herdeiros necessitavam comprovar judicialmente seus direitos¹⁰⁷.

Os primeiros contatos com o SPI

Na documentação do SPI disponível no Museu do Índio/RJ encontram-se registros dos anos 1945-1954 sobre as relações entre os índios na Serra do Ororubá e a IR4. São vários recibos de “auxílios” e “gratificações”, a maioria em nome do “índio” Luis Romão e mais alguns outros índios “Xucurus”. Os pagamentos se referem às passagens ferroviárias de Recife a Pesqueira, a custos com alimentação: “jantares” e “almoços”, “auxílio para casamento de duas filhas” de um índio Xukuru e ainda “despesas miúdas” não especificadas, a exemplo do que foi destinado em 1946 aos índios “Xucurus” Estanislau Caetano, Antonio Caetano, Felix Caetano e João da Hora¹⁰⁸. Esses índios serão personagens importantes na mobilização Xukuru pelo reconhecimento oficial, no

¹⁰⁷ Ofício nº 6 da IR4, em 23/01/1950, para a IR/SPI Belém-PA. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, foton. 0013.

¹⁰⁸ Relação de despesas miúdas nos meses de julho a dezembro de 1946. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, foton. 0010.

início dos anos 1950, como será visto adiante.

Entre os fins de 1949 e os primeiros anos da década de 1950 se intensificaram as relações entre os Xukuru e o SPI. Do Recife, a IR4 despachou, em nome do índio Luiz Romão, caixas com enxadas para serem destinadas aos índios “Xucurus”. Em uma relação elaborada em 08/08/1949 aparecem os nomes completos de cada um dos que receberam uma da ferramenta agrícola.

A distribuição das enxadas foi realizada por um funcionário especial do SPI, o que podia caracterizar uma relação específica com um grupo indígena ainda não reconhecido oficialmente. Identificamos, na relação, vários sobrenomes de atuais famílias moradoras em diferentes localidades na Serra do Ororubá, a exemplo dos Pereira de Araújo, família da qual provém o cacicado Xukuru, habitantes na Aldeia Cana Brava.

“Relação de enxadas distribuídas com os índios Xucurus”

Leonel Carneiro de Moraes - Inspetor Especial do SPI

Fabiano Paula Nascimento	1 enxada
Manoel Monteiro da Rocha	"
Francisco Norato Soares	"
José Soares Norato	"
Esmael Pereira de Araújo	"
Antero Pereira de Araújo	"
Manoel Pereira de Araújo	"
Irineu Pereira de Araújo	"
José Pereira de Araújo	"
José Elias Vasconcelos	"
João Candinho Deidei	"
Otaviano Neto	"
Isidoro Brito Jequitibá	1 enxada
Miguel Saluz Rabário	"
Joel Nilar	"
José Alves Bizerra	"
Cizernandi Romão Siqueira	"
Francisco Rodrigues	"
Joel Ignácio	"
Idalina Félix	"
Manoel Florêncio Brito	"
Luiz Romão Siqueira	"

José Tambor "

João Geronimo "

Amaranto Romão Siqueira¹⁰⁹

Em meados de 1951 um grupo de catorze índios teve a alimentação custeada quando vieram ao Recife solicitar à IR4 sementes para plantio na “aldeia na Vila de Cimbres”¹¹⁰. Na mesma época, o índio Orestes Elói, “da tribo Xucuru”, que era doente mental, foi internado, a pedido da IR4, no Hospital Pedro II¹¹¹, também no Recife. Meses depois, a Inspetoria Regional pagava o valor correspondente a 105 diárias do internamento.¹¹² A presença de índios Xucuru, inclusive com suas famílias na sede da IR4, no Recife, foi constante nos anos 1951 e 1952, como comprovam vários recibos pagos pela compra de passagens de trem. Dentre os citados, aparece o nome de Antero Pereira Araújo, que viria a ser, mais tarde, Cacique Xucuru¹¹³.

Para colaborar com a campanha de produção agrícola promovida pela Secretaria Estadual de Agricultura e por ser época das chuvas, o chefe da IR4 solicitou ao órgão estadual enxadas, foices, machados e outras ferramentas agrícolas, além de sementes de milho, feijão e algodão. O pedido seria entregue ao índio Luiz Romão de Siqueira, que, em 1952, “chefia os remanescentes da tribo Xucuru que habitam na Vila de Cimbres e adjacências”.¹¹⁴ O Inspetor Regional do SPI compreendia os “remanescentes” Xucuru como trabalhadores a serem incorporados no processo da produção agrícola rural.

¹⁰⁹ Museu do Índio/Sedoc, microf. 181, fot. 304-306.

¹¹⁰ Recibo de CR\$ 140,00, em 25/06/1951. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot.2028.

¹¹¹ Ofício 55 da IR4, em 5/05/1951, para o Diretor do Hospital Pedro II. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot.1997.

¹¹² Recibo, em 31/12/1951. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 2066.

¹¹³ “Recibo de passagens Central-Recife/Pesqueira para índios Xucuru José Pereira, sua mulher Minervina Pereira e um filho de 6 anos de idade, de regresso a sua aldeia na Vila de Cimbres”. Em 09/06/1951. Museu do Índio, mic. 187, fot. 1923; “Recibo de uma passagem Recife/Pesqueira para o índio Antero Pereira de Araújo que viajou de regresso ao seu aldeamento”. Em 7/12/1951. Museu do Índio/Sedoc, mic. 187, fot. 1943.

¹¹⁴ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4, em 31/03/1952, para o Secretário de Agricultura de Pernambuco. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 2198.

A IR4 também prestou assistência em questões mais específicas, a exemplo do pagamento das passagens de Luiz Romão de Siqueira, que veio ao Recife apresentar ao Juiz de Direito a sua filha, que fora deflorada.¹¹⁵ Não foram localizadas mais informações sobre esse caso. Em 1953, a IR4 enviou um inspetor do SPI para acompanhar Jardelino Pereira de Araújo, futuro cacique Xukuru, para levar gêneros alimentícios destinados aos índios “flagelados” da seca na Serra do Ororubá e na Serra do Umã, onde habitavam os Aticum.¹¹⁶

A situação de fome provocada pela seca prolongada que assolava o Agreste e o Sertão nordestino motivou, em 1953, a vinda de vinte índios “Xucuru” à sede da IR4, no Recife, que distribuiu apenas ferramentas agrícolas para os flagelados, isso porque a Inspetoria Regional não dispunha de recursos financeiros e apelava para a Diretoria do SPI no Rio de Janeiro.¹¹⁷ Podemos ver a iniciativa da IR4 naquele momento como questionável, pois na falta de chuvas que garantissem o plantio e sem comida de que adiantavam as ferramentas? Uma ação efetiva ocorreu somente meses depois, possivelmente já na estação das chuvas, quando foram enviados pela IR4, para a Serra do Ororubá, quinze sacos de sementes de feijão, uma doação da Secretaria Estadual de Agricultura.¹¹⁸

Uma breve análise das relações entre o SPI e os índios Xukuru, nesse período, demonstra que, apesar de intensas, em sua grande maioria se destinavam ao atendimento de situações assistenciais individuais. Quando foi necessária uma ação mais coletiva, a IR apelou para a ajuda de terceiros, como a Secretaria Estadual de Agricultura, ou não conseguiu responder à demanda indígena, a exemplo do socorro no período da seca, por falta de recursos. As sucessivas solicitações de

¹¹⁵ “Recibo de 02 passagens 1ª classe para o índio Luiz Romão de Siqueira e sua filha”. Em 13/09/1952. Museu do Índio/SEOC, mic. 182, fot. 2091.

¹¹⁶ Telegramas da IR4, em 3/3/1953, para o SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 114.

¹¹⁷ Telegrama da IR4, em 18/2/1953, para o SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 117.

¹¹⁸ Telegrama da IR4, em 16/7/1953, para o SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 116.

recursos a Diretoria do SPI/RJ, para atender o Posto Indígena Xukuru, foram constantemente registradas na documentação da Inspeção Regional relacionada àquele Posto.

Por outro lado, observam-se as contínuas iniciativas Xukuru de procurar a IR4, no Recife, para solucionar desde questões pessoais, algumas citadas anteriormente, como os pedidos de recursos para custear casamentos, a internação de doentes, o apoio no caso de defloração de uma índia, até as necessidades coletivas, como ferramentas agrícolas ou os pedidos de socorro devido à situação da seca. Em todos esses casos, os Xukuru buscaram soluções para dificuldades e problemas que não podiam resolver, devido à difícil situação em que viviam. O apoio oficial e formal do SPI possibilitaria melhores condições de vida. Todavia, isso não ocorreu, como está registrado na documentação e também nas memórias orais indígenas.

A calamidade provocada pela seca possivelmente foi a motivação mais emergente para o chefe da IR4 enviar, anexo a um ofício, em 1953, à Diretoria do SPI/RJ, “um memorial sobre a fundação do Posto Xukuru”. O representante regional da agência indigenista oficial conseguiu o apoio do clero católico romano em Pesqueira, inclusive do Pe. Olímpio Torres, citado como conhecedor privilegiado das necessidades dos “pobres descendentes dos Xucuru da Serra do Ororubá”, e assinou o documento para a criação do Posto. O teor do referido ofício expressa uma visão vitimizadora sobre os índios, tidos como “espoliados e famintos, sem proteção e já quase sem terra” e ainda chamados “infelizes habitantes dos territórios encravados na histórica Vila de Cimbres e nas circunvizinhanças de Pesqueira”¹¹⁹. Era solicitada, a exemplo do ocorrido em Palmeira dos Índios (AL), a aprovação para a fundação de um posto do SPI entre os Xukuru, com a transferência de um funcionário então trabalhando no Posto Aticum, para o novo posto a ser instalado. Inicialmente seria admitida uma professora paga com a verba “Auxílio aos Índios” ou “Renda Indígena”, e depois um Auxiliar de Sertão e um Aprendiz Índio.

Foi também anexado ao ofício, um documento com informações

¹¹⁹ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4/SPI, em 23/09/1953, para Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 150.

retiradas de antigos livros do Arquivo Público de Pernambuco, comprovando a existência dos “índios Xucuru” e a “imprescindível necessidade da criação de um Posto”. Era proposta “Cana Braba” como lugar para a sua instalação. Esse local foi escolhido por ser “estratégico”, uma vez que nele ainda moravam índios em suas terras, cercadas por “proprietários gananciosos, donos atuais das terras que já pertenceram por todos os títulos aos índios Xucuru”.¹²⁰ Assim, o Chefe da IR4 reconhecia as pressões dos fazendeiros sobre os índios e que o SPI poderia favorecer os Xukuru frente aos conflitos.

No ano seguinte, o Chefe da IR4, Raimundo Dantas Carneiro, solicitava por telegrama à Diretoria do SPI/RJ, “dez mil cruzeiros” para as despesas iniciais com o “Posto Xucuru”.¹²¹ Ao mesmo tempo, em outro telegrama, Carneiro pedia autorização para viajar à Aldeia Canabrava, onde providenciaria as instalações do referido Posto.¹²² Nos primeiros meses de 1954, a criação do Posto Xukuru ainda era um assunto tratado de forma sigilosa, pois ainda não existiam verbas disponíveis para a instalação. Embora fosse informada a transferência do auxiliar de sertão Vital de Oliveira da Silva Melo do posto indígena em Tacaratu-PE, entre os Pankararu, para o novo posto, a ser criado na Serra do Ororubá. O funcionário transferido receberia um aumento de salário e acumularia a função de auxiliar de ensino. Informava ainda o Chefe da IR4 que o novo posto seria instalado nas proximidades de Pesqueira¹²³. Diferentemente do que fora planejado e possivelmente comunicado aos Xukuru, a definição da nova localização para o Posto, como será visto, foi motivo para um contínuo conflito entre os índios.

Dias depois, ainda no mesmo mês, era tratada a indicação de outro funcionário, o Agente José Brasileiro da Silva, um antigo e experiente servidor do SPI, entre as providências preliminares para a

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Telegrama de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4, em 26/03/1954, para Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 186.

¹²² Telegrama de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4, em 26/03/1954, para Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 187.

¹²³ Memorando, de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4, em 5/04/1954 para Coriolano Mendonça, Chefe de Posto em Tacaratu/PE. Museu do Índio/Sedoc, mic. 181, fot. 703/704.

instalação do Posto Xukuru.¹²⁴ Em agosto daquele mesmo ano, a chefia da IR4 comunicava ao SPI/RJ que o orçamento destinado à Inspetoria Regional foi insuficiente para a construção da sede e três casas do Posto Xukuru. Por esse motivo, eram solicitados mais recursos para a execução do planejado para aquele ano.¹²⁵

O Pe. Olímpio Torres foi escolhido pela Chefia da IR4 para acompanhar a instalação do Posto Xukuru, que estava sendo construído no “aldeamento São José”, região da Serra do Ororubá mais próxima da área urbana de Pesqueira. O funcionário Vital Pereira deveria procurar o religioso, no Seminário de Pesqueira para receber orientações sobre a residência em uma das três casas construídas no Posto.¹²⁶ Ao sacerdote foi enviado posteriormente dinheiro destinado a Vital. Por caminhão foi remetido um caixão com material escolar.¹²⁷ Apenas um ano depois da instalação do Posto Xukuru, Raimundo Carneiro determinava a Vital que evitasse a ida de índios à sede da IR4, pois esta se encontrava totalmente sem recursos.¹²⁸

O Chefe da IR4 informava, em 1955, à Diretoria do SPI/RJ, a existência de 800 hectares de terras em Pedra D'Água, cedidos pela Prefeitura de Pesqueira ao Governo Federal, que mantinha um posto de fomento agrícola no local. O Inspetor Regional do SPI, diante da falta de terras, propunha a aquisição da área, para patrimônio do Posto recém-fundado. Para Raimundo Carneiro, uma ação judicial objetivando a devolução das terras, comprovadas documentalmente como originalmente pertencentes aos Xukuru, além de dispendiosa, seria demorada e com resultados duvidosos; caberia ao SPI um acordo com o outro órgão

¹²⁴ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4, em 24/04/1954, para a Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 215.

¹²⁵ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4, em 07/08/1954, para a Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 226.

¹²⁶ Telegrama de Raimundo Dantas Carneiro, em 20/11/1954, para Coriolano Mendonça. Museu do Índio/Sedoc, mic. 181, fot. 711.

¹²⁷ Memorando de Raimundo Dantas Carneiro, em 27/01/1955, para o Auxiliar de Ensino do SPI Vital Pereira da Silva Melo. Museu do Índio/Sedoc, mic. 181, fot. 308.

¹²⁸ Memorando de Raimundo Dantas Carneiro, em 16/02/1955, para o Auxiliar de Ensino do SPI Vital Pereira da Silva Melo. Museu do Índio/Sedoc, mic. 181, fot. 309.

federal, para “localizar os índios mais pobres que vivem espalhados, por diversos lugares adjacentes e sem terras para trabalhar”¹²⁹.

A IR4 evitava, portanto, um confronto com os fazendeiros, tradicionais esbulhadores das terras do antigo aldeamento de Cimbres. A cessão de terras em domínio federal para os índios, como ocorrera no Posto Pe. Alfredo Dâmaso, em Porto Real do Colégio, onde moravam os Kariri, era uma solução pacífica ainda que contemplasse as necessidades do considerável contingente de Xukuru sem terras na Serra do Ororubá.

A partir dos anos 1940 e durante a década de 1950, o SPI ampliou sua atuação no Nordeste, com a criação de novos postos, atendendo uma demanda de vários grupos étnicos reivindicando o reconhecimento oficial e terras. Os agentes da IR4, para justificar as instalações dos Postos do SPI, realizavam pesquisas documentais em arquivos e bibliotecas, objetivando comprovar que os grupos indígenas ocupavam historicamente terras de antigos aldeamentos. Na lógica do SPI, o órgão, além de se apresentar como redentor dos últimos remanescentes indígenas, estes eram vistos como vitimizados e indefesos precisando ser protegidos e assistidos (PERES, 1992, p.108-109), para tornar possível uma convivência pacífica com os civilizados.

A conquista do Posto: a viagem a pé ao Rio de Janeiro para falar com o General Rondon

Em seus relatos das memórias orais, os Xukuru do Ororubá falam que a instalação do Posto do SPI resultou da mobilização indígena. Diversas narrativas contam a viagem dos irmãos Nascimento ao Rio de Janeiro, para falar com o Marechal Rondon e com o Presidente Vargas. A procura dessas autoridades foi motivada pela busca do direito às pensões para familiares de ex-combatentes da Guerra do Paraguai. Portanto, os Xukuru foram procurar Rondon e Vargas na condição de índios que tiveram antepassados recrutados para aquele conflito na Região do Prata.

Moradora na Aldeia Brejinho, uma das localidades, na Serra do

¹²⁹ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, em 17/02/1955, para Diretoria SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 237.

Ororubá, de onde saíram combatentes para a Guerra do Paraguai, Dona Lica relatou o ouvido de seus antepassados sobre a viagem que os irmãos Nascimento fizeram a pé, ao Rio de Janeiro. A entrevistada confundiu o Rio, então capital federal, onde estava sediado o SPI, com Brasília, onde funciona a administração central da Funai, a atual agência indigenista oficial:

Eu vou contar o que já os avós de Romão da Hora, Félix Nascimento, que era tudo família da gente, Stende, Joãozinho... Eles não foram para a Guerra. Foram os bisavós deles que foram para essa Guerra. Agora essa área que não tinha nada de benefício para o índio, eles foram adquirir em Brasília. Eu me lembro como hoje, foi Romão da Hora, Félix Nascimento, Stendi e Antonio Nascimento. Eles foram, passaram muito tempo. Foram de pés. Andaram de pés. (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Brejinho)

No relato do que ouviu, a entrevistada citou as matas da Amazônia, embora se tratando de uma trajetória do Nordeste para o Sudeste, no início da década de 1950, compreenda-se possivelmente se tratar de trechos da Mata Atlântica. A viagem foi contada como uma grande aventura, uma saga, na qual os viajantes, sem comida, recorreram ao que encontraram para se alimentar: caça, répteis e frutas silvestres, correndo risco de envenenamento. Durante seis meses, enfrentaram muitos perigos. A viagem era contada para muitos ouvintes, em Brejinho. Os irmãos Nascimento foram ao Rio de Janeiro para solicitar a instalação do Posto, a construção de uma igreja e uma escola:

Dormiram muitas noites nas matas da Amazônia. Eles falando, nós ouvindo. Dormiram muito com fome, o que eles comiam no caminho era, matava cobra, comeram cobra, comeram calango, passaram, comiam fruta do mato, quase que morria! Envenenado dos frutos que eles comiam que não deveria comer. Porque não tem frutas que mata? Que cura e mata! Para dormir de noite nas matas da Amazônia. Eu ouvi Mané Gamela contando essas histórias muitas vezes em Brejinho. Disse que de noite, as jibóias, as onças esturravam. Eles em cima dos olhos do pau para conseguir descobrir, para vir

o Posto, para vir a igreja, para vir o grupo. E eles foram e vieram. Não passaram seis meses, eu me lembro como hoje. (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Brejinho).

A entrevistada estudava na escola em funcionamento na casa do líder de Brejinho e foi naquele ambiente que ela ouviu os relatos sobre a viagem dos irmãos Nascimento ao Rio de Janeiro, contada como uma grande saga, enfatizando as dificuldades e o fato dos viajantes terem ido a pé, de navio, de carona:

Eu estudava, a escola era na casa de Romão da Hora. Eles foram. Para eles chegar, eles foram de pé, com fome para Brasília. A água que eles bebia, que eles chegou aquela turmazinha de índios descalços, nus, só tinha grude! Quando eles foram para Brasília, eles a água que eles bebiam no caminho, era a água de macambira. No caminho não, nas matas. Eles iam por dentro das matas! Enfrentaram navios, enfrentaram de pé, enfrentaram de carro dando carona. Mas eles sofreram mais de pés, nas matas. (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Brejinho)

Ao ser reconstruída, a memória toma emprestado dados mais recentes (Halbwachs, 2004, p.75-76); nesse sentido, lembrando e relatando a viagem dos irmãos Nascimento, a entrevistada se referiu a Brasília, ao invés do Rio de Janeiro, como a capital federal, onde, na época, estava a sede do SPI. A entrevistada estabeleceu ainda relações com o período da Guerra do Paraguai, ao dizer “no palácio da princesa”, referindo-se à Princesa Isabel. Em outros relatos, os Xukuru afirmam que os Nascimento estiveram no Palácio do Catete com o Presidente Getúlio Vargas.

No encontro com as autoridades governamentais, os irmãos Nascimento relataram a história ouvida dos seus antepassados sobre a participação na Guerra do Paraguai, tendo assim o reconhecimento de seus direitos às terras do antigo aldeamento. Foram mandados de volta trazendo, como conquista, a instalação de uma igreja e de uma escola e o Posto do SPI. Nessa época, Romão da Hora era o líder Xukuru:

Aí quando chegaram em Brasília, que chegaram no centro, no palácio da princesa, eles contaram a história, contaram todo o detalhe da história, dos avós, dos tataravós do outro tempo que ele não conhecia mais. Aí quando chegaram lá não faltaram nada para eles! Mandaram trazer eles de volta, em casa. Aí eles trouxeram, que deram em Brasília a princesa. Eles deram, a princesa deu o papel da terra, porque não foi eles que venceram a Guerra do Paraguai, foi os bisavós e avós deles. Que eles venceram, eles contaram os detalhes da história todinha. Aí eles deram para eles, para o Romão da Hora que era mais sabido, que sabia ler, deu a batina, deram o cacete. Eles trouxeram, vieram trazer na casa de Romão da Hora, deram o livro para celebrar Missa. Que eles foram pedir! Que nada disso existia. As crianças estudava nas casas. Então nisso o engenheiro, eles fizeram o 1º grupo, fizeram em São José. Foi pedido de Romão da Hora, Stendi e Félix e que eram meus tios, o pai daquele Zezinho. Aí vieram, fizeram aquele Posto. (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Brejinho)

Um outro entrevistado ainda falou sobre a viagem de três índios para o Rio de Janeiro. “Seu” Gercino também enfatizou que eles foram de pés. A viagem ocorreu em razão das pressões dos fazendeiros, e o percurso foi longo e por meses, quando os viajantes sem nenhum dinheiro procuravam sobreviver arranjando trabalho por onde passavam. Chegando ao Rio de Janeiro, foram recebidos pela autoridade oficial e, depois de explicarem o motivo da viagem foram atendidos nas reivindicações para a construção de uma escola e a instalação do Posto do SPI:

Antonio parece que José. Sei que foi três. Foram pro Rio de Janeiro. Foram a pés. Foi quando começou aqui, foi os fazendeiros apertar com nós aqui em cima, foi nessa época que eles foram. Três, tomaram destino e foram. De a pés. Aí é que eu digo que é rojão, e coragem! Foram andando, sem dinheiro, sem nada, aonde achavam um servicinho trabalhava, ganhava aquele dinheirinho, fazia aquela coisinha de ir comendo e furaram um... Eu até ouvi dizer de quantos meses foi que eles gastaram daqui pra lá, porque eu não tô lembrado... Aí, chegaram no Rio de Janeiro, se representaram

ai, o grandão de lá, o governador, passou a mão por cima. Ai eles foram espicaram a que tinha ido, o que é que iam atrás, e arrumar pra dentro da aldeia, não sei o que, coisa e tal, aí deram cobertura. Quando eles vieram, eles trouxeram a escritura desse grupo que tem hoje, na aldeia. Esses Posto, o primeiro Posto que eles levantaram aqui foi aquele ali de São José... (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d' Água).

Entre os Xukuru encontramos outros relatos sobre essa viagem ao Rio de Janeiro. Questionado sobre o que ouviu falar a respeito dos irmãos Nascimento, o Pajé Xukuru afirmou,

Dos Nascimentos foi quando, no tempo de Getúlio Vargas, aí eles foram para o Rio de Janeiro, pedir, pedir proteção nessa época. Foi uns dez, não tenho bem lembranças, foram a pé. Zé de Paulo conta, conta bem, quantos foram e quantos demoraram. Zé de Paulo é da família deles, mora em Pedra D'Água. Ele morava em Brejinho, mas agora tá morando em Pedra D'Água. Ele conta bem. (Pedro Rodrigues Bispo, "Seu" Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira/PE).

Além de lembrar os nomes dos índios xukurus que viajaram ao Rio de Janeiro, um morador na Aldeia Caípe, "Seu" Malaquias, também enfatizou que eles foram de pés. A razão da viagem foi a situação das terras em que viviam os índios. A Bandeira do Brasil hasteada em Brejinho, uma possível referência à escola, representava a conquista do reconhecimento oficial:

Antonio Nascimento, Félix Nascimento, Stênio Nascimento. Eu vou dizer uma coisa, foram mais de pés! Passaram três anos lá rodando! Veio uma bandeira, botaram na Aldeia e eles entrara, quatro: Stende, Félix e Antônio... Eles foram de pés para o Rio de Janeiro, por essa questão da Serra do Ororubá, quando botaram a bandeira ao no Brejinho. (Malaquias Figueira Ramos, Aldeia Caípe).

A passagem pelo Rio São Francisco foi realizada de barca, para continuarem a viagem novamente a pé. Mas a volta, providenciada pelo Presidente, foi de navio até o Recife e de lá até Pesqueira o percurso foi outra vez a pé:

Bem certo eu sei dos três. Quando chegaram no rio de Paulo Afonso, atravessaram na barca e entraram de pé. Eles passaram três anos rodando nesse meio de mundo de pé! Tirando a barca do Rio de São Francisco eles não pegaram outro transporte. Agora para vir, o Presidente botou eles no navio, eles vieram de navio. Para vir! Mas para ir, foi de pé. Vieram de navio até Recife e para Pesqueira de pé também. (Malaquias Figueira Ramos, Aldeia Caipe)

Questionado se conhecia a história narrada sobre a viagem dos irmãos Nascimento, um outro entrevistado lembrou que um deles recebia uma pensão do Exército. O entrevistado também enfatizou o percurso feito a pés pelos irmãos, até o Rio de Janeiro: “Os Nascimento tudo ali. Brejinho é vizinho de Gitó. Eu conheço tudo lá. Antonio Nascimento recebia um troquinho do Exército. Ouvi que os índios foram a pé para o Rio de Janeiro. Foram! Foram a pés! Ouvi falar. Eu sei que viajou uns índios para o Rio de Janeiro, foram a pés!”. (José Gonçalves da Silva, Zé Cioba, Bairro Porta/Pesqueira)

O percurso dos índios Xukuru para o Rio de Janeiro possivelmente foi o mesmo roteiro de muitos retirantes da seca no Nordeste que se dirigiam ao Sudeste, como descreveu Jorge Amado no romance *Seara vermelha*, publicado em 1946. Os viajantes iam de pés até Petrolina/Juazeiro, na divisa entre Pernambuco e Bahia, seguindo nas grandes barcas que desciam pelo Rio São Francisco para Pirapora-MG. De lá, os passageiros se deslocavam até São Paulo, ou, no caso dos xukurus para a Capital Federal.

A presença dos irmãos Caetano Nascimento no Rio de Janeiro foi registrada na documentação do SPI. Estiveram na Capital Federal Estanislau Caetano, Antonio Caetano e Félix Caetano, no início de 1954. E voltaram para o Recife com a recomendação de serem atendidos pela IR4 em suas reivindicações de recursos. Respondendo a uma consulta da Diretoria do SPI no Rio de Janeiro, o Diretor da IR4 confirmava a situação de perseguições vivenciada pelos índios Xukuru e as pressões por parte dos fazendeiros. Lembrava o Diretor da IR4 um documento enviado no ano anterior, propondo a criação de um Posto do SPI na Serra do

Ororubá.¹³⁰ Como será visto o Posto foi instalado em fins de 1954 e a sua fundação ocorreu, em grande parte, em razão da mobilização dos índios.

Para os indígenas no Nordeste, o reconhecimento oficial implicava na conquista da instalação de um Posto do SPI, significando a garantia da presença, assistência e possibilidades de proteção governamental frente à situação de permanente conflito e desmandos praticados pelos fazendeiros e pelas oligarquias políticas locais contra os grupos indígenas. Essa mobilização pelo reconhecimento contou com o apoio de mediadores entre os indígenas e o Estado, a exemplo do Pe. Alfredo Dâmaso que, no início dos anos 1920, intermediou a instalação de um Posto do SPI em Águas Belas, onde habitavam os Carijós/Fulni-ô.

O religioso esteve por várias vezes no Rio de Janeiro, denunciando a situação em que viviam os índios e buscando apoio para o grupo indígena em Águas Belas. Em 02/04/1931 ele escreveu uma indignada carta-resposta a um jornal carioca, em defesa do SPI. A longa carta, escrita em Campos de Anadia (AL), onde então Pe. Alfredo era vigário, foi publicada com o título “Pelos índios. O Serviço de Protecção aos Índios e a Tribu dos Carijós no sertão de Pernambuco”, em *O Jornal* de 28/04/1931, e no *Jornal do Commercio*, de 30/04/1931, ambos do Rio de Janeiro. O religioso reagia a um artigo acusatório, publicado em forma de editorial, em 03/03/1931, no jornal *A Noite*, que afirmava ocorrerem escravidão e maus tratos contra os índios nos Postos do SPI.

Em sua defesa do órgão indigenista oficial, Pe. Alfredo lembrou que, em 1921, estivera no Rio de Janeiro, como “porta-voz das queixas e dos gemidos de 500 infelizes patricios - os Índios Carijós”, então perseguidos, tendo suas “miseras choças cobertas de sapê e casca de árvores” incendiadas e eram assassinados pelos invasores de suas terras. O religioso afirmava que fora ao Rio procurar o órgão indigenista oficial, onde contava ter sido bem recebido, resultando dessa viagem a instalação de um Posto do SPI, funcionando desde 1924, no Aldeamento do Ipanema, em Águas Belas. Segundo o sacerdote, com o Posto, “as

¹³⁰ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Diretor da IR4, em 04/02/1954, para o Diretor do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 209.

terras voltaram ao domínio da tribo!”, cessaram as perseguições e, além disso novas “casinhas bem acabadas” foram construídas bem como uma escola e um hospital.

Os Dâmaso eram uma família tradicional na Zona da Mata de Alagoas, proprietários de uma fazenda (engenho) de cana-de-açúcar chamada “Cariri”, localizada em uma região para onde se deslocavam contingentes de índios moradores nos municípios próximos de Palmeira dos Índios (AL) e Águas Belas (PE), em busca do trabalho sazonal na colheita da cana. O conhecimento dessa situação possivelmente levou o Padre Alfredo a se portar como um defensor e protetor dos índios, particularmente dos moradores em Águas Belas, frente aos desmandos dos latifundiários da localidade. O sacerdote também foi muito próximo dos índios moradores em Palmeira dos Índios. Durante muitos anos foi pároco em Bom Conselho, cidade pernambucana situada na fronteira entre o Agreste pernambucano e a Zona da Mata alagoana. A proximidade geográfica do município favorecia sua constante presença em Águas Belas, onde também foi pároco.

O significado da atuação de Pe. Alfredo em defesa dos Fulni-ô pode ser compreendido, como registrou a cronista Guiomar Alcides de Castro, com a presença dos “índios de Águas Belas, num grupo de 72 pessoas” por ocasião do seu sepultamento, em Bom Conselho. Ao descrever as cenas do sepultamento do Padre Alfredo Dâmaso, a cronista observou que: “O Pajé, segundo o ritual da tribo, na língua tupi-guarani, diante do esquife, acompanhado pelos irmãos de ocara, fez invocações, animadas por gesticulações típicas. Quiseram até carregar o corpo do estimado protetor, a fim de enterrá-lo na própria aldeia”¹³¹. O corpo foi sepultado em Bom Conselho, contrariando o desejo do morto, que escrevera em seu testamento, enquanto esteve hospitalizado no Recife: “se os índios reclamarem seria na capelinha da aldeia”¹³², em uma referência à igreja dedicada a Nossa Sra. da Conceição, construída com a ajuda dos índios, no aldeamento Fulni-ô.

¹³¹ *O Monitor*. Garanhuns, 26/07/1964. p.1

¹³² A Carta Testamento do Padre Alfredo Pinto Dâmaso Pároco de Bom Conselho - Diocese de Garanhuns. Recife, 30/05/1964, datilog.

A mobilização dos Fulni-ô e do Padre Alfredo provocou, em um primeiro momento, a partir de meados dos anos 1920, a articulação de uma rede de emergências para o reconhecimento, pelo SPI, de vários grupos indígenas, em Pernambuco e Alagoas. Num segundo momento, “os próprios grupos recém reconhecidos passam a atuar entre o órgão e os futuros grupos, em novas emergências” (ARRUTI, 1996, p.47) que ocorrerão até meados dos anos 1950.

Com a presença de Pe. Alfredo entre os Fulni-ô, Águas Belas se tornou um dos “pontos de circuitos de trocas rituais” entre vários indígenas. A cidade de Bom Conselho, onde o religioso residia, ganhou também importância, por ser o local procurado pelos grupos indígenas em busca do apoio do sacerdote, se tornando assim um ponto de comunicação e circulação na rede de relações e de rituais. (ARRUTI, 1996, p.51).

As relações entre os Xukuru e o Pe. Alfredo Dâmaso eram de longa data. Um dos entrevistados lembrou da viagem que fez para uma “representação”, em “Papacaça”, nome original de Bom Conselho. Atendendo um convite do Padre Alfredo, o Cacique Jardelino Pereira levou o entrevistado, juntamente com outros índios: “Nesse tempo, os índios daqui o pai velho, ele tirava os principal, ai eles, escolheram, escolheram, escolheram, quando foi na época nós fomos, por caminhão, os sessenta índios”. O entrevistado lembrou ainda das vindas de Pe. Alfredo à Serra do Ororubá, da sua amizade com os índios em Cana Brava (“Cana Brava”), onde o Padre celebrava missas anualmente, no dia 19 de março, dedicado a São José: “Oxe! Me lembro, na casa do finado Antonio Elói. Lá em Cana Brava. Na casa do finado Zé Paulino, em Cana Brava. Todo ano ele vinha, vinha e celebrava missa lá no Antonio Eloi e na casa do finado Zé Paulino”. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D’Água). Os Xukuru e os Fulni-ô também mantiveram relações bem próximas, o que pode ser compreendido historicamente.

A partir desse quadro de referências, é possível compreender a presença de índios fulni-ôs entre os Xukuru, as relações entre os dois grupos e a importância delas para as mobilizações pelo reconhecimento dos Xukuru pelo Estado, desde meados dos anos 1940. Embora as relações entre esses dois grupos também tenham sido tensas, como

revelou anos mais tarde, em uma entrevista, o Cacique Xukuru Jardelino, “*Os chucurus brigavam muito com os carnijós (fulni-ôs) que queriam subjulgar os chucurus*” (grifamos). Essa afirmação encontra-se em uma entrevista concedida no Recife, em 1962, ao antropólogo Clóvis Antunes, publicada com o título “Testemunho de um Chucuru de Urorubá-Cimbres”, (ANTUNES, 1973, p.39). Ainda na mesma entrevista, o Cacique Jardelino afirmava: “Os chucurus da Serra de Urubá ou Urorubá de Pesqueira se comunicavam muito com os índios de Palmeira e o mesmo faziam os de Palmeira. É a mesma tribo com o mesmo toré, embora os palmeirenses tenham o seu ‘particular’”.

São ilustrativos dois exemplos da presença de indivíduos fulni-ôs entre os Xukuru. No primeiro, Elvira Rodrigues de Mendonça, apesar de não possuir maiores informações, lembrou dos seus avós, vindos de Águas Belas:

Era eles eram de lá. Mas vieram de lá, acho que casaram aqui e aqui ficaram. Meu avô mesmo nunca deu notícia de família dele. Um tempo minha mãe falou que apareceu uma irmã dele a procura dele e ele num deu mais notícia. Num sei nome de meu avô, dos pais dele, num sei. Meu avô, pai Firmino esse nunca deu notícia de nada lá do mundo dele. (Elvira Rodrigues de Mendonça, Aldeia Gitó)¹³³.

No outro exemplo: em uma conversa informal, em 2006, “Seu” Zequinha, o Pajé Xukuru, afirmou que os Romão da Hora também eram originários de Águas Belas. Alguns deles são figuras destacadas na história contemporânea Xukuru, a exemplo de José Romão e Luiz Romão da Hora, citados no relatório elaborado pelo sertanista do SPI Cícero Cavalcanti, em 1944, como “chefes de cultos”, reprimidos pela Polícia de Pesqueira. Na época, o índio Romão da Hora Tatarame tinha em seu poder “uma espada com bainha metálica, um quepe, uma banda de duas dragonas”, artefatos que recebera de um ex-combatente da Guerra do Paraguai e que foram levados pelo sertanista para a Diretoria do SPI,

¹³³ Depoimento em fevereiro de 1997. In: CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. 1997, p.61

no Rio de Janeiro¹³⁴. A importância desse fato e desses objetos para a história Xukuru foi discutida anteriormente.

Com uma Lei de 1948, o Presidente Vargas reconheceu a ampliação do direito a pensões para filhas de militares e voluntários ex-combatentes na Guerra do Paraguai.¹³⁵ Os Xukuru se mobilizaram então para usufruir do benefício legal. O índio Durval, que mais tarde, como funcionário do Posto do SPI na Aldeia São José, se tornaria enfermeiro e professor muito querido e lembrado pelo povo Xukuru, relatou que esteve em várias localidades na Serra do Ororubá, procurando as possíveis beneficiárias, e foi ao Recife, para garantir, junto às autoridades militares, o direito às pensões:

Em 1948 eu tive essa visita, aí falei com eles. Lá se chama Sítio Teixeira, Serra do Acai. Chama Caipe de Cima, ou Brejinho abaixo. Eu tive a entrevista com esses homens. Aí fui embora. Depois eu entrevistei com esses homens de novo a mesma história. Aí fui no Recife. Cheguei lá, fui na 7ª Região Militar. Aí conversei lá com o General. Ele disse: “- É tem esse direito de vocês. O índio tem direito”. Eu digo: “- Eu tenho um Diário Oficial aqui que o Getúlio criou o direito das filhas dos voluntários da Guerra do Paraguai receber o soldo do pai, que é o vencimento”. Chamava o soldo, do pai. Vai tudo quem confirma recebe. Aí ele me deu, de acordo com o Diário Oficial que criou essa Lei. Em 1948 foi criada essa Lei. Aí eu vim aqui na serra do índio. Aí num lugar chamado Lagoa, encontrei uma senhora, chamava Quitéria Biu. Quitéria Biu Marcionila. Ela disse: “- São quatro irmãs”. “- Eu quero o nome para mim tirar o Batistério de vocês em Vila de Cimbres”. Era batizada, num era registrada, mas era batizada. Aí procurei outra num lugar chamado São Brás, tinha duas lá. Vim no Caetano encontrei mais duas. Tudo filha dos

¹³⁴ O *Relatório* elaborado pelo sertanista do SPI Cícero Cavalcanti de Albuquerque, datado de 12/09/44 está transcrito in ANTUNES, 1973, p.40-43.

¹³⁵ Lei 488 de 15 de novembro de 1948: “Dispõe sobre o pagamento de vencimento, remuneração ou salário do pessoal civil e militar da União”. Art. 30: “É assegurado o direito a pensão, instituída pelo Decreto nº. 1544 de 29 de agosto de 1939, as filhas dos militares que serviram na Guerra do Paraguai e cujas progenitoras faleceram ou virem a falecer”.

voluntários da Guerra do Paraguai. E vim ao lugar chamado Canabrava que era os vinte que chamava o Sítio Canabrava, era bravo os homens da história. Aí arranjei mais duas lá. Aí fez dez mulheres pra receber. (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira/PE)¹³⁶

Como o pleito indígena não foi atendido no Recife, eles resolveram procurar a Inspeção do SPI, no Recife, e posteriormente o General Rondon, no Rio de Janeiro. As memórias desse período são contadas em várias versões. Uns relatos substituem o Rio de Janeiro por Brasília, o SPI pela Funai, o que caracteriza uma das especificidades do ato de rememorar: atualizar os acontecimentos passados, lidos a partir do presente, ou seja, os anos mais recentes das mobilizações Xukuru por suas terras, por seus direitos. O ato de confundir nomes e lugares é compreensível, pois, como afirma Halbwachs sobre lembranças reconstruídas: “À medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembrá-los sob a forma de conjuntos, sobre os quais se destacam alguns dentre eles, mas que abrangem muitos outros elementos, sem que possamos distinguir um do outro, nem jamais fazer deles uma enumeração completa”. (HALBWACHS, 2004, p.77).

Uma crônica publicada no jornal semanário de Pesqueira, em meados de dezembro de 1951, registrava a presença de Pe. Alfredo Dâmaso na Serra do Ororubá. Qualificando o religioso de “etnógrafo” pelo seu conhecimento, inclusive da língua dos “caboclos residentes em Águas Belas”, o cronista se referia também às estreitas relações do religioso com os índios Carnijós, hoje conhecidos como Fulni-ô. O cronista escreveu que, em Pesqueira, o Pe. Alfredo conversara com “alguns habitantes serranos”, dentre eles Romão da Hora. E, além de anotações de “numerosos vocábulos xucurus”, o sacerdote católico romano: “Tratou, igualmente, dos direitos, até agora postergados, dos descendentes dos heróis que derramaram o sangue nos campos da luta no Paraguai”. Para o cronista, as pensões para as viúvas “desses heróis”

¹³⁶ Depoimento em fevereiro de 1997. In: CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. 1997, p.30.

da Guerra do Paraguai era um antigo direito reconhecido por lei federal, mediante a apresentação de documentos comprobatórios de parentesco com “Os nossos conterrâneos da serra de Ororubá, antigos componentes do '30 de Voluntários”, numa referência ao batalhão formado por índios enviados para a Guerra do Paraguai.¹³⁷

Um entrevistado lembrou que o Padre Alfredo procurou Romão da Hora, morador em Brejinho, para tratar dos direitos dos índios à pensão, por seus antepassados terem participado da Guerra do Paraguai:

O Padre Alfredo, na época dele, ele procurou Romão da Hora que morava ali em Brejinho. Eu era muito novo, mas toda vida gostei de apreciar as conversas dos velhos, ele falou pro padre Alfredo. Padre Alfredo disse: “Vocês, esses índios velho da época da Guerra do Paraguai, vocês vão ter o direito dado pelo governo. O governo vai pagar um direito a vocês, tanto dos familiar, dos que for da família dos que foram, que morreram, não voltaram mais, como dos que foram e voltaram, todos tem direito a essa... a essa pensãozinha”. Bom, e nos fiquemo, fiquemo, fiquemo, fiquemo, tinha deles que era meio... “Ah! Esse padre só faz conversar!” “Esse padre só tem conversar”. Era, muitos dizia. Mas, ninguém ligava pra isso não.

Ai nós fomos, fomos, fomos... Quando estourou essa historia do aposentado, o finado Romão da Hora disse: “Olha, meninos, isso ai foi a historia que o Padre disse naquele tempo, que ele andava aqui. Ele disse que nós ia ter direito a uma pensão, faz... vai trabalhando, vai ficando velho, com pouco não pode mais trabalhar, coisa e tal,. Eles vão, inventaram essa historia de aposentar, eles aposentando o índio tem direito, a aposentadoria, aquele total toda vida. Até morrer, tá bem?” Será que foi isso? Foi! Foi! Justamente. Ai apareceu essa historia, desse, dessa aposentadura e coisa e tal, vai ficando velho e vai se aposentando e só quem não se

¹³⁷ O Padre Alfredo Dâmaso em visita a Ororubá: ato reparativo que urge providências. *A voz de Pesqueira*. Recife, 16/12/1951, p.1.

aposentou foi ele, o Romão da Hora! Porque, ele não era desse tempo, era por idade nera? A idade dele não dava. Ai ele ficou. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d' Água).

Outro entrevistado também lembrou que: “Padre Alfredo na época fez muitos casamentos. Lá pela Serra fez muitos casamentos. Inclusive, meu pai casou-se foi ele, ele fez o casamento. Meu pai, meu avô é quem dizia. Contava eu ouvia e gravei até hoje”. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu”. Zequinha, Pajé Xukuru). Foi Padre Alfredo quem comprou o terreno e financiou a construção da Capela de São Pio X, na atual Aldeia Brejinho. Coube ao índio Malaquias, residente naquele local, a responsabilidade pelo acompanhamento da obra e o pagamento dos trabalhadores. A construção da capela alcançava uma dimensão simbólica política significativa, na medida em que representava, além do estreitamento das relações entre o sacerdote e os índios, também o apoio político da reconhecida atuação de Pe. Alfredo em defesa dos Carnijós (Fulni-ô), em Águas Belas.

Esse apoio, ao menos no que dizia respeito ao direito às pensões de veteranos da Guerra do Paraguai, foi reconhecido pelo anteriormente citado cronista pesqueirense, quando escreveu:

Desde muitos anos, em virtude de lei federal, as viúvas desses heróis têm direito a uma pensão mediante a apresentação de documentos... Os nossos conterrâneos da serra de Ororubá, antigos componentes do '30 de Voluntários', já desapareceram todos, restando um ou outro filho. Lembramo-nos de alguns: brigada Zeferino Araújo, condecorado com a medalha de campanha, residente em Afetos; cabo Aquilino Cardoso, morador à rua hoje denominada 30 de Voluntários; José Mendes Sobral, de Santana; os Rodrigues, os Piranhas, de Cana Brava, além de outros que já me ocorrem a memória.¹³⁸

A mobilização pelo direito às pensões motivou os Xukuru às reivindicações ao direito às suas terras, diante das perseguições dos fazendeiros:

¹³⁸ MACIEL, José de Almeida. O Padre Alfredo Dâmaso em visita..., op. cit.

Aí então eu comecei a fazer o trabalho a bem das pensões dessas mulheres... Aí aconteceu que todos os índios se manifestaram, fizeram o convite de eu procurar os direitos deles, chorar por eles. Eu digo: – O que chorar? É defender os direitos deles, arranjar... Isso é difícil! Os homens brancos de Pesqueira, se eu manifestar esse programa diante de vocês eu sou perseguido. (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira).¹³⁹

Nas memórias do índio Durval percebemos os meandros da mobilização, para a escolha dos índios que viajariam ao Rio de Janeiro:

Aí passou-se, silenciou-se tudo por aí. Aí o povo me via, dizia: “– O que é que se faz, nós não temos direito a nada? Tá perseguindo a gente? Aí eu digo: “– Mas tenha paciência que vem. Tenha paciência que vem”. Aí de 51, 52, 53, 54, aí chegou. “– Mande os homens; três índios que sofre mais aí na Serra de Ororubá aqui a minha presença. Aí fui saber desses homens, que era parente desses homens. Aí disse: “– Eu não vou não. Não tenho coragem, já tô velho. Aqui tem Antonio Nascimento. Antonio Caetano Nascimento da Hora; tem Félix e tem Stênio. Eles são disposto. Um tem 50 e poucos anos, outro quase 60, por assim. Eles tem coragem de ir lá. (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira)¹⁴⁰.

São citados detalhes que revelam como foram construídas as articulações da mobilização indígena:

Eu digo: “– Querem ir? Eu vou onde tá o Inspetor Raimundo Carneiro. Ele Inspetor na 4ª Inspetoria, Dr. Raimundo Carneiro. Aí disse: “– Vamos!”. Aí saí com ele lá. Aí fui lá onde tava um advogado, era filho daquele que era muito amigo meu, chamava Ricardo Ferreira Maciel Pinheiro, filho de um voluntário da Guerra do Paraguai. Chamava ele Tomás Ferreira Maciel Pinheiro. Ele nasceu aqui em Pesqueira, mas eles era de fora daqui. De uma cidade chama Ferreiros, aqui,

¹³⁹ In, CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. 1997, p.31

¹⁴⁰ Idem.

entre a Paraíba e Pernambuco...mas ele ganhou a Guerra né? Venceu a Guerra, né? E deram um cartório a ele. E ele ficou ali. Pesqueira precisava de um cartório. Ele veio prá'qui. Casou a segunda vez, com uma família daqui, aí nasceu esse cabra aqui. Ele morava lá no Recife, eu tinha contato com ele. Contava muita história também. Aí fomos lá. Adquirir os direitos desse homem, fui com ele, um advogado, né? “- Então o Dr. Raimundo Carneiro, eu conheço ele. Vou falar com ele. Aí sai com o velho, ele já velho, né? (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira).

Como foi visto, existiam antigas relações entre os índios moradores na Serra do Ororubá e a 4ª Inspetoria do SPI sediada no Recife, onde os índios foram buscar apoio. Para os índios, a recusa para a instalação de um Posto do SPI entre os Xukuru decorria das pressões e do dinheiro pago ao órgão indigenista oficial pelos fazendeiros invasores das terras indígenas, como aparece na continuidade do relato:

Quando chegou lá ele disse: “-Ah! Índio não tem jeito não. É a aldeia toda. Taquim prá'qui, taquim prá'colá”. Eu disse: “- O que é taquim?” Ele disse: “- É uma moradinha, não tem patrimônio cercado. Lá é difícil fazer essa história do índio lá. Criar um Posto”. Aí um dos caboclos também veio muito zangado, muito adiantado, disse; “- É doutor...” Ele não chamou doutor, ele disse: “- Ó meu pro, o senhor tá com os bolsos cheio das vaca gorda”. “- Que negócio das vacas gorda é isso?” Aí eu digo: “- E o que é vaca gorda caboclo?” “- É dinheiro. Recebe dos fazendeiros pra não criar um Posto lá. Nós não tem direito deste Posto? Nós tem tombamento histórico”. Aí zangou-se com o índio porque ele disse isso. Aí ele respondeu: “- Não dou permissão pra esse homem ir pro Rio de Janeiro falar com Cândido Mariano Rondon”. Aí eu digo: “- Vamos embora. Vamos embora”. Aí tirei os homens, vim embora. (Idem).

Depois da tentativa frustrada junto ao SPI no Recife, os índios decidiram ir ao Rio de Janeiro falar diretamente com Rondon:

Quando chegou aqui eu disse: “– Quer ir pro Rio de Janeiro? Eu conheço essa zona de Alagoas, até a cidade de Colégio [em Alagoas, onde existia um Posto do SPI junto aos Xukuru-Kariri]. Atravessa pra cidade inteira branca do outro lado. Eu boto vocês do lado de lá. Vocês vão lá falando na língua, e vão ganhando dinheiro, e vão. Eles disse: – É nós vamos”. “–Eu faço um ofício. Eu não sei fazer, mas eu faço um assim, organizo um programa, mando escrever direito e mando pra ele. Vocês vão”. Falar com Rondon. Ai eles três. (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira).

Os índios iniciaram novas articulações e busca de apoios. Inclusive foi procurado o Padre Alfredo Dâmaso, atuando junto aos Fulni-ô, em Águas Belas, para ajudar na viagem ao Rio. O índio Durval recorreu aos seus contatos, da época em que trabalhou no Sertão de Alagoas, caminho dos viajantes para o Sul/Sudeste, quando conheceu Dom Adelmo Machado, que se tornara Bispo de Pesqueira e Padre Alfredo Dâmaso, pároco em Bom Conselho. O encontro dos três xukurus com Rondon seria facilitado pelas relações do religioso com o fundador do SPI:

Aí tinha um Bispo aqui chamado Dão Adelmo Machado que conhecia muito os índios Xukuru de Colégio a Palmeira dos Índios, que fugiram daqui prá não morrer. Os brancos que expulsaram prá lá. Ai eu conhecia porque eu, de 26 [1926] até 28 [1928] eu trabalhei de Quebrangulo até Palmeira dos Índios numa linha de ferro, trabalhando. Ai eu disse: “– Vocês vão lá. Chegar em Bom Conselho, tem um padre chamado beneditinos [os Capuchinhos tem um convento em Bom Conselho e sempre foram amigos de Padre Alfredo Dâmaso, vigário na Cidade]. Ele protege o índio de Águas Belas, de Palmeira dos Índios. Esse padre é muito bom. Chama ele beneditino, Padre Alfredo Daria. Vocês se entende com ele que ele dá mais uma proteção, conhece Cândido Rondon. (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira)

O entrevistado lembrou com precisão a data e o tempo de duração da viagem e os nomes dos que foram para o Rio de Janeiro:

“Esses homens saíram daqui no dia 1º de outubro de 1953 e chegaram no Rio de Janeiro no dia 1º de janeiro de 1954. Três meses de viagem. O Antonio Nascimento, o Félix e o Stênio, esses três irmão chegaram lá”. (Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira)

O encontro com Rondon e Getúlio Vargas foi contado como cenas da alegre acolhida e comoção com o sacrifício físico dos viajantes em sua longa jornada, a aflição dos familiares, o risco da volta com as ameaças dos fazendeiros quando descobriram a viagem, mas de felicidade pela conquista da instalação do Posto do SPI:

Quando foi a noite tavam eles em Jacarepaguá. O Cândido Mariano Rondon morava lá. Aí ele entregou a ele. Ele chorou. Eles me contaram tudo, os que foram. Aí chorou muito. “- Vou levantar Getúlio Vargas. Vou telefonar pra Getúlio Vargas”. Aí telefonou. Aí Getúlio Vargas disse: “- Mande eles aqui. Mande eles aqui”. Quando foi com dois dias, mandaram ajeitar eles. Mandou ajeitar roupa pra eles, tudinho, e levaram aqueles homens, com os pés todo ferido de andar de pés. Foram de pés. Passaram 90 dias de viagem! Aí chegaram lá eles receberam bem. Passaram 15 dias sendo entrevistado lá. Nesse entremeio as mulheres deles: “- Sinhô, ei vinha aqui. Passava aqui, “Meu marido mataram. “As notícias é que mataram”.

Aí eu vi dizer aqui, um parente meu era escrivão aí, da polícia, e disse: “- Vão matar os índios quando chegarem”. Aí eu fui a Recife, falei com esse advogado, ele chegou e comunicou direto pra Cândido Rondon. Disse: “Tragam uma ordenança, garantindo os três caboclos, que não vão matar quando chegarem, porque foram enredar dos brancos”. Quando deu fé, chegaram. Coronel Zé Guedes chegou com esses índios. Foram lá no Recife... Vieram de navio do Rio de Janeiro prá cá. (Idem).

Se o direito ao Posto do SPI na Serra do Ororubá foi uma conquista da mobilização Xukuru, existem também relatos e registros sobre a efetiva instalação e ainda a respeito do funcionamento e os conflitos sobre os benefícios da assistência oficial.

A instalação e o funcionamento do Posto Xukuru: insatisfação e conflitos indígenas pela assistência oficial

Em seu relato, Petronilho Simplício de Freitas, 88 anos, mais conhecido como “Seu” Petru, afirmou que, assim como seus avós e seus pais, nasceu no Sítio São José. Formavam uma antiqüíssima família de moradores, que possuíram, naquele local, um engenho para fabrico de rapadura e cachaça. Foi lá onde “Seu” Petru também viveu grande parte da sua vida. Ele falou em detalhes sobre a instalação e organização do Posto Xukuru. “Seu” Petru, que trabalhou durante 24 anos como empregado no Posto, sendo funcionário do SPI, recordou o primeiro contato e o diálogo com o Chefe da IR4, que, por indicação do Pe. Olímpio Torres veio propor a instalação do Posto, em terras da Família Simplício:

Por volta das oito horas do dia cheguei em minha casa Dr. Raimundo, numa caminhoneta cheia de tudo. De roupas, comida, ferramentas, aliás de tudo. Aí disse que tinha vindo para minha casa para aldeia, para fazer um Posto mandado do Presidente para os índios. Agora, Pe. Olímpio enviou ele para minha casa. “Tem um caboclo aí na serra de São José, que tem morada muito boa, três casas grandes, uma igreja grande também, terra”. Perguntou se eu queria trocar as casas noutras casas novas. Eu digo, “Doutor eu vou pensar no seu caso, que tenho uns irmãos eu preciso combinar com eles, mas eu sendo o mandando. Ele disse, “É mais eu quero notícia logo. Urgente!”. Eu digo, “É oito dias dá? Oito dias dá?”. “Dá!”. “É tempo que eu pedir para meus irmãos, para eles assinarem que eu podia fazer o negócio, Dr. Raimundo”. (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira)

A filha de Petronilho era uma criança, mas recordou quando os agentes do SPI chegaram, na época ao Sítio São José, para tratar com seu pai sobre a instalação do Posto do SPI:

Eu lembro quando chegaram o pessoal lá do Recife prá pedir a pai, o terreno pra fazer o posto. Ai ele disse: “- Vou pensar

com oito dias eu dou a resposta!" Ai, com oito dias ele deu a resposta, ai vieram pegaram o terreno dele arrancaram as plantações dele todas e construíram aquelas casinhas e disseram que ele ia ficar empregado no posto. Eu lembro disso ainda. (Josefa Simplicio Correia, "Zefa", Centro/Pesqueira)

O contato com o Chefe da IR4 continuou, por meio de cartas enviadas pelo Pe. Olímpio. Após três meses da vinda de Raimundo Carneiro, a ausência de recursos para investir no plantio motivou Petronilho a recorrer à IR4:

Aí eu fiz uma carta e entreguei ao Pe. Olímpio, para mandar para ele. Eu disse ele vai receber, essa semana ele recebe a carta que eu mandar, Pe. Olímpio. Aí mandou a carta. Bom foi se passando, foi se passando, foi se passando, passou um, dois, três, com três meses chegou um inverno aqui. Eu tava ruim de vida. Eu digo bom, eu vou falar para o doutor, Dr. Raimundo. Fiz outra carta, dei ao Pe. Olímpio, pedindo a ele, para ele me socorrer, que eu estava aperrado, liso, sem dinheiro, vontade de trabalhar, o inverno bom eu não tinha nada. Ele mandava qualquer coisa pra mim. (Petronilho Simplicio, Centro/Pesqueira)

Pela cessão do espaço para instalações, foi prometido a Petronilho o emprego como funcionário do Posto. Um inspetor enviado pela IR4 veio a São José e pagou o correspondente, em salários, ao tempo desde o primeiro encontro entre Petronilho e Raimundo Carneiro:

Sim ele disse mais. Que fazia o negócio comigo e eu ficava empregado, ganhando pouco, 350 mil reis por mês. Pronto, a carta foi eu pedindo a ele. Quando foi no sábado, chegou um inspetor, Sampaio, (muito meu amigo!). Chegou aquele galegão forte naquela caminhonete. "D. Maria, quem é Petronilho Simplicio aqui". "Mora nessa casa aí". "Chame ele aí". "Dr. Raimundo mandou pagar os três meses daquilo, do Recife, do negócio que o senhor fez com ele, três meses. Vem fazer minhas casas aqui. Ele mandou Dr. Raimundo, mandou fazer as casas e fazer o seu pagamento". Recebi um conto e 50 dos três meses! Era muito dinheiro!... (Idem)

Na construção das casas do Posto foram recrutados trabalhadores da própria família de Petronilho: “Chamei minha família todinha para trabalhar. Uns faziam tijolos, outros cavavam os alicerces de casa, pintar as peças, carregar pedras, fazer de tudo!” (Idem). Petronilho chamou outros trabalhadores mais especializados. Veio gente até da Vila de Cimbres. Além de aproveitar a presença das pessoas para abrir um pequeno comércio, Petronilho foi o responsável pelo pagamento dos trabalhadores durante os seis meses em que duraram as obras: “Toquei o alto para cima, chamando gente, chamando gente. Veio gente até da Vila. Pedreiros, daqui da rua. Cinco pedreiros eu botei. E mandei brasa! O dinheiro que eu recebi eu botei uma bodega para vender aos trabalhadores mesmo. Fiz uma bela feira grande e ainda fiquei com dinheiro”. (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira)

Além do emprego, Petronilho recebeu casas novas em troca de suas casas velhas: “Eu cedi as minhas casas para eles, que estavam velhas e eles deram umas novas para mim”. Ele gozava de boas relações e confiança com o Inspetor Vital, do SPI, pois, afora seu irmão, indicou outros índios para funcionários no Posto:

Meu irmão Alcebiades foi quem botei. Botei Durval, enfermeiro. Ele era descendente de índio, era de Poção. Caçaram um enfermeiro, nós conversando um professor que tinha lá, Sr. Vital disse “Petru vamos arranjar uma pessoa para fazer o serviço de enfermeiro” Aí eu digo, “Eu tenho um”. Era muito sabido, trabalhador jeitoso para certas coisas. Eu coloquei Durval também. Entrou outro também. Outro índio, cabôco da Serra, Zé de Zezinho e Alcebiades. Zé de Zezinho trabalhava no campo mais eu. Ele era de Afetos. (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira).

“Seu” Petronilho estabeleceu boas relações com o primeiro e os sucessivos chefes do posto. Foi compadre do primeiro chefe, de quem falou com muito entusiasmo:

Foi cumpadre Cori (Coriolano), foi o primeiro. Era de Águas Belas. O melhor Chefe que já vi! Foi o melhor Chefe que eu já vi! Foi o melhor Chefe! Foi o primeiro, o cumpadre Cori.

Porque ele era bom todo! Bom todo! Sabe um homem sem falta nenhuma, esse era ele. Os outros eram bom, mas como o cumpadre Cori não era não! (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira)

As terras para patrimônio do Posto foram adquiridas pelo chefe Coriolano juntamente com Petronilho. A venda, quase desfeita, foi concluída devido ao empenho dos compradores que, na pressa de efetivar o negócio, pagaram além do valor pedido:

Foi esse terreno onde é o Posto plantado. Foi ali que eu comprei mais o cumpadre Cori. Se não fosse eu não tinha comprado não porque o velho ficou cheio de mais. Mas, eu estava sabendo. Aí forcei o velho. A mulher dele queria desmanchar o negócio. A mulher do velho que eu comprei o terreno. Fui falar correndo com o cumpadre Cori: “Cumpadre vamos porque o homem quer desmanchar o negócio. Vamos falar hoje!” Compadre Cori ficou tão aperrado que no lugar de pagar o tanto certo deu cinco contos a mais. Quando chegou em casa foi contar o dinheiro, faltava dinheiro. Eu comprei o terreno por 65 mil réis e deu 70. Ele devolveu. (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira)

As terras compradas pertenciam a um não-índio que plantava no local. Petronilho e o chefe do posto foram enganados pelo vendedor, em relação ao tamanho do terreno:

O meu terreno era os das casas. Que troquei as minhas, para ele fazer outras no meu terreno. Onde é o Posto, foi o terreno que nós compreemos. Era de Neco Bezerra, não era cabôco. Não sei de onde era ele. Era de fora. E morava na rua. Ele plantava lá milho, feijão, roça. Ele mentiu para nós, “Aqui tem 14 ha. de terras”. Isso me deu dor de cabeça! Me deu dor de cabeça! E nos compreemos, paguemos a todos os 14. Depois medimos o terreno. Sabe quantos ha. tinha? 7 há. $7 \frac{3}{4}$! Ele mentiu pra nós! Nós não mentimos! Se abestamos. Não mentimos nem eu nem cumpadre Cori. (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira)

A alegação de que os compradores foram enganados é bastante duvidosa, em se tratando de homens experientes, principalmente Petronilho, agricultor de muitas lidas. O imbróglio resultante da compra de terras em tamanho menor ao do preço pago permaneceu durante todo o período da existência do Posto, como aparece registrado em vários documentos, solicitando a planta e a medição das terras adquiridas.

Questionado sobre quantas vezes o chefe da IR4 esteve no Posto Xukuru, “Seu” Petru respondeu que foi apenas uma vez. Por ocasião do primeiro contato, ele trouxe um carro com grande quantidade de gêneros alimentícios e ferramentas. Além de muitas roupas, em boa parte apropriadas pela família de Petronilho:

Só veio essa vez. Fez o negócio mais eu. Despachou as mercadorias. Não deu pra despachar tudo lá, veio despachar aí no oitão da casa. Ferramenta muitas, muita roupa, muita fazenda, camisas, de tudo veio muito. E eu enchi minha casa de coisa! “Eu to meio fraco”. Pegaram um bucado de roupas, de ferramentas. De tudo eu peguei! Prá mim e prá minha família todinha. De tudo eu tirei mais com ordem dele. (Petronilho Simplício, Centro/Pesqueira).

No relato de “Seu” Petru é possível entender os meandros, os interesses em jogo, explícitos ou não, bem como o processo das relações estabelecidas, em uma história que não aparece nos registros do SPI sobre o Posto Xukuru.

Sobre o local onde foi construído o Posto e as terras adquiridas posteriormente como patrimônio para o mesmo, Maria das Graças Simplício Freire, conhecida por Dona Nina, moradora na atual Aldeia São José, onde funciona o Posto da Funal, confirmou que uma parte foi doação da Família Simplício e a outra parte comprada:

É as terras, eu sei que depois de D. Didi pra lá até onde é a Igreja. Foi até que Tia Jovina deu pra o Posto. E a terra do Posto foi comprada, que é a terra de Neco Bezerra, que é depois de D. Didi pra cá, que é até aqui com a divisa com a gente. Essa terra foi comprada a Neco Bezerra. Eu conheci primeiro que era João Bahia, o dono das terra. E eles compraram a

Neco Bezerra, que comprou a João Bahia e quando o Posto veio comprar, comprou a Neco Bezerra. (Maria das Graças Simplício Freire, Aldeia São José)

Além de reafirmar terem sido as terras pertencentes aos Simplícios, seus antepassados, Dona Nina confirmou que parte delas foi doada ao Posto, em troca de empregos para dois de seus parentes:

Eles falaram assim que a terra era deles. Tia Juvina, e de Petru, e de Alcebiades, que ainda tinha Compadre Pedro. Pedro Antonio e Olimpio. Mas eles deram a terra e quem pegou o emprego foi Alcebiades e Petru. Foi! Foi em troca de um emprego, que eu lembre, né? Naquela época eu era pequena. Até agora eu sei que compraram foi a que Neco Bezerra vendeu prá o Posto. Agora a de Tia Juvina, que Petru trabalhou, foi dada. (Maria das Graças Simplício Freire, Aldeia São José)

A entrevistada falou ainda que, atendendo o convite do Chefe de Posto, vinham índios moradores nas várias aldeias espalhadas na Serra do Ororubá, para o trabalho em mutirão nas terras do Posto, recebendo ferramentas como recompensa:

Eu lembro que prá o Posto vinha muito assim, vinha enxada, enxadeco, vinha facão, vinha foice e o Chefe do Posto convidava os pessoal das outras aldeias pra vim dar um dia de serviço aqui. E o pessoal se juntava tudinho, de todas as aldeias, vinha gente trabalhar aqui o dia. Que a gente escutava das casas era uma zoada, as enxadas trabalhando. Que o pessoal todinho das outras aldeias vinha dar um dia de serviço aqui no Posto. Limpava o Posto num dia. Então o Chefe dava a todo mundo uma enxada, uma foice, um facão. O pessoal dava um dia de serviço prá receber uma ferramenta daquele. Era enxada, era foice, era facão, enxadeco, essas coisas. (Idem).

O Pajé Xukuru também falou a respeito das dimensões das terras pertencentes ao patrimônio do Posto e como elas foram apropriadas pelos não-índios:

Inclusive que em São José, hoje ninguém vai mais atrás porque lá tudo é índio, mas era 14 hectares e hoje se tem três hectares já é muito! Porque tomaram conta, o cara mesmo abriu mão para os brancos. Os brancos tomaram conta, mas hoje tá tudo nas mãos dos índios. Mas fizeram isso ia apertando pouquinho, o Posto era muita terra e ficou desse tamanho. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu”. Zequinha, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE).

Nascida em Pão de Açúcar, localidade situada na região da Ribeira, às margens do Rio Una, em um dos extremos do atual território Xukuru, nos limites com o município de Poção, D. Isaura casou-se com um Simplício e veio morar em São José. Ela falou que os Simplício “venderam” as terras para a construção do Posto:

O Posto foi o pai de Júnior mais a irmã dele que venderam aquela terra ali que hoje é do Posto, onde tá o Posto. Ai eles começaram, fizeram aquelas casas que tem hoje. Porque tem umas que fizeram depois. Mas aquelas casas que tem a porta assim meio redonda foi eles que fizeram. Fizeram as casas. Fizeram o Posto ali e dali começaram. Os mais velhos já se foram. E quem era o dono daquilo ali em cima era o finado Simplício, era o avô do meu marido. O finado Simplício fez isso. (Isaura Bezerra Simplício, Aldeia São José)

Dona Isaura falou também que o Posto distribuía, além de feijão de baixa qualidade alimentícia, roupas e, posteriormente, remédios. Ferramentas agrícolas sempre foram distribuídas:

Eles davam feijão, agora era um feijão furado, Meu Deus! Só tinha bicho e bagulho! Dava o feijão, davam roupa, aqueles paninhos prá o pessoal. Remédio, não davam não! Depois foi que começaram a dar um remedinho. Enxada. Agora enxada eles davam muito. Enxada, enxadeco, facão, foice, essas coisas, todo ano vinha aquele bocado de coisa prá o pessoal trabalhar. (Idem).

A entrevistada falou ainda dos sucessivos agentes do SPI que estiveram no Posto. Alguns trataram os índios bem, outros maltrataram:

Tratava os índios bem e quando faltava o remédio, ele dava o remédio aos índios. Ele era bom prá os índios. Depois saiu aí começou a vir outro, começou vir outro, começou vir outro, os outros era meio ruim. Teve um rapaz que veio não me lembro do nome dele. Ele era tão bonzinho. Ele visitava os índios, ele andava nas casa de todo mundo. Ele ia nas casa, saber se tava precisando de alguma coisa e se tinha alguém doente. Esse aí tiraram ele. Era... eu me esqueço o nome dele. Depois veio outro, o outro era muito de fazer gosto. Só queria andar de cavalo e maltratava muito os índios. Depois veio, como era aquele que chamava. (Isaura Bezerra Simplicio, Aldeia São José)

Uma outra entrevistada, comentando sobre o funcionamento do Posto, lembrando ter sido uma conquista dos irmãos Nascimento, falou da distribuição anual de ferramentas agrícolas e carne seca, para os índios de Brejinho e São José,

Mas nesse tempo quando a aldeia, quando descobriram os direitos do índio, depois botaram a pedra em cima. Mas no tempo que eles foram lá em Brasília, todo ano vinha enxada para o índio, vinha foice para o índio. Vinha até a roupa para o índio vinha. Eles traziam carrada de charque para Brejinho e São José. Nesse tempo eu estudava e via quando vinha. (Maria Alves Feitosa, "D. Lica", Aldeia Brejinho).

A entrevistada falou ainda que os índios também iam ao Posto em busca de gêneros alimentícios, ferramentas e pesticidas, além de roupas. O leite distribuído pelo Posto provocou casos de cegueira em crianças. O arroz era de aspecto ruim. São memórias da infância da entrevistada:

Iam buscar feijão, enxada, enxadeco, veneno para tomate. Tudo isso vinha quando eles descobriram os direitos deles. Vinha de caminhão de Brasília, que aqueles empregados, Sr. Agenor, trazia. Que ele empregado trazia, caminhões cheios de charque e trazia até roupas... Logo era um leite que cegava! O leite cegou muita criança, o tal leite do Posto. A merenda, o arroz era um arroz preto, preto cor de areia os primeiros. Óleo vinha, vinha charque... Eu tinha uns oito anos, eu tenho 52 anos, eu me lembro... (Idem)

Ao ser perguntado sobre o Posto, “Seu” Cassiano, a partir de suas experiências de convivência com os fazendeiros na Serra do Ororubá, comparou o Posto a uma casa-grande. O Posto era um local de assistencialismo, diante das precárias condições de vida dos índios. O entrevistado conheceu vários chefes do Posto e também “Seu” Durval,

Me lembro muito! Só não me lembro quando foi feito. Quando eu me lembro já era feito. O posto era uma casa-grande para nós índios. Ali nós tinha enxadas, dava foice, machado, dava remédio. Até gado ele matava dava a cada índio 1 kg, 2. Já me lembro do Sr. Geraldo para cá. Os outros para trás... Eu ainda conheci Coriolano. Conheci era um cabrinha baixo, grosso, branco. Todos eles era branco, Não o primeiro, o primeiro era um moreno, era Durval. Eu alcancei “Seu” Durval. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava)

Ao considerar “Seu” Durval como o primeiro chefe do Posto, o entrevistado reconhecia o papel desempenhado pelo conhecido enfermeiro e professor, em benefício dos Xukuru.

Um dos trabalhadores na construção do Posto, “Zé Cioba”, lembrou que em São José habitava a Família Simplício, “Eu mesmo, eu trabalhei no Posto de servente na Construção. “Seu” Petru ainda é parente da gente. Ele é parente da gente ainda. Tudo é família”. O entrevistado comentou ainda sobre a distribuição de remédios no Posto para os índios de toda a Serra do Ororubá: “Ele funcionava assim, porque quando estava precisando de um remédio, ia lá e tomava uma injeção, um frasquinho de remédio, era assim que ele funcionava. Atendia os índios da Serra mesmo. Ia muitos índios da Serra. Tinha muito chefe que prestava. “Seu” Gilvan era um chefe mais ou menos”. (José Gonçalves da Silva, Zé Cioba, Bairro Portal/Pesqueira).

Dona Lica falou da criação de escolas, os “grupos” escolares. Os primeiros professores vieram de Águas Belas. “Seu” Durval e familiares também lecionaram,

1º foi o de São José, 2º foi o de Brejinho. Depois que fizeram era uma coisa boa! Trouxeram professores de Águas Belas, professores de Tacaratu. Eu me lembro como hoje Durval.

Durval era índio, a família era de Pesqueira, a família dos Ginus, era índios mesmo. Que eles era quem ensinava a gente. Já os filhos do finado Ginu. Isabel, que ela era uma professora muito especial, ensinava bem. Estudei com Sr. Durval, estudei com Sr. Agenor... Sr. Durval era professor e enfermeiro e muito bom! (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Cana Brava).

Foram os irmãos Nascimento que viajaram ao Rio de Janeiro para falar com Rondon sobre a criação do Posto em Brejinho, mas o Posto foi instalado em São José, provocando insatisfação e um conflito permanente. Sobrinha de Antonio Nascimento, Dona Lica confirmou a existência do conflito. Com a instalação do Posto em São José, foram contratados, como empregados do SPI, como já foi visto, os irmãos Petronilho e Alcebiades Simplício, desagradando muito os irmãos Nascimento. Um deles, apesar de bastante idoso, tentou casar e chegou a ser agressivo com a professora funcionária do SPI que lecionava em Brejinho:

A questão dos Nascimentos é que eles queriam empregos. Eles não podiam ser empregado porque eles não sabiam de nada...Queriam ser empregados. Como tinha a professora que ela pode chegar pro conta dela. Era a minha professora que hoje em dia é a enfermeira aposentada, era Judite. Professora boa. Sabia ensinar bem. Calma, não tinha intriga com ninguém. Calminha... Ai os Nascimentos não gostava, porque o Nascimento era viúvo e ela era solteira, queria casar com ela! E se viu agredida com Nascimento caduco, de quase 100 anos a bem dizer. (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Cana Brava)

A entrevistada, apesar de reconhecer que a fundação do Posto em São José foi devido às melhores condições de acesso, enfatizou ter sido uma conquista dos irmãos Nascimento, reivindicado às autoridades para Brejinho,

Não teve Posto em Brejinho. Aquele Posto de São José, eles trouxeram para Brejinho. Não ficou porque não subia carro! Nessa época que os de Brasília vieram, eram uma estradas, mas... não subia. Subia caminhão naquela época de goiaba.

Ficou em São José. Mas aquele Posto de São José não foi ninguém de São José. Foi Félix, Romão da Hora, Antonio Nascimento e Stendi foram buscar em Brasília, foi para Brejinho! Para terra deles! (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Cana Brava)

A insatisfação pela instalação em São José gerou um conflito, pois a conquista do Posto foi resultado de muitos sacrifícios para terem a assistência oficial diante das difíceis e precárias condições de vida:

Essa briga toda foi por isso. Que aquele Posto de São José não foi ninguém de São José, foi de Brejinho. Você chega lá, você vê as casinhas velhas e pense! E eles foram passando fome. Já eles foram buscar já em conversa já dos avós deles e dos tataravós. Teve um dia que eles disseram “Embora?”. “Vamos!”. E foram embora...Ficaram com raiva e morreram com raiva! E aquele Antero, ele morreu com dor no coração, porque ele lutou muito e morreu e não viu. E ele era muito esses índios que adquiriram essas terras para aqui, eles morreram. Meu pai mesmo. Muitos morreram, morreram, partiram com uma dor no coração porque eles lutaram muito sem ter quase assistência de nada na vida. Os avós, os pais morreram tudo de parto. Os filhos morreram tudo de fome... (Maria Alves Feitosa de Araújo, Aldeia Cana Brava)



Aldeia Brejinho. Local onde moravam os irmãos Nascimento. Onde existe a Capela de São Pio X, construída com recursos do Pe. Alfredo Dâmaso.

Foto: Carol Nascimento, 2007.

As insatisfações dos irmãos Caetano Nascimento permaneceram durante muito tempo. Elas foram expressas em uma carta¹⁴¹ enviada de Brejinho para o SPI por Estanislau, Félix e Antonio, no início de 1956. Na referida missiva, os irmãos lembravam a busca de “binifício do nosso aldeamento xucurus da Serra do Urubá”, que escreveram dois abaixo-assinados ao Presidente Vargas e posteriormente foram eles próprios falar com o “General Cândido Rondon”, pedir a instalação do Posto do SPI em Brejinho. Na carta, os Nascimento descrevem a localidade em condições para ter recebido o Posto, “um lugar plano que cabe quantidade de cazas quanto queira”.

Os irmãos procuraram negar a existência das animosidades por causa da instalação do Posto em São José, ao afirmarem que “não há iniquização no lugar porque todos são di acordo e estamos esperando por isso”. Mas enfatizaram o descontentamento e o sentimento de injustiçados, quando escreveram “tem gente que nunca deu uma passada em binifício d posto i esta ganhando e nos nada”. Por esse motivo e em razão das condições em que viviam, solicitavam emprego, “um emprego que somos pais de família sem recurço”. Pediam ainda ajuda para o tio Romão da Hora, desamparado e em idade avançada: “Meu tio Romão manda pedir um auxílio que esta muito velhinho muito doente com 83 anos”. Findavam a carta justificando os pedidos de ajuda para si, pelas condições econômicas em que viviam, e para o tio, pela extensa família, por ter servido ao Governo em uma possível referência à Guerra do Paraguai. Pois lembrava que o idoso esperava uma recompensa, “i sobre a espada delle manda saber qual o resultado elle espera algum prêmio”, em referência ao objeto levado pelo sertanista Cícero Cavalcanti, quando visitou a Serra do Ororubá, em 1994, como já foi visto.

¹⁴¹ Carta de Antonio Caetano, Estanislau Caetano e Felix Caetano, em Brejinho, 18/01/1958, para o Senhor Coronel José Luiz Guedes. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot. 160.

À carta dos irmãos Nascimento, Coriolano Mendonça, encarregado do Posto do SPI na Serra do Ororubá, anexou um longo ofício¹⁴², com esclarecimentos dirigidos a Raimundo Dantas Carneiro, Diretor da IR4. Afirmava Coriolano que a instalação do Posto em São José fora uma decisão acertada, em razão da abundância de água na localidade, a existência de pequenas propriedades de terceiros que poderiam ser adquiridas pelo SPI, a estrada de fácil acesso e a proximidade com a área urbana de Pesqueira. Enfatizava ainda o agente do SPI como uma das boas condições a colaboração dos índios de São José, ao cederem seus terrenos e casas para o SPI construir a sede do Posto e uma escola.

Para Coriolano, “nenhum dos outros núcleos indígenas, reúne ao mesmo tempo as vantagens acima expostas, inclusive Brejinho”. Mas ao se conhecer a Aldeia Brejinho, pode-se afirmar que grande parte do escrito pelo agente governamental não corresponde à realidade daquele local, com exceção do acesso e a distância da área urbana da cidade. Ambas as localidades, São José e Brejinho eram e são igualmente castigadas em períodos de seca. Mas, como é nomeada a localidade, brejo é um lugar pantanoso, portanto há muita água disponível na região, com a vantagem adicional de que, juntamente com a vizinha Cana Brava, a Aldeia Brejinho era um dos locais em que se concentrava a maior quantidade de famílias indígenas proprietárias de terras, mesmo sendo em pequenas glebas cercadas por fazendeiros. A presença de grandes fazendeiros, poderosos membros da oligarquia política de Pesqueira, possivelmente tenha sido o motivo pelo qual o SPI não instalou o Posto naquela localidade.

Justificava o agente do SPI que ainda assim os índios de Brejinho não estavam abandonados e recebiam a mesma assistência dispensada aos de São José. Afirmava Coriolano pretender instalar uma escola em cada uma das localidades na Serra do Ororubá, estando em funcionamento, em residências, escolas em Gitó e Brejinho, neste último local a professora era paga com rendas provenientes do Posto. A afirmação do encarregado confirmava o dito por D. Lica quando entrevistada, que estudara em uma das casas dos irmãos Nascimento.

¹⁴² Ofício de Coriolano Mendonça, Encarregado do Posto Indígena Xucuru, em 10/02/1958, ao Diretor da IR4 Raimundo Dantas Carneiro. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot. 163.

Afirmando preconceituosamente ser “coisas de índios já se vê”, criticava o agente do SPI o pedido dos irmãos Nascimento, de recompensa pela criação do Posto. Questionando também o pedido de ajuda para Romão da Hora, que era amparado pelo Posto, com “viveres e medicamentos”. Afirmava ainda Coriolano que Antonio Nascimento, quando da criação do Posto, fora incluído no quadro de assalariados, tendo sido desligado em razão da sua idade avançada, que o impedira de comparecer ao trabalho, embora ele continuasse recebendo uma gratificação mensal, reajustada em 100%, de CR\$ 1.000,00, “retirada das mensalidades dos assalariados”. Não localizamos, na documentação pesquisada, nenhuma informação a esse respeito. Apenas um dos entrevistados falou vagamente que Antonio Nascimento recebia “um troquinho do Governo”, embora não tenha sabido precisar melhor o porquê. Obviamente que a ausência de uma formalidade para a citada “gratificação” favorecia sua irregularidade ou interrupção a qualquer momento.

Mas, afirmava o agente oficial que os poucos recursos destinados ao funcionamento do Posto em seus apenas quatro anos de existência eram insuficientes para prestar auxílio a grande quantidade de idosos doentes e inválidos, nas diversas localidades espalhadas na Serra do Ororubá. Para Coriolano, a solução para suprir a escassez de recursos era a aquisição de mais terras para patrimônio do Posto Xukuru. O pequeno terreno em poder do Posto fora preparado e se aguardava a estação chuvosa para o plantio de 10.000 pés de café. Assim, portanto, para o agente do SPI, com a ampliação da área cultivável, seriam gerados recursos para a assistência aos índios desvalidos.

Lê-se, nas margens do ofício enviado por Coriolano, que suas assertivas, comentários e esclarecimentos foram plenamente aceitos pelo Diretor da IR4. Já em seu despacho, o Diretor do SPI, José Luiz Guedes, além de afirmar estar de acordo, escreveu: “aguardar melhor oportunidade para adquirir nova área de terras”. Revelando, portanto, a estratégia do SPI na Serra do Ororubá, a manutenção de um Posto com um patrimônio gerando rendas para prestar o assistencialismo aos índios. Existia uma política do SPI para tornar os postos em unidades

produtivas para alcançarem a auto-suficiência financeira; como também era incentivado o emprego de índios, nos postos. (CORRÊA, 2002, p. 127)

Além da edificação de uma escola em Brejinho, possivelmente para acalmar os ânimos e as reivindicações dos Nascimento, lhes foi prometido a construção de novas moradias. Em um dos avisos mensais do Posto Indígena Xukuru do início de 1960, está registrado que eles foram procurar o encarregado do Posto para cobrar o que lhes fora prometido para aquele ano, a construção das casas, em razão das precárias condições em que suas residências se encontravam, considerada uma justa reivindicação pelo agente do SPI. Como já foi visto, os Xukuru viviam em condições de extrema pobreza, explorados e trabalhando de alugado para os fazendeiros invasores de suas terras. Nessa conjuntura, é compreensível a situação de penúria dos idosos, como os irmãos Nascimento, e daí o papel assistencialista do Posto.

As insatisfações dos irmãos Nascimento perduram. Em meados de 1966 encontramos o conflito latente contra o SPI registrado em um outro documento oficial.¹⁴³ Segundo o agente do SPI, por repetidas vezes ocorreram “desrespeitos” de Félix, Antonio Nascimento e família, que eram proprietários do terreno onde funcionava a escola. Os Nascimento impediam as professoras de trabalhar, pois “sempre detestaram a presença” do SPI no local. Apesar dos esforços do agente do Posto, que procurara a polícia por três vezes, a referida escola estava fechada há cinco anos. Os irmãos demonstravam “verdadeiro ódio dos servidores” alegando que estes estariam ganhando o dinheiro destinado a eles, os Nascimento. Um dos irmãos, Estanislau, aceitara fazer uma limpeza do pátio do Posto em São José, mas tinha parado seu trabalho, em virtude de ameaças dos outros irmãos. No caso da escola, para o agente do SPI a solução seria comprar o terreno onde funcionava a mesma ou desocupá-la, destinando o prédio para residência de algum índio. As atitudes dos irmãos Nascimento são compreendidas, como já foi visto, a partir das insatisfações provocadas pela instalação do Posto do SPI em São José e

¹⁴³ Memorando do Posto Indígena Xukuru, em 17/08/1960, para o Chefe da IR4. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot. 718

a falta de reconhecimento oficial pela iniciativa deles de terem procurado o órgão indigenista.

Saberes e rotinas administrativas: retratos do Posto e dos Xukuru

A documentação microfilmada, composta de ofícios, memorandos e avisos mensais atestam a rotina burocrática do “Posto Xucuru”. Inúmeras listas de medicamentos remetidos ao Posto necessitariam de um estudo especializado, que procurasse demonstrar as doenças e os remédios destinados à cura. As dezenas de cadernetas escolares trazem repetidas listas de nomes de alunos/as nas escolas mantidas pelo SPI, nas aldeias São José e Brejinho. No relatório das atividades escolares para o ano de 1959 constam os nomes de crianças e adolescentes, em sua grande maioria do sexo feminino, totalizando 35 alunos matriculados em São José e 45 em Brejinho. O currículo escolar era composto por Noções de Linguagem, Aritmética, Gramática, História, Geografia, Educação Cívico-Moral, Higiene e Agricultura. Aos estudantes católicos era ensinado o Catecismo¹⁴⁴. Eram estimuladas as dissertações sobre datas comemorativas, como o Dia do Índio, e cívicas, como a lembrança da morte de Tiradentes, quando os/as alunos/as deveriam cantar o Hino Nacional e o da Bandeira, estando esta hasteada defronte da escola. A escola era pensada como fator de civilização e integração regional de uma população considerada oficialmente marginal e marginalizada. Como parte deste contingente, as crianças recebiam atenção especial.

Em muitas correspondências administrativas trocadas entre o encarregado do Posto e a chefia da IR4 há registros da destinação de medicamentos, sementes e ferramentas agrícolas para os índios. De acordo com os registros, ora essa distribuição ocorria atendendo uma programação rotineira, ora em razão da procura dos índios no Posto.

¹⁴⁴ Relatório das Atividades da Escola Inspetor Francisco Sampaio, durante o ano de 1959. Sítio São José 31/12/1959. Vital Pereira da Silva Melo - professor; Brejinho - Pesqueira, Relatório das Atividades da Escola Mal. Rondon do PI Xucuru, durante o ano de 1959. Rosa da Silva Lima - professora. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot. 270.

Uma considerável parte da documentação também é refere-se ao censo indígena. São sucessivas informações sobre o número de indivíduos, divididos entre crianças, adolescentes e adultos. Ou, vez por outra, classificados quanto ao gênero. Os dados são puramente estatísticos, números frios, sem outras informações que possibilitem inferir maiores considerações. Do ponto de vista administrativo do SPI, esses dados eram usados para contabilizar a atuação do órgão (CORRÊA, 2002, p.130) e constituía uma atribuição obrigatória dos encarregados dos postos.

Muitos avisos mensais do “Posto Xucuru” listaram a produção agrícola em grandes quantidades de farinha de mandioca, feijão e frutas: caju, mangas, goiaba e bananas. Essas informações revelam a fertilidade e a diversidade de culturas, no espaço tão pequeno de 6ha de terras, correspondente ao patrimônio do Posto. Chama a atenção que, no início de 1959, apenas a farinha e o feijão foram integralmente destinados ao consumo. Dos 15.198 cajus colhidos, 10.000 foram vendidos. E ainda, das 10.897 mangas, apenas 2.000 foram consumidas. Das 5.170 caixas de goiabas, 5.000 foram vendidas, e as demais destinadas ao consumo. Todas as 167 caixas de tomates e os 897 litros de mamona foram vendidos.¹⁴⁵ Como foi visto, nesse período estavam em pleno funcionamento as indústrias de doces e conservas em Pesqueira. Considerável parte da produção agrícola do Posto foi destinada às indústrias na cidade, como confirmaria posteriormente Ney Land, membro do CNPI, na sua descrição sobre o Posto Xucuru.

No Aviso Mensal seguinte foi citado o plantio de uma grande quantidade de árvores frutíferas e pés de café. Em 3ha estavam plantadas 210.255 árvores. Foram colhidas e vendidas 18.117 caixas de goiabas e 414 de tomates. A população indígena era contabilizada em 1469 indivíduos, em sua maioria mulheres.¹⁴⁶ Após meados do mesmo ano, o Aviso Mensal, registrou um maior volume da produção e o cultivo de outros produtos, como pitomba, macaxeira, milho, verduras e legumes,

¹⁴⁵ Aviso Mensal do Posto Xucuru em 28/02/1959 para a IR4. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot.166.

¹⁴⁶ Aviso Mensal do Posto Xucuru em 31/03/1959 para a IR4. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot.168.

bem como a venda de boa parte da produção colhida. Informava também o aumento das vendas, inclusive de itens anteriormente destinados exclusivamente ao consumo. Assim, foram vendidos 4.600 dos 10.600 litros de farinha, 9.000 dos 10.300 milhos colhidos, 5.000 kg dos 6.4000 kg de macaxeira, 10.000 das 15.000 bananas. Foram vendidas ainda 1.200 caixas de pitomba, 4.500 caixas de tomates e 700 kg de verduras e legumes. Foi adquirido material de construção para conclusão da escola Marechal Rondon.¹⁴⁷ A referida unidade escolar era localizada em Brejinho.

Constata-se, pela leitura dos Avisos Mensais expedidos dos anos seguintes, um significativo aumento da produção agrícola destinada à venda, em oposição à diminuição da quantidade para consumo. Os encarregados do Posto por diversas vezes solicitaram ou reclamaram à IR4 a ausência e/ou atraso dos repasses de recursos, bem como a falta de sementes e ferramentas para os índios, sempre citados como desamparados. Tratava-se dos índios espalhados na Serra do Ororubá, enquanto era vendida quase toda a produção do Posto.

Por outro lado, por várias vezes os agentes do SPI solicitaram verbas para aquisição de mais terras para o Posto. Em 1955, o Chefe da IR4 propunha a compra de 800 hectares de terras em Pedra d'Água, uma propriedade da União cedida à Prefeitura de Pesqueira.¹⁴⁸ Três anos mais tarde, o encarregado do Posto Xucuru lamentava o pequeno patrimônio do SPI na Serra do Ororubá, afirmando que os índios estavam trabalhando em terras arrendadas e por isso se fazia necessária a aquisição de mais terras para o plantio dos índios.¹⁴⁹ Em 1960, o pedido de verba suplementar para a IR4 era justificado como sendo para compra de terras destinadas aos "Xucuru" que, espoliados, viviam "sem meios de subsistência nos arredores da cidade", recebendo míseros salários,

¹⁴⁷ Aviso Mensal do Posto Xucuru em 31/07/1959 para a IR4. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot.174-175.

¹⁴⁸ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, em 17/02/1958, para a Diretoria do SPI/RJ. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 237.

¹⁴⁹ Aviso Mensal do Posto Xucuru em 28/02/1959 para a IR4. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot.166.

enquanto na Serra além dos “vexames e privações”, por que passavam, não dispunham de condições para compra de ferramentas agrícolas para trabalhar em suas plantações.¹⁵⁰

Em uma longa descrição datada de 1957, o então Chefe da IR4, Raimundo Dantas Carneiro, retomou os vários etnônios que foram atribuídos aos índios habitantes na Serra do Ororubá, vivendo nas proximidades de Pesqueira e na “Vila de Cimbres”. Para Carneiro, “os descendentes” dos antigos moradores estavam espalhados na Serra do Ororubá. O chefe do SPI regional, além de fazer um apanhado de informações históricas sobre os Xukuru, baseadas na documentação da Diretoria de Índios disponível no Arquivo Público de Pernambuco, recorreu ao já citado relatório do sertanista Cícero Cavalcanti, que esteve na Serra do Ororubá em 1944, como também ao relatório do antropólogo norte-americano William Hohenthal.

Afirmava Dantas Carneiro que, em 1957, os Xukuru pagavam aluguel de suas terras, espoliadas de seus pais. Canabrava era o lugar mais habitado na Serra do Ororubá. Carneiro afirmava que Brejinho era a área mais estéril. Essa afirmação possivelmente refletia a situação de conflitos dos irmãos Nascimento com o SPI, após a instalação do Posto Xucuru em São José. Dizia ainda o chefe da IR4 que, nos sábados e quartas-feiras, os índios desciam da Serra para vende frutas, raízes, flores, verduras, beijus e utensílios de palha na feira, na área urbana de Pesqueira.

A população era contada em 2.200 “caboclos” que, como informara Hohenthal reivindicavam suas terras espoliadas de volta, para mudarem as condições de vida em que se encontravam. Para Carneiro, a criação, em 1954, do Posto Xucuru como desejavam os índios, com a construção de uma escola e ainda outra em Brejinho, e mais o auxílio do SPI com ferramentas, medicamentos e tecidos para fardamentos escolares e ainda a possibilidade de aquisição de mais uma área de terras, garantiria a tranqüilidade para o trabalho dos Xukuru.¹⁵¹

¹⁵⁰ Pedido de Verba Suplementar para a IR4, em 23/05/1960. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 743.

¹⁵¹ As informações estão em um texto de três páginas datado de Recife, julho de 1957, de autoria de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da 4ª IR do SPI.

A descrição do Posto Indígena Xukuru elaborada pelo membro do CNPI, Ney Land, em 1965, é por demais pessimista. A estrada do Posto a Brejinho apresentava péssimas condições, com grandes buracos e desfiladeiros, por onde escoavam as águas das chuvas. Para Land, não existiam comunicações entre as várias localidades, na Serra do Ororubá. A seca era favorecida pelo clima quente, e a impermeabilidade do solo provocava o rápido escoamento das chuvas, em uma região com duas estações bem definidas: inverno e verão.

A geografia local era de terras altas, com secas, erosões e um pequeno riacho. Ao enfatizar as “reduzidíssimas lavouras”, o plantio dos cajueiros, mangueiras e o cafezal, Ney Land evidenciava uma outra situação, muito diferente de anos passados recentes, em que os avisos mensais do Posto traziam contínuas informações sobre a considerável produção agrícola, principalmente de frutas. O membro do CNPI afirmou a inexistência de fauna local, apenas de “pássaros para gaiolas” e declarou que no riacho que não havia peixes. A região de Brejinho era a mais habitada, onde o SPI mantinha uma escola que os irmãos Nascimento impediam a visita pelos agentes do Posto. Informava ainda Land que, além de um hectare cultivado com milho, o Posto tinha vinte pés de abacate, trinta de bananeiras, quatro laranjeiras e trinta mangueiras. No ano anterior, a produção de vinte caixas de goiabas fora vendida à fábrica Peixe.

O Posto foi descrito como uma casa de oito cômodos, sem água encanada, com fossa, luz de lampião de querosene e em boas condições. Chama a atenção à idade e a extensa família do jovem encarregado Agenor da Silva Guedes, com 26 anos, curso agrícola, casado e com sete filhos. Ele fora auxiliar no Posto Pankararu e estava residindo em casa própria, na área urbana de Pesqueira, para onde informara que ia somente aos finais de semana. Porém Land não deu credibilidade a tal informação porque a casa do Posto se encontrava vazia, sem móveis, e com apenas uma rede.

Os dados descritos por Ney Land sobre os funcionários permitem, além de cotejar informações colhidas nas entrevistas e nas memórias orais Xukuru, visualizar o perfil dos agentes que atuavam junto aos índios. Eram funcionários do Posto, afora Joana Correia Guedes, a esposa

do encarregado, atuando como professora primária e trabalhando há doze anos no SPI; Alcebiades Simplicio, trabalhador braçal, com 19 anos, casado e pai de três filhos, morando em casa do Posto; Petronillo Simplicio, também trabalhador braçal, trabalhando há 12 anos no SPI, casado, com três filhos e residindo em casa alugada fora do Posto; Durval Ferreira Faria, atuava como auxiliar de enfermeiro, fora contratado há três anos pelo SPI, casado, com sete filhos, morava em casa própria na área urbana de Pesqueira. Um caso de funcionária fantasma era Marfiza Rios de Carvalho, empregada como agente administrativa e casada com um certo Cel. Dinalmod. Não se tinha informações sobre Marfiza, pois ela estivera no Posto uma única vez e, alegando questões de saúde fora embora para o Recife, de onde não mais voltara.¹⁵²

Afirmando que “Não existem mais índios puros”, e enfatizando a mestiçagem e a ausência de uma língua e religião própria, Ney Land colocou em questão a identidade dos Xukuru, a quem ele chamou de “remanescentes do grupo Xukuru”, de um grupo lingüístico desconhecido e de um grupo já considerado integrado. Tal classificação estava em consonância com os critérios e concepções do SPI, então vigentes, como foi visto no Capítulo I. Quando afirmou que “Os índios são completamente independentes e não querem ouvir falar do SPI”, o membro do CNPI procurava justificar a falta de sentido em manter um posto do órgão indigenista oficial na Serra do Ororubá. Todavia, como foi visto, a afirmação de Ney Land carecia de fundamento, uma vez que existia até uma insatisfação, por parte dos índios de Brejinho, para receberem maior assistência oficial.

Na descrição dos usos e costumes Xukuru, Land utilizou parâmetros comparativos com os índios da Região Norte. Dessa forma, só viu pobreza na produção de objetos e utensílios Xukuru. Para ele, os índios habitantes na Serra do Ororubá, “Limitam-se a produzir cestaria de um modo geral”. E acrescentou: “Os objetos são os mais comuns”. Completou afirmando; “A indumentária é a mesma do caboclo do interior”. Essa

¹⁵² Descrição do Posto Indígena Xucuru, em 21/4/1965 por Ney Land. Museu do Índio/Sedoc, mic. 182, fot. 654.

concepção apareceu mais claramente quando Land enfatizou as boas relações dos Xukuru com os “civilizados”, favorecida pela condição dos índios pertencerem a “população de neo-brasileiros”¹⁵³, trabalhadores na lavoura para os “civilizados”, ainda que em troca de uma mísera remuneração diária, situação não questionada pelo membro do CNPI em seu relatório.

As relações dos Xukuru com os chamados “civilizados” nem sempre foram boas. É ao menos o que se pode concluir de um registro do mesmo ano de 1965, quando o encarregado do Posto Xucuru, respondendo a um telegrama da IR4, afirmava que, após uma sindicância por ele realizada, encontrara apenas duas índias como empregadas domésticas, uma delas com 16 anos de idade, em casa de “civilizados”. O agente do SPI informava ainda que nenhum índio prestava serviço na casa de funcionários do Posto¹⁵⁴. Diante da situação vivenciada pelos Xukuru, a informação levanta, no mínimo, uma suspeita contrária ao investigado.

Outro retrato do Posto e dos Xukuru, com uma detalhada riqueza de informações, é encontrado em um Relatório de Estágio de William Ribeiro, em 1971.¹⁵⁵ As observações resultaram do acompanhamento da rotina do Posto e da convivência muito próxima com os Xukuru. Ribeiro começou afirmando a grande dimensão da área habitada pelos “remanescentes” Xukuru, existindo aldeia distante 20 km da sede do Posto. Toda a área foi percorrida a cavalo por William, que esteve, dentre outros locais, em Cana-Brava, Brejinho, Vila de Cimbres. Ele afirmou ter sido sempre bem recebido por onde passou, apesar do descrédito dos índios em relação ao Posto.

Pela informação de Ribeiro, fica-se sabendo sobre o descrédito provocado pela Liga Camponesa que existira vinculada ao Posto, entre 1962/1963, quando muitos índios “inocentemente” teriam sido

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Ofício de Agenor da Silva Guedes - Agente do SPI, do Posto Indígena Xucuru, 24/11/1965, para a IR4. Museu do Índio/Sedoc, mic. 179, fot. 665.

¹⁵⁵ Relatório de Estágio. MÊS: AGOSTO/SET/OUT. De William Ribeiro Ormundo, no Posto Indígena Xucuru 27/10/1971. Museu do Índio/Sedoc, mic. 301, fot. 1167.

cooptados pelas doutrinas marxistas, embora não tivessem nenhum conhecimento sobre o assunto. Segundo William as lembranças da repressão impediam que muitas famílias se aproximassem do Posto. A chefia em exercício procurava então conquistar a confiança dos índios, para que restabelecessem as relações com o Posto.

Acompanhado de um servidor do Posto o estagiário realizou várias viagens a cavalo, para levar medicamentos a índios doentes, moradores distantes que não podiam se locomover até o Posto. Essa ação servia também para angariar a confiança no trabalho desenvolvido e motivou a procura pela ainda precária enfermaria, localizada na sede do Posto. Por falta de verbas, a enfermaria possuía, em sua maioria apenas remédios para os primeiros socorros, medicamentos comprados quase sempre, com recursos dos próprios funcionários do Posto.

Os atendimentos em Cana Brava não podiam ser realizados na escola local pois à semelhança da existente em Brejinho, encontrava-se em estado precário. A escola próxima à sede do Posto não tinha instalações sanitárias e funcionava em um prédio que, além de ser destinado a uma casa de farinha, ameaçava desabar, porque que afora as muitas telhas quebradas, as vigas do madeiramento da cobertura estavam partidas e sendo devoradas pelos cupins. Pela descrição de William, tudo beirava o completo abandono, colocando em questão a assistência prestada pelo SPI. Na documentação pesquisada encontram-se diversos pedidos de verbas pela IR4 à Diretoria do SPI/RJ, para manutenção e aplicação nas atividades dos postos indígenas.

Ao constatar que a base alimentar dos Xukuru era a mandioca, William Ribeiro propunha a instalação de uma casa de farinha, para o aproveitamento do plantio de toda a área do Posto. O maquinário poderia ser movido pela energia de um gerador. Para o reinício das aulas em Brejinho eram necessárias reformas nos móveis, no prédio escolar e em suas dependências, muito danificados pela ação do tempo. A então Diretoria Regional, que passara para a Funai, fora informada sobre a situação e providenciaria os recursos necessários aos reparos.

Um grave problema a ser enfrentado era o alcoolismo entre os índios. Muitos eram encontrados bêbados pelas estradas da Serra

do Ororubá, ao retornarem da venda de seus produtos na feira livre que funcionava nas quarta-feira no centro de Pesqueira. Por causa do consumo de álcool alguns provocavam desordens. O Posto realizava tratamento contra a bebida utilizando remédios, alcançando sucesso em vários casos, em uma atuação que segundo Ribeiro exigia dedicação e paciência.

A eficácia da atuação do Posto, observada em tão curto período de tempo, apenas três meses, pelo estagiário, foi colocada em questão por ocasião da pesquisa realizada para a elaboração da Tese. Além de testemunhar a considerável quantidade de dependentes de bebida, especificamente a cachaça, conhecida por “urinka”, um dos poucos vocábulos lembrados da língua materna não mais falada entre os Xukuru, fomos informados pelos/as entrevistados/as de muitos casos de familiares mortos, em decorrência do largo consumo do álcool.

Diante das precárias condições de vida e pobreza, o estagiário William Ribeiro se colocava na condição de indigenista salvador, benfeitor dos índios Xukuru, quando afirmou; “Cabendo a nós, indigenistas, levar até eles o mínimo de conforto e segurança, enfim condições de vida”¹⁵⁶ Porém, em nenhum momento ele questionou as invasões e apropriações das terras indígenas por parte dos fazendeiros, provocadora da situação de miséria em que viviam os índios por toda a Serra do Ororubá. Apesar da falta de recursos, William expressava otimismo e muita crença na atuação dos funcionários do Posto para mudar a situação.

Possivelmente aproveitando uma prática do trabalho coletivo indígena, conhecida, como foi visto, por “juntada”, Ribeiro, juntamente com jovens indígenas moradores no entorno do Posto, depois de uma “permissão” da IR4, prepararam um campo para a prática de futebol nas vizinhanças do Posto. Para “feitura” do campo, porém, os jovens reformaram “um barraco” e construíram mais duas casas para pessoas idosas e sozinhas moradoras em Brejinho.

Nas terras de propriedade do Posto havia além de fruteiras, muitos pés de café, mas descuidados e prejudicados pelo mato daninho.

¹⁵⁶ Relatório de Estágio. Op. cit.

Após a colheita, o terreno seriam preparado para o plantio do café e da mandioca. Na estação chuvosa seriam plantados milho, feijão, maracujá e quiabo, afora goiaba, manga, abacate e jaca, culturas cuja produção encontrava facilmente mercado. Convicto de que, com isso, seriam mudadas as precárias condições de vida dos Xukuru, William afirmava que assim alcançariam o progresso como meta desejada.

O abandono do Posto Indígena Xucuru e as precárias condições da assistência oficial eram provavelmente ainda reflexos da crise ocorrida após as várias denúncias sobre a ação indigenista estatal na década de 1960, culminando com a extinção do SPI, em 1967. A visita que resultou no relatório de Ney Land possivelmente objetivava verificar a extensão das denúncias sobre a atuação governamental entre os Xukuru. As observações e o relato de William Ribeiro possibilitam esboçar um retrato, um quadro da atuação oficial e de alguns aspectos da situação em que se encontravam os Xukuru no início dos anos 1970. Aparentemente silenciosos, após a repressão aos participantes na Liga Camponesa, os Xukuru retomaram na década seguinte, a mobilização por seus direitos, como será visto no capítulo seguinte.

Capítulo VI

“ISSO AQUI É NOSSO! ISSO É DA GENTE!”: A PARTICIPAÇÃO DOS XUKURU NAS LIGAS CAMPONESAS

As Ligas Camponesas em Pesqueira: contra os tatuíras integralistas

Com a manchete: “Vitória dos camponeses de Pesqueira”, uma notícia publicada pelo Jornal *Folha do Povo*, em março de 1960¹⁵⁷, exaltava a organização dos agricultores que, com uma greve, tinham derrotado os “tatuíras integralistas – os Brito e os Didier”. Eram duas famílias da tradicional oligarquia pesqueirense proprietárias, respectivamente, das fábricas de doces e conservas Peixe e Rosa. Foram comparadas, pelo jornal das Ligas Camponesas, aos crustáceos que vivem enterrados na areia, mas a pouca profundidade, e por essa razão são arrancados pelas ondas do mar. Ambas as famílias, reconhecidamente ligadas às hostes políticas conservadoras na cidade que chegou a ser conhecida como “germanófila brasileira”, por ser um reduto de muitos integralistas (Amorim, 2002), foram acusadas, pelo jornal, de pagar salários miseráveis aos operários nas fábricas e explorar os trabalhadores rurais.

A notícia do jornal acusava também os “industriais latifundiários” por manterem o domínio econômico no município, além de que, em seus “feudos” não respeitavam os direitos dos foreiros, agindo com arbitrariedade quando soltavam o gado dentro das lavouras dos agricultores e, depois de destruí-las mandavam plantar capim. Segundo ainda o texto jornalístico, no município imperava a “lei da chibata e facão”. Ocorriam violências

¹⁵⁷ *Folha do povo*, Recife, 22/3/1950. Arquivo Público Estadual de Pernambuco/APE, Fundo SSP 1083. (Documentação do Dops).

sexuais contra menores e capangas armados, na cidade e no campo, a mando dos fazendeiros, perseguiram e ameaçavam os trabalhadores com a omissão das autoridades locais. Com a greve, os trabalhadores conquistaram melhores salários e a garantia do respeito aos seus direitos.

Na cidade de Pesqueira, desde os fins da década de 1940, registrava-se a presença de militantes do Partido Comunista Brasileiro, como comprovam as atas de reuniões apreendidas pela polícia.¹⁵⁸ Em um ofício de 1947, o Delegado de Polícia da cidade comunicava ao Secretário de Segurança Pública Estadual a apreensão de farto material de propaganda no Comitê Municipal do PCB. A autoridade policial informava ainda manter a vigilância, devido ao elevado número de células comunistas existentes no município.¹⁵⁹

Estudos apontam, após 1945, um crescente desenvolvimento agroindustrial no campo, provocando a expropriação dos camponeses. Ocorreram então profundas transformações sóciopolíticas, com expulsões de antigos sitiantes ou o rompimento das relações de trabalho baseadas na moradia e aforamento de terras, ou ainda pela cobrança abusiva do foro (AZEVEDO, 1982) Tais situações provocaram, no Nordeste, inúmeros conflitos entre camponeses e aqueles que detinham a posse de grandes extensões de terras: os usineiros, na Zona da Mata, e os fazendeiros, na região do Agreste.

Os governos populistas pós-Guerra de Juscelino Kubitschek e, principalmente, o de João Goulart, pregaram as chamadas reformas sociais de base, dentre elas a Reforma Agrária, estimulando a organização e mobilização dos trabalhadores em todo o país, entre meados da década de 1950 até os primeiros anos da década seguinte. As Ligas Camponesas foram, portanto, uma expressão desse quadro político. (AZEVEDO, 1982).

As Ligas Camponesas tiveram suas origens embrionárias na década

¹⁵⁸ Em atas de reuniões do Comitê Municipal de Pesqueira do PCB, datada de 18/2/1947, encontram-se as discussões sobre a atuação dos militantes na organização de células comunistas entre trabalhadores da construção civil e ferroviários.

¹⁵⁹ Ofício do Cap. Manoel de Souza Ferraz, 23/05/1947, ao Secretário de Segurança Pública de Pernambuco. Arquivo Público Estadual (APE), Fundo SSP 1083. (Documentação do Dops).

de 1940, com as associações e cooperativas de plantadores de legumes na periferia do Recife, naquela época ainda uma cidade cercada de áreas com aspectos rurais, em terras de extintos engenhos de açúcar nos outrora limites urbanos da capital. Essa experiência, da qual participavam militantes do Partido Comunista Brasileiro (PCB), serviram de modelo para a organização das Ligas Camponesas.

Nos primeiros meses de 1961, na cidade de Pesqueira, o ambiente era de muita agitação social. O assunto mais comentado: as Ligas Camponesas. No detalhado relatório investigativo solicitado por um “ofício reservado” da Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, no Rio de Janeiro, está evidenciado o “ambiente de insatisfação”¹⁶⁰ naquela cidade, uma das muitas no interior pernambucano para onde as Ligas se estenderam, a partir da Zona da Mata, e já naquele ano contava com cerca de dez mil associados. (MEDEIROS, 1989)

Um detalhado relatório policial de janeiro de 1962, para a Secretaria de Segurança Pública, citava as atividades de “incendiários” em Pesqueira, orientados por José de Alexandre e mais os “auxiliares” Viana Arcoverde e Manoel Moreira, todos dirigentes das Ligas Camponesas. O documento relacionou várias fazendas atingidas, dentre elas as Fazendas Maravilha e Gravatá, de Fernando Didier, a Fazenda Tambores, de Praxedes Didier, e a Fazenda Ipanema, de Moacir Brito de Freitas. Segundo o documento, os tais incêndios causaram “vultosos prejuízos”, com a perda da “colheita anual de rações para a criação”. Na cidade estavam ocorrendo reuniões para organização do sindicato rural, onde em uma delas, dentre outras pessoas relacionadas, participou um deputado vindo do Recife e um vereador local.¹⁶¹

As acusações de incêndios provocados por membros das Ligas Camponesas, principalmente em canaviais de engenhos e usinas no

¹⁶⁰ O Relatório de Paulo Rufino de Melo e Silva, datado de 08/08/1961, dirigido à Diretoria do SPI/RJ, cumpriu as determinações do “ofício reservado” de 12/07/61 e de uma Ordem Interna da 4ª Inspeção Regional (IR4) do SPI. Museu do Índio/Sedoc, microfilme 182, fotogramas 806-809.

¹⁶¹ Relatório. De Euclides S. Arruda (investigador nº. 70), em Recife 24/01/ 1962, para o Comissário Supervisor/Secretaria de Segurança Pública/SSP. APE, Fundo SSP 29285. (Documentação do Dops).

litoral no Estado de Pernambuco, foram constantemente noticiadas na imprensa pernambucana. Porém, um estudo comprovou que as suspeitas passaram a acusações, na medida em que se expandiu a organização das Ligas Camponesas. As notícias objetivavam incutir nos leitores e na população a idéia e o pavor contra os trabalhadores rurais, que insuflados pelo comunismo das Ligas, estavam criminosamente incendiando o campo (MONTENEGRO, 2007, p.205-224). Em relação a Pesqueira, na pesquisa realizada em jornais da época, bem como em outros registros do Dops do período, não encontramos nenhuma informação sobre os tais incêndios causadores dos “vultosos” prejuízos nas citadas fazendas.

Durante a década de 1950 crescera consideravelmente a produção agro-industrial em Pesqueira, mas com um elevado custo social. Na Serra do Ororubá, onde moravam os índios Xukuru do extinto Aldeamento de Cimbres, as fazendas de gado, com grande produção leiteira, dividiam os espaços com o plantio de tomates e frutas destinadas às indústrias de doces e conservas na cidade. Na Serra também, além da água canalizada para o abastecimento das indústrias, as matas eram devastadas, para a retirada de madeira que serviu como combustível para as fábricas. Seus antigos habitantes eram expulsos de suas terras e, como foi visto, muitos vieram morar na periferia de Pesqueira, onde alguns se tornaram operários. (SETTE, 1956). Miséria para muitos e fartura para poucos. O avanço do latifúndio agro-industrial na Ororubá provocava a escassez da produção de alimentos destinados à cidade, com a elevação dos preços, a pobreza generalizada e a mendicância acentuada, como noticiava um jornal local.¹⁶²

Em uma longa matéria publicada em fins de 1962 em um jornal impresso na capital e de grande circulação no Estado de Pernambuco, as fábricas Peixe anunciavam a execução, com sucesso, de seu plano de Reforma Agrária em Pesqueira e sete municípios vizinhos, onde existiam terras de seu domínio com plantios de tomates e frutas destinadas à fabricação de doces¹⁶³. Após enfatizar a importância econômica daquela

¹⁶² Notas soltas. **A voz de Pesqueira**, Pesqueira, 21/06/1953, p.1.

¹⁶³ As Fábricas 'Peixe' de Pesqueira executam com sucesso seu plano de Reforma Agrária. **Diário de Pernambuco**, Recife, 09/11/ 1962. APE, Fundo SSP 1083. (Documentação

indústria doceira para o desenvolvimento municipal e regional, o artigo abordava a preocupação com o problema social e as condições de vida dos trabalhadores.

A “parceria agrícola” estabelecida pela fábrica Peixe estava baseada em um contrato escrito, com “deveres e obrigações de ambas as partes”, em que a empresa deveria dar toda a assistência técnica, sementes, cuidado com o solo, além de irrigação, habitação para o agricultor e o transporte de toda a sua produção paga em 50%, em um preço previamente fixado pela fábrica Peixe. Por sua parte, o agricultor deveria acatar as normas e determinações previstas no contrato, mantendo em bom estado o solo cultivado, a habitação e as estradas, “recebendo para isso retribuição extra”, não indicada na reportagem. Além disso, ele entregaria toda a sua produção, conforme o preço fixado no contrato, devendo “somente plantar na área reservada à lavoura de subsistência, cereais ou lavouras de ciclo curto, afim de que, concluída a colheita e de acordo com o *plano de pecuária, o gado da empresa possa pastar em toda a área*, durante dois ou mais meses, até o início das culturas do ano seguinte”. (FEITOSA, 1985, 82) (Grifamos).

Desde meados de 1950 a fábrica Peixe detinha em seu poder uma grande área agrícola, onde se situavam as “fazendas” de cultivo, com base no trabalho assalariado. A parceria proposta por aquela indústria, no início dos anos 1960, além de fazer parte de um processo de reestruturação da empresa, foi propagada como uma estratégia para melhorar, mas fundamentalmente o objetivo era modificar as relações de trabalho e produção, salvaguardando os interesses da empresa. A indústria doceira, outrora saudada como promotora do progresso e do grande desenvolvimento regional dava seus primeiros sinais de decadência, sendo a perda de lucros e os custos sociais considerados naturalmente como remediáveis. A proposta da Indústria Peixe constituía fundamentalmente uma resposta das elites econômicas para atenuar os conflitos sociais, decorrentes da concentração de terras e da manutenção de relações de exploração dos trabalhadores rurais, em Pesqueira e

regiões próximas. (FEITOSA, 1985). Os graves problemas sociais eram vistos, antes de tudo, como uma questão de polícia. É sintomático que o recorte do jornal esteja arquivado na documentação do Dops.

A fábrica Peixe e as demais indústrias de doces e gêneros alimentícios instaladas em Pesqueira entraram em decadência em fins dos anos 1960 que se acentuou na década seguinte, em consequência das mudanças econômicas em que os grandes capitais passaram a ser investidos no Sudeste do país, em fábricas concorrentes. Ocorreu a desagregação do clã dos Brito, a venda da empresa a um grupo canadense e, posteriormente, a falência (CAVALCANTI, 1979).

Em meados de 1981¹⁶⁴, o Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pesqueira apelava para a Delegacia Regional do Trabalho em prol de mais de 600 famílias, algumas com mais de 30 anos de trabalho, moradoras em seis fazendas que pertenciam à fábrica Peixe. As fazendas tinham sido repassadas ao BNDE para pagamento de dívidas contraídas com empréstimos públicos. O BNDE estipulou que somente receberia as terras da empresa devedora com as escrituras em cartório e sem embaraços com trabalhadores. O sindicalista acusava a empresa de estar pagando indenizações irrisórias e expulsando os moradores das terras das fazendas. Os trabalhadores afirmavam que iriam resistir e não abandonariam as terras.

O perigo comunista e os índios “ignorantes”

O crescimento industrial favoreceu a instalação de novas firmas comerciais, bancos, prédios públicos, colégios, a abertura de novas ruas, avenidas, praças e ainda o fornecimento da energia elétrica em Pesqueira. A concentração de rendas se expressava no vistoso casario das famílias abastadas. Como também ocorria o surgimento de aglomerações na periferia urbana, formadas em sua maioria, pelas habitações do operariado.

Dentre estes, muitos eram índios da Serra do Ororubá, que se

¹⁶⁴ Sindicalista faz apelo por mais de 600 famílias. *Diário de Pernambuco* (?), Recife (?), 06/08/1981. APE, Fundo SSP 30930. (Documentação do Dops).

concentravam no Bairro “Mandioca”, o atual “Bairro Xucurus”, que reúne a grande maioria das famílias indígenas na área urbana de Pesqueira. Em conversas informais moradores locais mais velhos afirmam que muitas dessas famílias foram expulsas de seus sítios na Serra, por fazendeiros invasores. Portanto, muitos dos trabalhadores nas fábricas na cidade, como também os agricultores na zona rural de Pesqueira, eram índios xucurus. Na documentação oficial e nas memórias orais indígenas encontramos relatos das experiências vivenciadas enquanto operários urbanos ou como trabalhadores-moradores em terras de fazendeiros que invadiram o antigo aldeamento indígena de Cimbres. Como já foi visto, as atividades, em sua grande maioria, eram noturnas, para fugir à fiscalização trabalhista, já que os trabalhadores eram clandestinos; as condições de trabalho eram penosas e difíceis, era principalmente o serviço pesado de carregar caixas nas costas, descarregar caminhões, que foram recordadas também por vários entrevistados.

Na área rural, na Serra do Ororubá, muitos xucurus sem terras moravam “de favor” em terras nas mãos dos fazendeiros. Pagavam a moradia com o trabalho na lavoura. Muitos trabalharam desde a infância nas lavouras, que eram invadidas e destruídas pelo gado do fazendeiro. Uma outra opção para os índios sem terras era o chamado trabalho arrendado. E também aumentavam as pressões dos fazendeiros sobre aqueles que possuíam pequenos pedaços de terras, arrendando-as, comprando-as, tomando-as à força. O que provocou a dispersão de famílias indígenas.

Em outras localidades, algumas famílias herdaram dos seus antepassados pequenos pedaços de terras. O Pajé Xukuru, “Seu” Zequinha, recordou que a falta de terras obrigava os índios a trabalhar para os fazendeiros. Ele próprio trabalhou nessas condições. Quando era de seu interesse, os fazendeiros cediam terras para trabalho em regime de pagamento, com a maior parte da produção colhida às pressas. Uma pressão crescente, até a expulsão dos pequenos proprietários:

Quem ficou com uns pedacinhos, ainda trabalhava naqueles pedacinhos deles. E quem não tinha, tinha que trabalhar a roubo. O pessoal, o fazendeiro abria campina, andava aquele

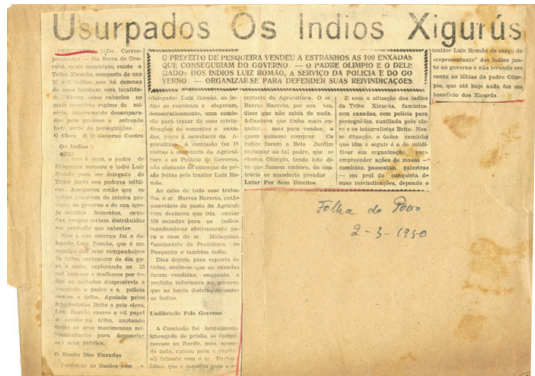
roçado. Eu mesmo trabalhei muito nas propriedades do povo, dos fazendeiros. Eu pagava um saco de milho por quadra, pagava. O pagamento era um saco de milho e a prestação ficava. Fechava pra estação e a fava que a gente ficava, ele não deixava nem amadurecer direito, o camarada apanhava verde mesmo, ai que nós vivia assim, mas teve uma época, que não teve nada. Os fazendeiros tomaram conta. (Pedro Rodrigues Bispo, Bairro Portal, Pesqueira/PE)

Em 1950, o jornal *Folha do Povo* denunciara que “a Tribu Xicurús, composta de uns 10 mil índios”, habitantes na Serra do Ororubá “há dezenas de anos”, viviam na miséria, sem assistência oficial e perseguidos. Afirmava a reportagem que o clero de Pesqueira e o governo eram contrários aos índios, isso a partir de um episódio no qual enxadas prometidas e enviadas para os índios pela Secretaria Estadual da Agricultura foram vendidas pelo índio Malaquias, funcionário da Prefeitura de Pesqueira. Quando cobrada pelos índios, a Secretaria recebera a informação da Prefeitura de que as ferramentas foram distribuídas aos destinatários.

Segundo ainda a reportagem o desvio das enxadas contou com a anuência do líder indígena Luiz Romão, um inimigo e traidor que enriquecera rapidamente explorando os índios, com o apoio dos “integralistas Brito e pelo clero”. Uma comissão de índios, embora ameaçada de prisão, estivera no Recife tendo o Secretário de Agricultura negado conhecer a denúncia afirmando dispor de enxadas para venda a compradores. Procurado pelos reclamantes em Belo Jardim, cidade vizinha a Pesqueira, o Padre Olímpio ordenou que os índios fossem embora e ameaçou mandar prendê-los. Por estarem então os Xukuru “famintos, sem enxadas, com a polícia para persegui-los, auxiliada pelo clero e os integralistas Brito”, conclamava o jornal os índios para solidificarem sua organização e fazer suas reivindicações por meio de atividades, de “comícios, passeatas e palestras”, além de deporem o líder Luiz Romão.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Usurpados os índios Xigurús *Folha do povo*, Recife, 2//2/1950.

Jornal *Folha do Povo*, de 2/3/1950, publicado pelas Ligas Camponesas. Acervo APE, Fundo SSP/Dpos.



É necessário compreender o quadro sóciopolítico da época, para entender as acusações tanto a Luiz Romão como ao Pe. Olímpio Torres. A partir da leitura de outras fontes, é possível conhecer mais um pouco as relações políticas e perceber melhor os conflitos expressos nas afirmações do jornal. Luiz Romão foi muito ligado à Igreja Católica Romana e, como foi visto, o Padre Olímpio no início da década de 1940, escreveu artigos no jornal *A voz de Pesqueira*, nos quais denunciava as invasões das fazendas de gado na Serra do Ororubá e as expulsões de famílias indígenas. E, por isso, recebeu críticas, em cartas enviadas ao mesmo jornal.

Mas, a Igreja Romana, ao mesmo tempo em que denunciava a exploração e as desigualdades sociais, se preocupava e combatia o avanço do comunismo no campo, como publicava um jornal do Recife, na matéria “Bispo de Pesqueira: comunistas agem no interior nordestino”:

Toda a Zona Rural do Nordeste está correndo grave risco, com a infiltração insidiosa e perseverante dos agentes comunistas através da instalação das chamadas “ligas camponesas”, aparentemente destinadas a prestar assistência aos necessitados, mas constituindo, na verdade, focos de subversão que poderá explodir quando menos esperarmos – declarou hoje dom Severino Mariano de Aguiar, bispo de Pesqueira, em Pernambuco, que foi um dos principais coordenadores do Encontro dos Bispos do Nordeste.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Bispo de Pesqueira: comunistas agem no interior do Nordeste. *Diário de Pernambuco*.

O Bispo era um dos articuladores dos prelados nordestinos que discutiam a questão social na Região. O jornal informava que o religioso estava no Rio de Janeiro, onde fora procurar os ministros da agricultura, educação e saúde e ainda o Presidente da República, para reclamar da situação de miséria do camponês nordestino, um homem “ingênuo” desamparado e por isso de fácil cooptação pelos “bolchevistas manhosos e hábeis”. Cabia às autoridades agir urgentemente para impedir uma revolução vermelha no campo!

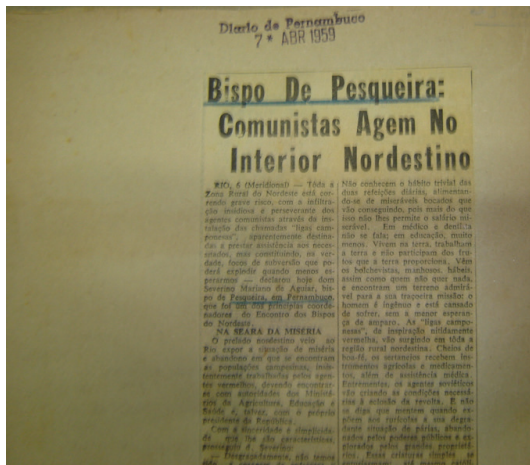
O líder comunista Gregório Bezerra, em suas *Memórias*, relatou que, além das dificuldades, por causa da influência da Igreja Romana, em conseguir em Pesqueira uma casa de aluguel, para sede das Ligas Camponesas, a organização enfrentava uma grande resistência do Bispo local. Ocorria uma seca na região e o religioso adquirira uma considerável quantidade de gêneros alimentícios, mas só eram distribuídos aos que confessavam sua fé.

Diante dos protestos, o prelado recuou de sua decisão, embora a distribuição fosse destinada, em maior quantidade, para os católicos romanos, provocando inúmeros conflitos entre os flagelados e os responsáveis pela distribuição dos alimentos. O Comitê local do PCB solidarizou-se com os famintos e o Bispo passou a atacar com ímpeto a Liga Camponesa e Gregório Bezerra, chamando-o de “agente do imperialismo russo” (BEZERRA, 1979, p. 158-159).

As ações do Bispo de Pesqueira são compreendidas, como foi visto, a partir dos discursos e atuação da Igreja Católica Romana, nos anos 1950. Em sintonia com o Vaticano, o episcopado brasileiro formulou discursos e empreendeu ações em favor dos explorados. Os problemas sociais passaram, portanto, a fazer parte das preocupações mais importantes da Igreja, fomentando assim uma atuação social e política do clero brasileiro. Dom Severino Mariano, o então Bispo de Pesqueira era muito próximo ao conhecido Arcebispo de Olinda e Recife D. Helder Câmara, fundador da CNBB que por meio de um plano de ação pastoral conjunta para os bispos, como foi visto, objetivava uma atuação do clero nas questões sociais.

O Jornal *Diário de Pernambuco* (7/4/1959) com a reportagem em que Dom Mariano, Bispo de Pesqueira e uma das lideranças religiosas católicas romanas no Nordeste, denunciava a atuação dos comunistas no campo, por meio das Ligas Camponesas.

Acervo APE, Fundo SSP/Dops.



Foi nesse quadro sociopolítico, em um ambiente de exploração e opressão, que as Ligas Camponesas em Pesqueira tiveram a adesão e participação dos índios Xukuru. Em 1959, era denunciada à Secretaria de Segurança Pública, no Recife, uma Liga Camponesa “a 12 km da cidade”, ou seja, em uma área na zona rural de Pesqueira. Segundo o informante, o candidato a Prefeito daquele município, Luiz Neves, afirmara que: “se eleito estaria ao lado dos camponeses e resolveria a situação de divisão de terra”. Afirmava ainda o denunciante que o local estava recebendo visitas de “Dr. Julião” (Francisco Julião, líder das Ligas Camponesas no Nordeste), que organizara a sede e a diretoria da Liga naquele lugar.¹⁶⁷ A existência da Liga Camponesa entre os índios era do conhecimento da Inspeção do SPI no Recife, que solicitou ao encarregado do Posto Indígena Xukuru, em fins de janeiro de 1960, a apuração da denúncia de desvio, para a Liga, do leite destinado à merenda escolar, como constatara um oficial do serviço secreto do Exército.¹⁶⁸

¹⁶⁷ “Parte”. De Eliel T. Vasconcelos, Recife 8/12/1959, para o Comissário Auxiliar (Secretaria de Segurança Pública/SSP). APE, Fundo SSP 1083. (Documentação do Dops).

¹⁶⁸ Memorando reservado nº. 25. Do Chefe da IR4 Raimundo Dantas Carneiro, 08/09/1959, para o Encarregado do PI Xukuru Coriolano de Mendonça. Museu do Índio/Sedoc, microf. 181, foteq. 338.

A organização da Liga Camponesa prosperou e era vigiada de perto pelas autoridades. Em 1961, o Delegado de Pesqueira informava que, recentemente, “camponeses construíram uma palhoça, sendo a primeira feita pela Liga. Eles tinham ameaçado os proprietários com armas, gestos e palavras”.¹⁶⁹ Em um trecho de um relatório datado do mesmo ano¹⁷⁰ consta que, em Pesqueira, a sede da Liga ficava na área urbana da cidade. E a sede da Liga “fora da cidade”, encontrava-se no Posto do SPI, cujo chefe era “o agitador Arnaldo Tenório”, que recentemente “tinha criado uma polícia dos índios com seu respectivo fardamento”. Segundo ainda o documento, a Liga “se empenha pelas propriedades Brejinho, Lage Grande, Cana Brava e Caipi”. A organização tinha mais de 400 integrantes, dirigidos por Gregório Bezerra. Este um conhecido líder comunista, posteriormente preso pela repressão militar do Golpe, em 1964. Quanto aos locais relacionados em registros históricos aparecem como lugares de moradia dos Xukuru.

O investigador mandado sigilosamente a Pesqueira pela Inspeção Regional do SPI, sediada no Recife, elaborou um relatório¹⁷¹, no qual detalhou como atuava a Liga Camponesa, entre os índios. Segundo o investigador, afora Pesqueira, os municípios próximos eram locais de atuação do “famoso Gregório”. Militantes de sua confiança, vindos de cidades próximas e até de Vitória de Santo Antão, berço das Ligas Camponesas, visitavam regularmente Pesqueira, para fazer “propaganda comunista”. Um deles, Manuel Moreira, agia com descrição, era especialista em guerrilhas e “periodicamente visitava os caboclos, constituindo entre eles adeptos”.

Além de Manuel Pereira, apontado como “o principal entre os índios”, são citados no relatório Zacarias Pereira, Elói Pereira e Antonio

¹⁶⁹ Telegrama. De Modesto Oliveira, Sargento-Delegado, Pesqueira, 27/05/1961, para o Delegado Secretário de Segurança Pública no Recife. APE, Fundo SSP 1083. (Documentação do Dops).

¹⁷⁰ Relatório datado de 25 de setembro de 1961. Relatório das sindicâncias relativas às Ligas Camponesas. Da SSP/Delegacia Auxiliar, para o Comissário Supervisor. APE, Fundo SSP 29285. (Documentação do Dops).

¹⁷¹ Relatório de Paulo Rufino de Melo e Silva, 08/08/1961, para o Diretor do SPI no Rio de Janeiro. Museu do Índio/Sedoc, microf. 182, fotogs. 806-809.

Nascimento, que também eram “ardorosos adeptos das Ligas Camponesas”. O investigador chamou a atenção que os índios envolvidos com as Ligas eram moradores em Brejinho e Cana Brava, acentuando ainda a ausência de adesistas à organização camponesa de moradores em São José, “apesar de ser o núcleo indígena mais perto da cidade e por isso mais próprio a manter contacto com os comandos comunistas”. A observação do investigador revela que, para fugir do controle policial, a Liga entre os índios foi organizada na Serra do Ororubá, em um local mais distante da sede do município. Foi citado o nome de Antonio Nascimento, provavelmente pela sua conhecida liderança na mobilização para a instalação de um Posto do SPI, entre os Xukuru.

No relatório, ainda é afirmado que a Liga Camponesa em Pesqueira era conhecida como “Sociedade dos Agricultores”, prometendo aos filiados vários auxílios sociais, cobrando uma mensalidade, concedendo uma carteira de sócio aos participantes. Em uma informação verbal, “Seu” Zequinha, o Pajé Xukuru, afirmou que Artur Elói, Manuel Pereira (“Mané Barrete”), Antero Pereira e Zé Miguel, todos moradores em Cana Brava onde, nasceu o Pajé, tinham “a carteirinha com a foice e o martelo”. O anteriormente citado relatório contabilizou em 1.500 o número de associados da Liga Camponesa em Pesqueira e menciona que o Bispo diocesano, a exemplo do ocorrido em outros municípios, criara uma associação literária e filantrópica, de cunho moral e religioso, destinada aos agricultores, para combater a organização dos comunistas.

A presença de militantes comunistas na Serra do Ororubá teria diminuído, informava o investigador no referido relatório, em razão das ações repressivas das autoridades municipais, com o apoio da chefia do Posto do SPI e do Sargento do Exército, comandante do Tiro de Guerra em Pesqueira. O militar tomaria imediatas providências, ao ser informado sobre as visitas de pessoas estranhas e a realização de propaganda comunista entre os índios. Nas conclusões do seu relato, o investigador afirmava: “De um modo geral, os nossos índios são levados pelas vantagens a eles oferecidas por seus doutrinadores e dada a sua ignorância, não acredito que os mesmos sigam por convicção a ideologia que eles pregam”¹⁷².

¹⁷² Relatório de Paulo Rufino..., op.cit.

O policial escreveu estar convicto que, mesmo aqueles citados índios envolvidos na Liga não tinham “o necessário entendimento para compreender em toda a sua extensão a ideologia a eles apresentada pelos comunistas”¹⁷³ A visão do investigador expressava a concepção oficial e geral da sociedade da época sobre os índios, tidos como ingênuos e passíveis de pronta cooptação pelos perigosos comunistas. Para o investigador, as condições de vida Xukuru, que reconhecidamente não recebiam uma devida assistência governamental, tornavam-os potenciais vítimas de ideologias perigosas à ordem social estabelecida. Mas, uma análise dos relatos Xukuru sobre o envolvimento com a Liga põe em questão essa concepção. Os Xukuru participaram ativamente na organização e nas mobilizações da Liga Camponesa, tanto na Serra do Ororubá, como no centro de Pesqueira.

As memórias indígenas sobre a Liga Camponesa e a ocupação de Pedra d'Água

Além das memórias orais dos Xukuru, diversos documentos registram a participação indígena na Liga Camponesa em Pesqueira. A formação de uma polícia indígena foi apoiada pela Inspetoria do SPI no Recife, ao remeter ao encarregado do Posto Indígena Xukuru modelos de fardamento para a milícia.¹⁷⁴ Indicando que, oficialmente, em um primeiro momento, a idéia não tinha nenhuma relação com a Liga Camponesa ou os comunistas, como denunciou a citada “Parte”, enviada meses antes à Secretaria de Segurança Pública no Recife.

Dois entrevistados recordaram a participação na polícia indígena. O primeiro falou ter sido convidado por “Arnaldo”, possivelmente o mesmo indivíduo anteriormente denunciado como “agitador comunista”. Nas entrelinhas da fala é possível perceber a mobilização para “a festa”, como chamava a organização, se referindo à ocupação das terras. Os

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Memorando Circular nº. 84/60 que remete cópias das Ordens de Serviço internas nº. 29, 30 e 31. Do Chefe da IR4 Raimundo Dantas Carneiro, 29/03/1960, para o Encarregado do PI Xukuru Coriolano de Mendonça. Museu do Índio/Sedoc, microf. 181, fotog. 339.

“soldados-índios” tinham fardamento e várias pessoas da família do entrevistado foram recrutadas:

Eu fui soldado do SPI. Chegou aqui um chefe, chamado Arnaldo. Nós, esse chefe chegou aí pra trabalhar. Aí o dono do terreno era desse pessoal que num aceitava ninguém no terreno dele. Era desses caboclos antigo. O que é que você veio ver minha terra? – esse rapaz! Eu vim trabalhar com vocês. – Não, aqui não tem ninguém trabalhando pra nós não. Eles falavam tudo assim! Ai ele foi ajeitou e ficou. Mandou fazer um coquetezinho (chapéu) de pano pra nós, vestia uma roupinha e nós. Chamava-se era dez soldado-índio. Da minha família foi Antonio Deodato, Antonio Moacir, Antonio Brainha, tio Mané, meu pai, eu, finado Zezinho, finado Mané Pereira e o finado Guilherme. Era todinho esse povo. (José Pereira de Araújo, “Zé de Ismaé”, Aldeia Cana Brava).

O segundo entrevistado, “Seu” Brainha, citado pelo primeiro como um dos participantes da polícia indígena, falou da sua adesão à milícia: “Arnaldo chegou lá, em Cana Brava, né? E falou pra botar uns guardas lá. Uma polícia, lá. Polícia, milícia, o que é que eles diziam lá, né?” (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira). Sobre o indivíduo que fizera o convite, “Seu” Brainha disse: “Ele era de fora! Era um galeguinho guaxo, de fora, viu?”

Os “soldados-índios” percorriam preventivamente a Serra do Ororubá, durante a noite:

Não fazia nada, só andar de noite. Um pedaço da noite, e quando chegar a Cana Brava somente. Pra saber se tinha algum malfeitor por ali, que aparecesse, néra? Alguma confusão, alguma briga acontecesse por ali, pra nós pegar o cabra! Isso às vezes, viu? Não peguemos nada! Ninguém. Demorou, foi poucos dias. (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira)

Pela fala do entrevistado, podemos deduzir que se tratava de um serviço de vigilância, enquanto existiu a Liga na Serra. O

entrevistado lembrou que posteriormente foram levados para o quartel em Pesqueira, e depois de uma repreensão, ficaram presos:

Ele trouxe pro quartel pra apresentar ao tenente. Eu sem vontade de ser soldado. Nós viemos ficar aqui. Aí pegaram um reboliço lá, por causa dele lá. E nós fiquemos!

“– Vocês querem ser polícia, vocês vem aqui, no batalhão. Num sei aonde no 4º Exército, no 2º Exército e pega a farda. Mas com esse homem aí, vocês não pegam, não”. (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira).

Questionado sobre o motivo das prisões, “Seu” Brainha respondeu: “Porque tinha que levar os índios pra se apresentarem lá, pra polícia ver, né? Mas, nós não fomos de nada nessa vida. Nem eu, nem Zé Cacique, nada”. Pelo relato, percebe-se que a prisão ocorrera pelo envolvimento do entrevistado e outros companheiros seus com a Liga Camponesa. Após as prisões, o citado Arnaldo desapareceu “Aí o homem desapareceu pro Recife, até hoje! Nunca mais veio aqui, nem vi a cara dele mais nunca na vida!”. (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira).

Em fins de 1963, um enviado do Ministério da Agricultura a Pernambuco declarava ter recebido todo o apoio do Governador Miguel Arraes e do delegado da Superintendência da Reforma Agrária/Supra em Pernambuco, para ir a Pesqueira, realizar, *in loco*, uma investigação sobre as invasões de terras da União por trabalhadores rurais. Na apresentação do seu relatório¹⁷⁵, o emissário ministerial transmitiu ao delegado da Supra, a recomendação do Ministério na prioridade para Pesqueira em um convênio com o Governo de Pernambuco. O autor do detalhado relatório afirmou ter buscado informações com vários grupos e pessoas em Pesqueira: com os proprietários de terras, com o Pe. José Maria, designado pelo Bispo de Pesqueira para prestar assistência religiosa aos camponeses, com o engenheiro agrônomo responsável pelo

¹⁷⁵ Ofício do Subchefe do Gabinete do Ministério da Agricultura, 04/12/1963, para o Presidente da Supra. Relatório sobre o município de Pesqueira, 23/12/1963. APE, Fundo SSP 29293. (Documentação do Dops).

Posto de Fomento Agrícola na cidade, e em reuniões com o sindicato dos trabalhadores rurais, objetivando conhecer “as legítimas reivindicações da classe”.

O agrônomo informou sobre o clima de agitação política “das massas rurais” e suas reivindicações; sobre a reação dos proprietários contrários aos trabalhadores sindicalizados, acusando-os de subversivos, colocando em perigo a ordem social. As insatisfações dos trabalhadores resultavam da falta de trabalho, pela recusa dos proprietários em aceitá-los, mesmo como arrendatários, quando sindicalizados. A situação estava mais agravada por causa da seca que destruía as lavouras financiadas, sendo os débitos de muitos endividados cobrados sem amortização, pelo Banco do Brasil.

Os trabalhadores rurais na condição de arrendatários e moradores eram expulsos, tendo inclusive as suas casas destelhadas, informação confirmada pelo Padre José Maria, que tentara demover os proprietários de tal atitude, justificando assim o religioso a organização dos trabalhadores. Diante da situação, o emissário do Governo Federal discorreu sobre o sentido social da propriedade da terra, da legitimidade da sindicalização dos camponeses e da necessidade de “uma reforma agrária cristã e democrática”, para o bem do país, como pregava a CNBB.

Quanto ao fato de existirem, dentre os cerca de 2.000 trabalhadores rurais sindicalizados em Pesqueira, indivíduos oriundos das Ligas Camponesas em uma reivindicação de classe, eram trabalhadores que, conjuntamente com os de inspiração cristã, seguiam as orientações doutrinárias da Igreja Católica Romana no Brasil, lutando por melhores condições de vida para todos. Afirmava ainda o relator que os trabalhadores tinham invadido terras públicas, demonstrando assim seus propósitos pacíficos, e ainda em expressões de respeito às autoridades do Governador do Estado e do Presidente da República, como comprovara, não existindo, portanto, razões para o medo dos proprietários de terras particulares.

De volta ao Recife, tendo procurado o Governador Miguel Arraes, o emissário do Ministério da Agricultura afirmou que fora informado por

aquela autoridade do envio de tropas da polícia estadual a Pesqueira, “como poder menos repressivo do que acompanhamento das soluções jurídicas mantenedoras da ordem pública, sem detrimento dessa ou daquela parte desentendida”.¹⁷⁶ O relator afirmava ainda concluir seu trabalho otimista, apesar da grave situação em Pesqueira, onde “as relações das classes em litígio” poderiam chegar ao extremo, se propagando “a agitação local” por outras regiões e por todo o Estado de Pernambuco.

O relatório embora em nenhum momento tenha citado os índios, é claramente favorável, ao ser constatada a ocupação em terras públicas, às reivindicações e organização dos “trabalhadores rurais”. Estes reclamavam a falta de trabalho, pois os fazendeiros expulsavam os arrendatários e os sindicalizados. O delegado ministerial além de enfatizar a necessidade da assinatura de um convênio entre o Ministério da Agricultura e o Governo do Estado de Pernambuco, sugeriu que se recorresse à legislação trabalhista em vigor, propondo ainda, dentre outras medidas, que o Governo Federal intervisse fixando um prazo legal de 3 a 4 anos nos arrendamentos, como solução imediata para os conflitos.

A leitura do Relatório deixa implícito o apoio do Governador Miguel Arraes aos ocupantes em Pedra d’Água. O fácil e constante acesso do Cacique “Xicão” ao Palácio do Governo, em vários momentos, durante o tempo em que Arraes voltou a governar Pernambuco, em fins da década de 1980, expressava essa relação do conhecido político com os índios. A recepção de Miguel Arraes e o vínculo com os Xukuru foram também claramente expressos após o assassinato do Cacique, na cidade de Pesqueira, em maio de 1998, quando o Governador entrevistou pessoalmente para a realização da necrópsia no Recife e para o embalsamamento do corpo, levado para Cimbres, onde foi velado e depois sepultado na mata da Pedra D’Água.

¹⁷⁶ Relatório sobre o município de Pesqueira, em 23/12/1963, p. 10. APE, Fundo SSP 29293. (Documentação do Dops).



Cacique “Xicão” discursa durante audiência de lideranças indígenas com o Governador Miguel Arraes, no Palácio Campo das Princesas (Recife/PE), em 30/01/1996.

Foto: Arquivo CIMI-NE.

Um entrevistado esteve em Pedra d’Água, quando ocupada na primeira vez pelos índios. Ele falou que era uma área coberta de matas e, entre os ocupantes, estavam os comunistas. A alegria dos ocupantes, mesmo diante das condições do acampamento, deixou o entrevistado perplexo:

Foi a 1ª retomada! Agora que na época, tinha lá uma história assim, de dois martelos: um martelo vermelho e um martelo com... Eles cortavam a madeira, quando caía era aquela festa deles. Era tiros de bacamarte, de riú e eles todos fazendo aquela festa. As panelas debaixo dos paus. As caeiras de carvão. Ficou como um bocado de ciganos! Eu só desassombrado! (José Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, Serinha)

Quando passava pelo local, ele foi convidado para participar da ocupação, vigiada por um conhecido indivíduo morador em um dos bairros em Pesqueira:

Eu ia passando para o roçado. Tinha um homem escorado na porteira pelo lado de dentro da porteira, não pelo lado de fora. Em Pedra D’Água, na casa de farinha. Para melhor lhe dizer,

eu ia passando, não sabia de nada. O homem esta escorado na porteira, com uma espingarda 12, com revólver e uma faca peixeira. Eu já tinha conhecimento com ele. Fui e falei, “Como é, posso entrar aí?”. O nome dele era Emídio. Agora o sobrenome eu não sei. Ele era daqui de Baixa Grande. (José Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, Serrinha)

O convite foi feito de imediato: “Pode entrar e venha trabalhar aqui! Que isso aqui não é do governo mais não. Isso agora é da gente!”. A área ocupada oficialmente pertencia ao Ministério da Agricultura, fora cedida à Prefeitura de Pesqueira que a arrendara a produtores do vizinho Estado da Paraíba.

Ao ser questionado sobre os participantes da ocupação, o entrevistado falou de pessoas vindas da cidade e da presença dos comunistas, todos desaparecidos após a repressão sobre os ocupantes:

Da liga camponesa era muita gente. Tinha da Serra, tinha da Cidade, tinha de todo o canto! Os mais que vieram era de fora, que era os comunistas. Esse homem que eu falei que estava escorado na porteira era Emídio. A mulher era D. Nilza. Ele estava sendo o chefe lá. Esse povo desapareceu que eu não vi mais! Não sei se é morto ou vivo! (José Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, Serrinha)

A ocupação em Pedra d’Água foi uma ação da Liga Camponesa, com a participação indígena, em uma área naquele momento sob domínio da União, terras do antigo aldeamento, “Foi essa Liga Camponesa. Foi começo da invasão, que invadiram lá a Pedra d’Água. Foi com a Liga Camponesa, isso mesmo...” (José Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, Serrinha)

O entrevistado falou que os acampados promoveram uma passeata pelas ruas da cidade de Pesqueira. Eram liderados por um operário da fábrica Peixe, que possuía plantios nas terras ocupadas. Quando estiveram na cidade, os ocupantes trouxeram produtos agrícolas:

Que quando é com pouco tempo, eles chegaram a desfilarem. Chegaram a desfilarem na Cidade, que o chefe lá era um outro Pedro. Pedro Calú. Tudo indica, não estou bem lembrado...

Mas que era Pedro Calú, o nome dele. Era da Peixe. Foi quem plantou aqueles jambres lá, coqueiros, o vajado de macaxeira, o tomate, o repolho, coentro, cebola, alho. De tudo o homem tinha muito. Eles ainda chegaram lá a desfilar na Cidade. Um negócio como um carnaval. Com palha de coco, cacho de coco, repolho. Que era muita, era muita gente lá! Os que estavam acampados lá vieram desfilar na Cidade, desfilaram na Cidade ainda. (José Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, Serrinha)



“Seu” Cícero Pereira, na Vila de Cimbres, na Festa de Nossa Sra. das Montanhas/Tamain em 02/07/2005.

Foto: Edson Silva.

O entrevistado recordou ainda que foram presos: “Porque eles invadiram terreno do governo. Eles invadiram para trabalhar lá. Que foi como um bocado de ciganos, aquela empanada, lá”. Ocorreram outras prisões. Por ter se envolvido na retomada de Pedra d’Água, “Seu” Cicho Pereira, morador em Cana Brava, onde aconteceu “uma reunião”, foi preso com outras pessoas da Serra do Ororubá e de Pesqueira:

Sabe por que eu já fui preso? Só porque eu fazia parte da, desse pessoal, dessas fera que manda nas usina, que tava a favor das terra. Fizeram reunião em Cana Brava ainda na casa de um pai, desse povo aí. Depois dessa reunião, retomada ai de Pedra d'Água, foi dessa retomada, que dessa época ai que eu fui preso. Eu, Manoel Pereira, Joaquim Neto e Alonso. Teve uma porção lá de Pesqueira, foi tudo preso (Cícero Pereira, Bairro Xucurus, Pesqueira/PE).

Preso em 1964 como subversivo, ele recordou o apoio do Governador Miguel Arraes à ocupação das terras, bem como o envolvimento de pessoas citadas nos documentos oficiais. A ocupação aconteceu depois de uma missa, por gente vindo de Cana Brava:

Sessenta e três. Ah! Pois dessa década, dessa data. Eu tava que fizeram isso aí. Ai daqui a pouco um mês, Miguel Arraes que era Governo do Estado abriu mão prá D. Luizinha, Zé Arco-Verde, Luiz Arco-Verde, que era o advogado, que era meu advogado. Eu sei que fizeram essa miséria lá na Serra em Cana Brava, depois da missa, que eu nem assisti. A depois da missa ajuntaram esse povo, muita gente, já ia pra Cana Brava e abriram Pedra d'Água (...) e só porque eu passava por lá e conversava com o povo me trataram como subversivo. (Cícero Pereira, Bairro Xucurus, Pesqueira/PE).

Outro entrevistado afirmou que, com o Golpe Militar de 1964, a repressão foi grande, com prisões e expulsão dos ocupantes:

Que quando é com pouco tempo, o pau quebrou. Que quando ele (o Exército) chegou, cabôco, foi cabôco mesmo, que saía ele correndo no mato, dentro da japicanga de espinho. É uma planta que tem um espinho preto e a malícia e o calumbi. Saíram correndo para escapar. Saíram correndo. Mas que a madeira deitou, deitou! Foi um pau, foi um pau que não foi moleza! Porque ele, esse mesmo que me falou isso, foi um que quase morre. Ele foi cair lá em Santa Catarina, na casa de Agripino Quelé. Era José Jordão. Apanhou muito, chegou quase morto! (José de Alexandre, Bairro Serrinha, Pesqueira/PE)

E ainda completou dizendo: “Dessa vez que eles vieram. Foi o Exército! Prendeu muita gente. Sofreu lá comunistas e homem que não era comunista”. Ele citou nomes e o ocorrido durante a prisão dos militantes comunistas:

Prendeu muita gente. Tinha um doutor Luís Arcoverde, tinha uma irmã dele chamada Luizinha, aí chegou naquele quartel. Que quando chegou no quartel, Luizinha foi. Ela era moça velha. Foi e disse, “Pode trancar ela, que ela é comunista até a alma!”. Aí disseram “Vá embora, vá embora que a mulher é doida! A moça é doida”. (José de Alexandre, Bairro Serrinha, Pesqueira/PE).

Mata na atual Aldeia Pedra d'Água.
Foto Carol Nascimento, 2007.



No final da década de 1980 os Xukuru, juntamente com outros povos indígenas no Brasil, participaram ativamente do processo da Assembléia Nacional Constituinte. Liderados pelo carismático Cacique “Xicão”, foram a Brasília e estiveram presentes nos debates sobre os direitos indígenas na Constituição em elaboração. Voltaram a Pesqueira motivados pelos direitos indígenas garantidos no novo texto constitucional aprovado em 1988.

Em novembro de 1990, os Xukuru reocuparam a área da Pedra d'Água que se encontrava nas mãos de 15 posseiros não-índios.

Afirmavam os índios que a Pedra d'Água era um local de rituais indígenas sagrados e estava sendo desmatada por posseiros arrendatários da área, sob domínio da Prefeitura de Pesqueira. A reocupação de Pedra d'Água, onde o Cacique “Xicão” e outros indígenas passaram a morar, foi um marco na organização e mobilização contemporânea Xukuru, que retomaram em seguida outras áreas, em mãos de fazendeiros. Esta ação provocou perseguições, violências e os assassinatos do Cacique Xicão, em 1998, e posteriormente, de outras lideranças Xukuru. Mas, com o apoio da sociedade civil, os Xukuru pressionaram a Funai para a demarcação do território indígena, ocorrida em maio de 2001.

Na mata existente em Pedra d'Água, após o sepultamento de Xicão foi constituído um cemitério, onde também foram sepultados “Xico Quelé” e outros índios assassinados ou participantes nas mobilizações pela demarcação das terras. Com isso, a Pedra d'Água passou a ter uma dimensão simbólica ainda maior, pois os Xukuru afirmam enfaticamente que os ali sepultados não foram enterrados, mas “foram plantados prá que deles nasçam novos guerreiros”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O vivido, o concebido e o expressado:
a história a partir das memórias

Uma publicação de 1981 do governo estadual traz informações de seis dos sete grupos indígenas então oficialmente reconhecidos em Pernambuco. Com o objetivo de conhecer a situação em que viviam os índios no Estado, após uma pesquisa bibliográfica e contatos com pessoas vinculadas ao assunto, com o apoio da Funai, posteriormente foram realizadas visitas para observações e entrevistas nos locais de moradias indígenas, entre os meses de março a julho do ano anterior a publicação. (Condepe, 1981).

O texto publicado repetiu as concepções, bem como o etnônimo oficial sobre a identidade indígena, para localizar e nomear “O aldeamento dos remanescentes Xucuru”, na Serra do Ororubá. “Os Xucuru” foram contabilizados em “2.228 caboclos”, apresentando uma situação de peculiaridade em relação aos demais grupos indígenas em Pernambuco, por serem oficialmente reconhecidos, contarem com um Posto Indígena e não possuírem uma “Reserva” com terras demarcadas. A pesquisa constatou que “os caboclos” viviam em pequenas glebas de terras espremidas entre “propriedades de civilizados”, dificultando “o contato mais estreito entre os grupos familiares”¹⁷⁷

Estas afirmações não correspondiam à situação vivenciada pelos Xukuru, como foi visto no Capítulo III. As observações resultantes da pesquisa, realizada em tão curto período, não possibilitaram perceber que, apesar das perseguições e pressões por parte dos fazendeiros e de poucos índios possuírem pequenos pedaços de terras, os Xukuru mantinham intensas relações sociais. Os então chamados “sítios” eram espaços de sociabilidade seja por meio de festas, novenas, ou com as “juntadas”, o trabalho em mutirão nas roças dos que possuíam terras.

¹⁷⁷ Condepe. *As comunidades indígenas de Pernambuco*, 1981, p.63.

A pesquisa constatou ainda a moradia de índios em diversas localidades, nomeadas como “aldeias” e não mais sítios, significando o reconhecimento da presença de uma população com identidade étnica específica naqueles lugares, ainda que, contraditoriamente, a própria Funai, ao nomeá-los “caboclos” ou “remanescentes”, e obviamente os fazendeiros invasores negassem a existência de indígenas na Serra do Ororubá. O texto publicado lista como “aldeias” onde moravam “descendentes da população” indígena: Canabrava, Brejinho, Gitó, Boa Vista, Goiabeira, Afetos, Santana, Lagoa, Trincheira, Matinha, Caetano, Caldeirão, Retiro, São Brás e Canivete. Muitas dessas localidades são relacionadas em documentos históricos e foram citadas ou visitadas, para realização de entrevistas, durante a pesquisa para elaboração da Tese.

Após fazer uma retrospectiva histórica sobre a presença indígena na Serra do Ororubá, o texto do Condepe abordou a situação socioeconômica dos Xukuru. Foi constatado apenas um diminuto número de famílias indígenas possuindo um pedaço de terra: “Do número total de famílias, apenas 160 dispõem de terra própria, em lotes de aproximadamente $\frac{1}{2}$ ha”.¹⁷⁸ As demais trabalhavam em terras de outros índios ou de fazendeiros criadores de gado. O texto colocou em oposição os índios e os fazendeiros, afirmando que os primeiros usavam técnicas agrícolas rudimentares e nomeando os segundos como “civilizados”. Ou seja, em plena década de 1980, um texto elaborado por técnicos governamentais expressava concepções já então superadas pelos estudos especializados sobre a temática indígena.

Segundo aquele levantamento (Condepe, 1981), com as terras em mãos dos fazendeiros seu uso pelos índios, ocorria em regime de arrendamento, para plantar o milho e feijão, e o capim, este último para os fazendeiros. O que restava da roça era destinado à alimentação do gado. Contudo, o texto deixou de informar em que condições isso ocorria. Vários depoimentos esclareceram que o gado era solto dentro da roça indígena quando esta estava sendo colhida. Basta termos presente a entrevista de “Seu” Gercino.

¹⁷⁸ Condepe. Op. cit, p.65.

De acordo com a publicação, a escassez de terras influenciava nas condições de pobreza dos Xukuru, com a desnutrição e doenças decorrentes da fome. O Posto da Funai realizava o atendimento e distribuía remédios. Todavia, na própria documentação do SPI estão registrados os constantes pedidos dos encarregados do Posto, anteriormente a vigência da Funai, de remédios para a farmácia destinada a atender os Xukuru.

Do ponto de vista das “Manifestações Culturais e Religiosas” a publicação tratou os Xukuru a partir da ênfase na idéia das perdas culturais. Eles foram denominados de caboclos que estavam “totalmente aculturados”, isso porque as expressões culturais estavam em acelerado processo de “desaparecimento”. Por essa razão a unidade do grupo estava fragilizada, e não eram mais percebidos traços de vida comunitária. Apenas em Canabrava havia alguma coesão e apenas vestígios da língua materna falada somente pelos mais velhos. Permeia o texto, portanto, a idéia de uma essência cultural expressa por meio de sinais distintivos, a exemplo do falar pleno de uma língua original, cuja ausência entre os moradores na Serra do Ororubá, significava o desaparecimento daqueles “remanescentes” indígenas.

Ainda que o Toré continuasse sendo dançado, como constatou a equipe que visitou a Serra do Ororubá, o texto negava a existência de expressões culturais indígenas. Os pesquisadores não conseguiram “ler”, nas entrelinhas, o significado das queixas Xukuru sobre as humilhações dos fazendeiros que ridicularizavam os “costumes” indígenas. Mesmo evidenciando Cimbres como o “centro das manifestações comunitárias de cunho místico-religiosas” indígenas, onde ocorriam grandes festejos em louvor a São João e Nossa Senhora das Montanhas, o texto afirma não se tratar de uma festa indígena, mas de uma festa regional da qual os “caboclos” participavam, juntamente como os não-indios. Não foi levada em consideração a apropriação e o sentido que os Xukuru sempre deram àquele local e as festas ali celebradas, como foi demonstrado no Capítulo III.

O texto não explorou o significado das narrativas indígenas sobre o “achado da imagem” de N.Sra. das Montanhas, e igualmente os rituais em que os indígenas se vestem com adereços de palhas próprios para a ocasião, como foi visto também no Capítulo III, enquanto expressões

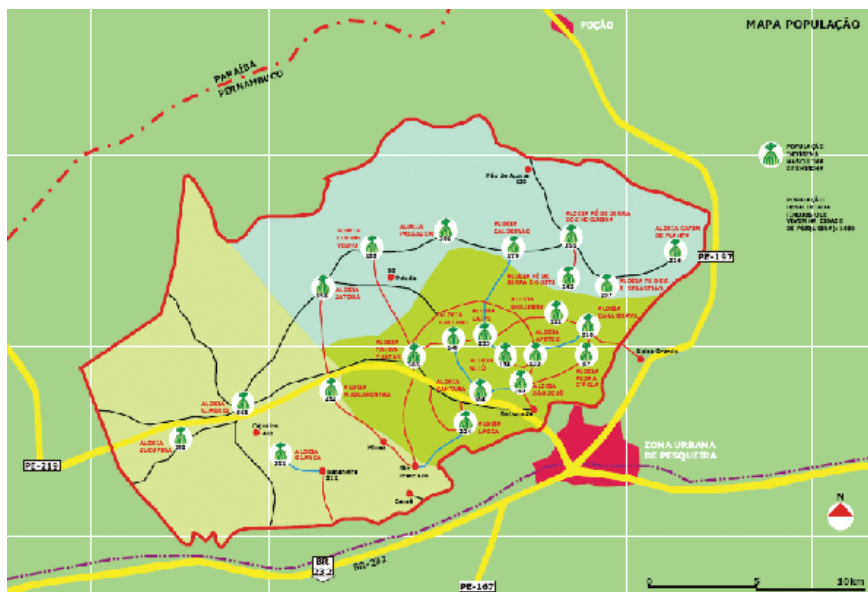
das apropriações e reelaborações culturais Xukuru. As narrativas e informações sobre as expressões culturais indígenas foram relatadas pelo “caboclo Antero”, figura que não recebeu a devida importância na pesquisa, não obstante tratar-se de Antero Pereira, o Cacique Xukuru na época, morador na atual Aldeia Cana Brava, de onde se originou o cacicado Xukuru e também um dos locais, na Serra do Ororubá, em que a maioria das famílias indígenas sempre possuiu pequenos pedaços de terras.

Ainda que, do ponto de vista oficial, continuassem sendo chamados de caboclos e assim tivessem negada sua identidade étnica indígena, em meados dos anos 1980 os Xukuru se mobilizaram e participaram ativamente dos debates em torno da Assembléia Nacional Constituinte e da elaboração da nova Constituição aprovada em 1988. A participação Xukuru foi incentivada e apoiada, durante todo tempo, pelo Cimi-NE. A discussão da temática indígena na Constituinte em vias de convocação foi o motivo para o Cimi se aproximar dos Xukuru, após várias tentativas anteriormente impedidas pelos encarregados dos Postos da Funai, segundo afirmaram mais tarde os índios. Em 1986, um casal de missionários foi morar na área urbana de Pesqueira, de onde se deslocavam para a Serra do Ororubá, com o objetivo de conhecer os índios e promover reuniões para discussões sobre a Constituinte.

Apoiados e custeados pelo Cimi-NE, grupos de Xukuru, juntamente com os de outros povos indígenas no Nordeste, viajaram por diversas vezes a Brasília para participar de encontros de estudos, seminários, e para pressionar os deputados que discutiam a elaboração da nova Constituição. A presença dos índios nordestinos na Capital Federal, em conjunto com índios vindos das demais regiões do Brasil, em um momento político tão significativo, deu uma considerável visibilidade às reivindicações dos índios no Nordeste. Nesse processo, destacou-se e tornou-se bastante reconhecida, entre os índios no Nordeste, a liderança de Francisco de Assis Aratújo, o “Xicão”, que, retornando de Brasília seria escolhido Cacique do povo Xukuru.

A participação nos eventos em torno da Constituinte em muito impulsionou a organização e mobilização Xukuru. Durante as várias

estadas em Brasília, o Toré foi dançado em diversas vezes e assumiu, além de um significado político, um marco da identidade e mobilização Xukuru. Promulgada a Constituição e retornando da Capital Federal, assessorados pelos missionários do Cimi-NE os Xukuru promoveram, acompanhada de muito Toré, uma reunião em Cana Brava, com índios das diversas aldeias na Serra do Ororubá, para relatar os acontecimentos vivenciados em Brasília, bem como tratar dos direitos indígenas garantidos na nova Constituição. Decidiram também pela realização de reuniões nas demais aldeias, para continuar discutindo o assunto¹⁷⁹



Fonte: Projeto de Capacitação e Assessoria Técnica/PCAT-Xukuru, 2007.

Ainda em 1988, como registrou a imprensa pernambucana, os Xukuru se mobilizaram também ao tomarem conhecimento de que o fazendeiro Otávio Carneiro Leão tivera um financiamento aprovado pela Sudene, para implantação da Empresa Agropecuária Vale do Ipojuca S/A, no Distrito de Cimbres. Os índios pressionaram a Superintendência

¹⁷⁹ Relatório da Equipe Xukuru. Recife, Cimi-NE, p.3, dig.

Regional da Funai sediada no Recife, para impedir a emissão do atestado negativo da existência de uma população indígena no local destinado ao projeto agropecuário. Como receio de que outros fazendeiros recebessem o mesmo benefício oficial, exigiam, “em pé de guerra”, a devolução de suas terras.¹⁸⁰ Instalou-se um clima de tensão entre os Xukuru, que exigiam a demarcação de suas terras, baseados nos direitos indígenas garantidos na então recém promulgada Constituição.¹⁸¹

As lideranças Xukuru reuniam-se diariamente, para discutir os direitos indígenas fixados na nova Carta Magna do país e, ao final dos encontros, dançavam o Toré, invocando a proteção e a força dos Encantados e de N. Sra. das Montanhas. Reivindicavam a devolução de documentos de suas terras, assinados pela Princesa Isabel, e uma túnica de capitão, uma espada e botões de ouro pertencentes a seus antepassados, ex-combatentes na Guerra do Paraguai, pois tanto os papéis como os objetos tinham sido levados, em 1944, pelo sertanista Cícero Cavalcanti, ainda trabalhando na Funai no Recife, mas que, naquela época, estivera na Serra do Ororubá, a serviço do SPI. Por outro lado, os fazendeiros ampliavam as plantações de capim e soltavam o gado, para ocupar as terras reivindicadas pelos Xukuru, que prometiam reaver, baseados nos preceitos constitucionais, o que lhes pertencia por direito.¹⁸²

Com a destituição, em 1989, do Cacique José Pereira de Araújo, conhecido por “Zé Pereira” ou ainda “Zé de Ismaé”, acusado de alianças com a Funai e de não favorecer as reivindicações indígenas, os Xukuru escolheram, para substituí-lo, Francisco de Assis Araújo, o Cacique “Xicão”. O carisma e a liderança de “Xicão”, demonstrada em Brasília, durante a participação nos eventos da Constituinte, deram um novo impulso à organização e mobilização interna Xukuru, e na busca de apoio da sociedade civil, a exemplo do Cimi-NE, para a conquista dos direitos indígenas sobre as terras. Após pressões dos Xukuru, que ingressaram

¹⁸⁰ Em pé de guerra, índios Xukurus exigem devolução de terras. *Folha de Pernambuco*, Recife, 22/10/1988, p.1.

¹⁸¹ Xucurus querem terras de seus antepassados. *Jornal do Comercio*, Recife, 22/10/1988, p.5.

¹⁸² Idem

com uma ação judicial na Procuradoria da República no Recife contra o Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca, uma portaria ministerial determinou a criação de um Grupo de Trabalho, formado por técnicos da Funai, para iniciar o processo de identificação e delimitação da terra indígena Xukuru. O levantamento realizado pelo GT, coordenado pela antropóloga Vânia Fialho Souza, cadastrou 281 imóveis rurais na área delimitada em 26.980 hectares. O Prefeito de Pesqueira, secretários municipais, pelo menos um vereador e familiares do então Vice-Presidente da República Marco Maciel foram listados como posseiros.

O trabalho realizado pelo GT foi bastante significativo para os Xukuru, uma vez que oficialmente as reivindicações indígenas estavam sendo reconhecidas. Mas, por outro lado, aumentaram as tensões entre os índios e os fazendeiros, que passaram a não mais ceder terras em regime de arrendamento e não aceitar trabalhadores que se identificassem como Xukuru. A recusa dos fazendeiros de utilizar mão-de-obra indígena agravou as condições de pobreza dos Xukuru que, motivados pelo levantamento do GT, iniciaram o processo de retomada de parte das terras em disputa. (OLIVEIRA, 2006, p.107-108).

A primeira área a ser retomada foi Pedra d'Água, em fins de 1990. Conforme já mencionada, Pedra d'Água fora ocupada pelos índios, no início dos anos 1960 numa ação conjunta com a Liga Camponesa. Cerca de 300 índios, em 1990 contando com apoio jurídico do Cimi-NE, ocuparam 110 ha. em Pedra d'Água, que estava nas mãos de 15 posseiros arrendatários de Prefeitura da Pesqueira, em terras de propriedade da União cedidas ao Município. Em nota distribuída à imprensa, assinada pelo Cacique "Xicão", lideranças Xukuru e de outros povos indígenas no Nordeste, parlamentares e entidades dos movimentos sociais, foi explicado ser a mata em Pedra d'Água um local de rituais sagrados e que tinham sido destruída por posseiros. Além disso, as terras Xukuru estavam invadidas por fazendeiros, pequenos e médios posseiros, impedindo o plantio para a sobrevivência indígena, que exigiam providência à Funai.¹⁸³

¹⁸³ Os Xukuru retomam área invadida. *Porantim*, Brasília, nº. 133/134, nov./dez. 1990, p.9.

Em 1992, os Xukuru retomaram a Fazenda Caípe, uma área com 1450 ha, até então sob o domínio do posseiro e vereador municipal pelo PFL Hamilton Didier. Contando sempre com o apoio conquistado de organizações da sociedade civil, como o Cimi-NE, a CPT, o CMI, sindicatos rurais e urbanos da região de Garanhuns, parlamentares do PT-PE, como o então Deputado Estadual João Paulo, professores/as da UFPE, UFPB, dentre outros órgãos e personalidades, ocorreram outras retomadas. Se, por um lado, esse processo ampliou a dimensão da visibilidade política da organização e mobilização Xukuru pela demarcação de um território, por outro, aumentou a rejeição e negação por parte dos fazendeiros sobre a existência de um grupo indígena na Serra do Ororubá.

Os questionamentos sobre a identidade indígena e a disputa pelo direito às terras ultrapassaram Pesqueira e ocuparam espaços na imprensa pernambucana e de outras regiões do Brasil, como o importante jornal *Folha de São Paulo*, que ocupou uma página inteira de uma edição de domingo, com uma longa reportagem, incluindo vários depoimentos de índios xukurus e fazendeiros. Os argumentos apresentados por índios e de fazendeiros expressavam um confronto de concepções no presente, relacionado a um passado que fundamentava a identidade indígena, conferindo o direito à propriedade das terras em disputa.

Na citada reportagem, Evandro Maciel Chacon, Prefeito de Pesqueira, primo do então Vice-Presidente da República, Marco Maciel, e posseiro na Serra do Ororubá, dizia estar procurando mediar o conflito. Para garantir os mananciais que abasteciam a cidade de Pesqueira, localizados nas terras reivindicadas pelos indígenas, o Prefeito recorreu à Justiça contestando o relatório da delimitação do território Xukuru elaborado pela Funai. Evandro Chacon questionou a existência Xukuru, quando afirmou: “Houve uma aculturação. Se bobear, tem índio mais para São Paulo do que eu”.

Para o fazendeiro Hamilton Didier, que tivera as terras em seu poder ocupadas pelos Xukuru, muitos estavam se passando por índios: “Eles estão estudando o dialeto, para dizerem que são índios. Eu dou minha fazenda para você, se você achar algum índio lá”. Ele também afirmou: “Aqui (em Pesqueira) existem tantos índios quantos

existem hoje na Avenida Paulista ou em Copacabana”. E ironicamente, ainda acrescentou: “Eles, os que se dizem índios, perderam o dialeto na estrada, talvez na subida da serra”. Ao que respondeu Cacique “Chicão”: “Tomaram nossa língua. Isso foi até bom. Imagine se a gente não soubesse falar português. Estávamos mortos”.¹⁸⁴. Para o fazendeiro, uma identidade indígena perdida e expressa, por exemplo, no falar de uma língua nativa, era um dos critérios ausentes nos que se afirmavam índios para exigir os direitos às terras. Para os Xukuru, as relações históricas explicavam a condição até vantajosa em que se encontravam, para reivindicar o que era seu de direito.

Como foi visto, é a partir de suas memórias que os Xukuru do Ororubá lêem a história para justificar a reivindicação de seus direitos. As memórias Xukuru foram por eles retomadas tanto no início dos anos 1950, quando buscaram os benefícios da lei para familiares de ex-combatentes na Guerra do Paraguai e o reconhecimento oficial para a instalação de um Posto do SPI na Serra do Ororubá, como em fins dos anos 1980, quando, após participarem nas discussões e mobilizações para a elaboração da nova Constituição Federal que garantiu os direitos indígenas, passaram a reivindicar as suas terras invadidas por fazendeiros. Naquela década quando os conflitos por terras e os direitos indígenas em Pesqueira ocuparam o espaço público de debates por meio da imprensa, os Xukuru do Ororubá recorreram as suas memórias para contrapor as afirmações contrárias à existência indígena por parte dos fazendeiros.

Por meio da pesquisa das memórias, percebemos elos de uma história coletiva, de um pertencimento, em um conjunto de situações e experiências históricas que conferem uma identidade, baseada em um espaço ancestral comum, a Serra do Ororubá. Daí ser possível afirmar a existência de uma memória coletiva: “A memória coletiva aparece como um discurso da alteridade, no qual a posse de uma história que não se divide, dá ao grupo sua identidade” (GODOI, 1999, p.147). Uma memória compondo um patrimônio dinâmico e, a exemplo do ocorrido em outros

¹⁸⁴ Caboclo, xucuru pode virar sem-terra. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 7/12/1996, p.11.

lugares e situações, “Verifica-se que ela é ativada num contexto de pressão sobre o território do grupo, atuando como criadora de solidariedades, produtora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão, delimitando as fronteiras sociais do grupo” (GODOI, 1999, p.147).

As memórias orais dos Xukuru do Ororubá sobre a Guerra do Paraguai ocupam um lugar central nas leituras da História feitas pelos índios para afirmarem o direito às terras. Elas foram conquistadas como recompensa pela participação de seus antepassados naquela Guerra. Um entrevistado lembrou o famoso batalhão “30 do Ororubá”, relatando como os Xukuru voluntários da Pátria, após lutarem e vencerem a Guerra do Paraguai, foram recebidos pessoalmente, no Rio de Janeiro, pelo casal imperial. Estes, não tendo como agradecer reconheceram o direito indígena as terras,

Chamavam o número Trinta dos Voluntários. Chama os Trinta dos Voluntários porque foram pro Paraguai, lutaram na guerra lá, venceram... Mas quando veio de volta, passaram no Rio de Janeiro, o rei e a rainha não tinham com que agradecer a eles e disse: “Vocês faça sua divisão de terra, é patrimônio que eu vou assinar pra vocês”. (“Seu” João Jorge, Aldeia Supupira)

Moradora da Aldeia Gitó, Dona Josefa também ouviu do pai e do avô que seus antepassados venceram a Guerra. No encontro com o Imperador Pedro I e a Princesa Isabel, os índios não foram recompensados em dinheiro, porque podiam ser enganados e roubados pelos brancos, mas receberam as terras:

A pessoa que foi para a Guerra, naquele tempo eu não era nascida, eu sei contar coisa assim, alguma coisa que eu já ouvi meu avô falar, meu pai. Os parentes deles foram para a Guerra, lutaram, venceram a Guerra. E depois que eles lutaram e venceram a Guerra, a Princesa Isabel queria dar dinheiro para eles. D. Pedro disse “Não dê, porque eles são inocentes, os brancos vão roubar o dinheiro. A terra deles. Dê terra a eles, não dê dinheiro, não”. Aí ela foi e deu a terras a eles. (Josefa Rodrigues da Silva, Aldeia Gitó)

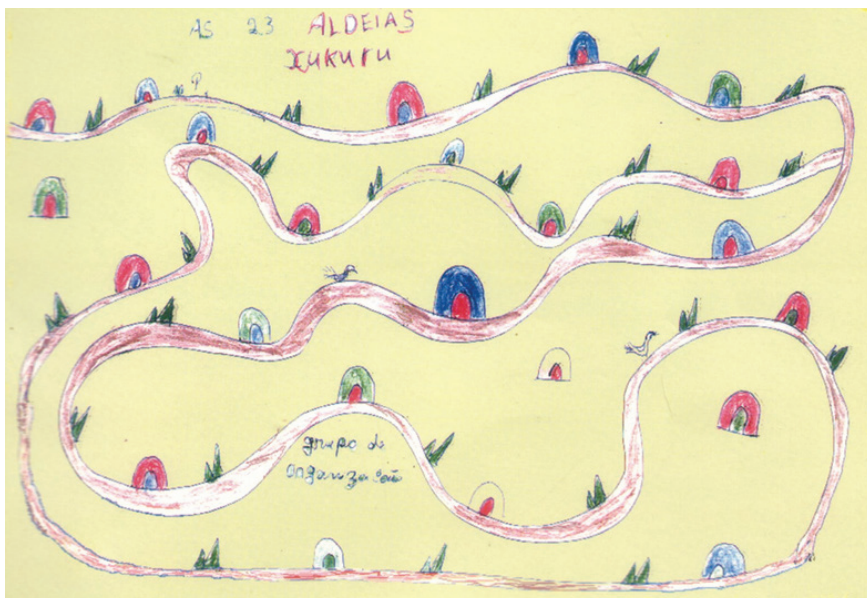
Em uma alusão às abotoaduras de bronze do fardamento militar, a entrevistada afirmou terem os Xukuru recebido ainda roupas com botões de ouro. Ela falou ainda do chapéu. Destacando, em suas lembranças, o adereço que completava o uniforme de combate. Enfatizou, porém, a importância das terras, motivo de contínuas disputas, mas que foram conquistadas e documentalmente registradas no Rio de Janeiro, em uma referência à recompensa recebida pelos índios diretamente do casal imperial:

Ganharam aquela roupa de ouro, com aqueles botão de ouro, aquele chapéu, aquelas coisa, não é? E ganharam a terra também. O principal foi a terra. Que justamente essa terra que ainda hoje estão lutando, querendo acabar com os índios, sabendo que a terra é dos índios porque foi ganha. Está lá no Rio de Janeiro, essa cópia das terras está no Rio de Janeiro. (Josefa Rodrigues da Silva, Aldeia Gitó).

“Seu” Gercino também narrou o encontro dos Xukuru com a Princesa Isabel ao retornarem da Guerra. Em seu relato, foram os índios que, receando serem roubados pelos brancos, recusaram dinheiro ou ouro oferecido, e pediram, como recompensa, as terras onde habitam:

Ela queria dar o dinheiro prá pagar. Mas já tinha índio veio que já entendia mais ou menos, ai disse: “Bem, se é da senhora dar o dinheiro, o ouro nós não quer. Que a senhora dá o ouro eles roubam. Os homem branco rouba, dar a coroa eles carrega, dar espada eles toma. Assim nós queremos em terra”. Ela deu a terra. É essa aldeia aqui. Essa aldeia aqui foi dada por ela. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d’Água)

A história contada pelos Xukuru do Ororubá é pontuada por acontecimentos, momentos e marcos por eles considerados fundamentais tais como: a participação na Guerra do Paraguai, a época da busca pelo reconhecimento do SPI, nos anos 1950, e o período da mobilização para as retomadas das terras, nos anos 1980, sob a liderança do Cacique Xicão. As memórias sobre a participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai, portanto, são relidas em diferentes contextos.



Mapa das aldeias Xukuru do Ororubá. Desenho elaborado pelas crianças indígenas, estudantes nas escolas Xukuru, após as etnomadas de partes do território reivindicado pelos indígenas na Serra do Ororubá.

Fonte: PROFESSORES XUKURU, 1997, p.46.

Nos relatos das memórias orais dos Xukuru do Ororubá, é possível perceber outros momentos que expressaram o cotidiano, os espaços de sociabilidades criados na Serra do Ororubá, o significado de Cimbres como um espaço de referência da memória mítico-religiosa para a afirmação da identidade do grupo, as relações de trabalho com os fazendeiros ou como operários na indústria, em Pesqueira. E ainda nas atividades exercidas, para sobrevivência, por falta de terras, e em razão da seca, na lavoura canavieira na Zona da Mata Sul pernambucana e Norte alagoana, ou nas plantações de algodão no Sertão paraibano. São fragmentos colhidos de relatos individuais, de memórias autobiográficas, mas que fazem parte de uma história coletiva, na medida em que toda memória individual se apóia na memória grupal, pois toda história de vida faz parte da história em geral. (HALBWACHS, 2004, 59).

Analisando os relatos dos Xukuru do Ororubá, é possível afirmar, como disse Michael Pollak, quando discutiu sobre memória e identidade social,

que, entre os Xukuru do Ororubá é “perfeitamente possível que por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada”. (POLLAK, 1992, p.2). Compreender o significado das memórias orais Xukuru do Ororubá é compreender a “história de experiências”. Um debruçar sobre essas narrativas possibilita entender como “pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências”. (ALBERTI, 2004, p.25).

Essas experiências foram e são marcantes, porque foram intensamente vividas. As narrativas das memórias orais do povo Xukuru nos ajudam ainda a “entender como pessoas e grupos experimentaram o passado e torna possível questionar interpretações generalizantes de determinados acontecimentos e conjunturas”. (ALBERTI, 2004, p.26). As reflexões aqui apresentadas procuraram evidenciar como os Xukuru do Ororubá, apoiados na memória e na história que compartilham sobre o passado, fazem à releitura de acontecimentos que escolheram como importantes, para afirmarem seus direitos, mesmo em meio as tantas perseguições (ver Carta em ANEXO), enquanto um povo indígena, a partir do vivido, do concebido e do expressado.

A história de “Seu” Gercino, em 83 anos de vida, nascido sem-terra e falecendo como morador na retomada Aldeia Pedra d’Água, um lugar mítico-religioso para os Xukuru do Ororubá, é bastante significativa: no período de um século, ou seja desde a extinção do aldeamento, em 1879, até o início dos anos 1980, quando os Xukuru do Ororubá iniciaram as mobilizações para retomada de suas terras.

ANEXO

Carta de Agnaldo Xukuru da Prisão

(Presídio Juiz Plácido de Souza, Caruaru/PE).

Caruaru, 06/01/08

Povo Xukuru do Ororubá, guerreiros e guerreiras Xukuru, que a força encantada do reino do Ororubá, esteja com todos e todas neste momento. Escrevo-lhes da prisão, onde com muita dignidade, tento resistir, como fez meu povo, durante estes 507 anos. Estou sofrendo muito, não apenas pelo fato de estar preso, mas por conta de que me tiraram do meio do meu povo, dos costumes e tradições do povo Xukuru. Não permitiram que este ano, eu pudesse estar recebendo com vocês, as forças encantadas do reino do Ororubá.

No entanto não me tiraram algumas coisas que considero essencial: a minha dignidade, o meu amor pelo meu povo, o meu compromisso com a construção do projeto de futuro do meu povo, que significa a construção de um mundo melhor, sem opressores e oprimidos.

Aqueles que nos perseguiram no passado, através dos nossos antepassados, ainda hoje nos perseguem representado pelas elites de Pesqueira, pelos que detém o poder e com ele, conseguem manipular alguns descomprometidos com a luta do nosso povo e que só pensam em tirar proveito próprio.

São muitas e articuladas as forças contrárias às nossas lutas, ao nosso povo. Estão cada vez mais tentando atrapalhar o trabalho que nossas lideranças vêm buscando desenvolver. No entanto, esses, que se unem para destruir o povo xukuru, encontram pela frente muitos obstáculos e eis alguns deles:

1° - nossas lideranças não se vendem, apesar de terem dificuldades financeiras;

2° - somos um povo numeroso e unido, consciente dos direitos e não nos deixamos manipular;

3° – nosso povo conta com uma estrutura de organização sólida, como o CISXO, COPIXO, Conselho de Lideranças, Associação;

4° – temos um cacique dinâmico que trabalha e nos deixa trabalhar e um pajé, que nos ajudou a enxergar e valorizar a força encantada do reino do Ororubá;

5° – temos uma mediunidade preparada para juntos quebrarmos toda força contrárias a nossas lutas.

Gostaria de aqui da prisão, pedir a união de toda força encantada. Agradecer os apoios, as demonstrações de confiança em mim e no companheiro Rinaldo. Quero ainda afirmar que sou inocente e que acredito na justiça divina.

Estou cheio de esperanças que em breve estarei de volta para continuar a luta por dias melhores junto ao meu povo. No entanto, sei que estou pagando um preço alto por estar a frente, junto as demais lideranças, das lutas e conquistas que temos. Portanto, esse preço pago com muita dignidade e peço apenas, nesse momento, tão difícil que as forças continuem unidas, acreditando na nossa inocência.

Mas gostaria de dizer ainda, prá finalizar: índios) estão morrendo em nosso território nos últimos anos e a maioria delas, através de emboscadas todas no território xukuru e isso precisa ter fim. Chico Quelé foi a primeira vítima, depois de Xikão. Quem está por trás dessas mortes, destes crimes hediondos, precisa pagar por eles, pois se não inocentes acabam pagando sem dever. Nossa grande luta é pela vida, como nos orienta nosso pai Tupã, da qual seremos sempre os grandes promotores e promotoras.

Chega de impunidade! Chegam de perseguição as lideranças e ao povo Xukuru! Aqueles que nos tentam destruir tem que aprender que aprendemos com o nosso grande professor Xikão: “em cima de medo coragem!”. Com o Cacique Marcos: “diga ao povo que avance!” Com o nosso Pajé que “as nossas forças estão na Pedra do reino do Ororubá!”.

Agradeço especialmente aos nossos parceiros, pela articulação, pelo crédito no nosso trabalho. Nosso povo é forte e junto comigo continuará resistindo e como disse um grande líder indígena: “somos milhões e mesmo que todo o universo seja destruído, nós viveremos”.

Salve as forças encantadas do reino do Ororubá! Salve as matas,
as pedras e água! Salve a união e a força de todo o povo Xukuru!

Um beijo no coração de todo o meu povo e um feliz ano novo
cheio de paz e harmonia para todos e todas.

Do amigo aprisionado.

Agnaldo Xukuru.

FONTES

Impressas

Relatório do Presidente da Província de Pernambuco a Assembléia Provincial em 1866.

Carta Testamento do Padre Alfredo Pinto Dâmaso Pároco de Bom Conselho - Diocese de Garanhuns. Recife, 30/05/1964.

Relatório sobre os aldeamentos de índios na Província de Pernambuco. In, MELLO, José A. G. de. (Org.). *O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1840-1889)*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1975, v. 1, p. 339-351.

Jornais

Folha de Pernambuco, Recife, 1981-990.

Diário de Pernambuco, Recife, 1950-1965.

Jornal do Commercio, Recife, 1981-990.

Folha de São Paulo, São Paulo, 1980.

A voz de Pesqueira. Pesqueira, 1940 a 1970.

O monitor. Garanhuns/PE, 26/07/1964.

Jornal Folha do Povo, Recife, 1950.

Jornal Porantim, Brasília/DF, 1980;1990.

Relatório da Equipe Xukuru. Recife: Cimi-NE, 4p. dig.

Considerações sobre a etnicidade: os Xukuru do Ororubá. Recife: Cimi-NE, 6p. dig.

Manuscritas

- Arquivo Público Estadual de Pernambuco (APE):

Diretoria de Índios, códices: DII-10; DII-19; DII-29.

Documentos Avulsos, código: Petições: Índios.

Guarda Nacional, código: GN-59.

Juízes Municipais, código: JM-10.

Ministério da Agricultura, códices: MA-3, MA-6, MA-8,

Portarias, código: P-41.

Registros de Ordens, código RO.

- Registros de Terras Públicas, código: RTP-17.
Fundo SSP, Documentação do Dops, 1961-1964.
- Museu do Estado de Pernambuco - MEPE:
Coleção Carlos Estevão (Acervo Curt Nimuendajú).
 - Fundação Gilberto Freyre (Recife).
Correspondências Recebidas por Gilberto Freyre, código: GF/CR 140.
 - Museu do Índio/RJ: Serviço de Documentação/SEDOC
Relatório Anual do CNPI, 1944/Ata da 14ª Sessão (versão não microfilmada).
Relatório de viagem aos índios da IR4, pelo Dr. William D. Hohenthal Jr. no ano de 1952.
Microfilme: 798.
Microfilmes: 182; 798; 799, 804.
 - Museu Nacional/RJ: Setor de Linguística/Arquivo Curt Nimuendajú
Carta de Curt Nimuendajú, em 27/10/1936, para Heloísa Alberto Torres. Código: CVO fotograma 1/3, p.25.
Carta de Curt Nimuendajú, 20/09/1937, para o Diretor do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Código: CVO fotograma1/3, p.26
Carta de José Romão Siqueira, em 30/10/1934, a Curt Nimuendajú. Código: CVO fotograma 2/3, p.23.
Carta de Curt Nimuendajú, em 26/10/1943, para Julian H. Steward. Código: CVO fotograma 1/3, p.31.

Entrevistas

- Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha 79 anos. Bairro José Jerônimo, Pesqueira/PE, 07/07/2004.
- Antonio Ferreira, “Pirila”, 48 anos. Aldeia Caípe, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 16/12/05.
- Elpídio de Matos, 88 anos. (Falecido). Aldeia Fulni-ô, Águas Belas/PE, em 08/07/97.
- Brivaldo Pereira de Araújo, “Seu” Zê Grande, 82 anos. (Falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/05.
- Cassiano Dias de Souza, 75 anos. (Falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 13/12/05.

Cícero Pereira de Aratijo, “Seu” Ciço Pereira, 81 anos. (Falecido). Bairro Xucurus, Pesqueira/PE, em 05/01/2002.

Floriano Marcolino da Silva, 90 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 17/12/2005.

Gercino Balbino da Silva, 80 anos. (Falecido). Aldeia Pedra D’Água, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 11/08/2004.

Isaura Bezerra Simplicio, “Dona Isaura”, 83 anos, Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/2004.

João Jorge de Melo, 65 anos. (Falecido). Aldeia Sucupira, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/03/2002.

José Antonio Luiz da Paz, “Seu” Dedé, 48 anos. Aldeia Santana, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 08/04/2004.

José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”, 82 anos. (Falecido). Bairro Portal, Pesqueira/PE, em 18/12/2005.

José Pedro Simplicio, “Seu” Zé Pedro, 75 anos. Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 05/07/2004.

José Pereira de Aratijo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”, 61 anos. (Falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/ PE, em 08/07/2004.

Josefa Simplicio Correia, “Zefa”, 60 anos. Centro, Pesqueira/PE, em 05/07/2004.

Josefa Rodrigues da Silva, 57 anos. Aldeia Gitó, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/03/02.

Juvêncio Balbino da Silva, 76 anos. (Falecido). Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/2005.

Laurinda Barbosa dos Santos, “Dona Santa”, 89 anos. (Falecida). Aldeia Caípe Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 12/11/05.

Maria das Graças Simplicio Freire, “Dona Nina”. 54 anos. Aldeia São José Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/2004.

Malaquias Figueira Ramos, 62 anos. Aldeia Caípe, E na Aldeia Brejinho, em 17/11/2005. Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 12/11/1996.

Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, 73 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 17/11/2005.

Maria Alves Feitosa de Araújo, “Dona Lica”, 52 anos (sobrinha de Antônio Nascimento). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/05.

Milton Rodrigues Cordeiro, 57 anos. Aldeia Gitó, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE.

Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Pajé Xukuru, 72 anos. Bairro Baixa Grande, em 29/03/2002, Pesqueira/PE, em 05/07/2004.

Petronilho Simplicio de Freitas, “Seu” Petru, 88 anos. (Falecido). Centro, Pesqueira/PE, em 09/07/05.

Zenilda Maria de Araújo, “Dona Zenilda”, 55 anos. Viúva do Cacique “Xicão”. Aldeia Santana Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/05.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Manuel Correia de. *Pereira da Costa: o homem e a obra*. Recife, CEPE, 2002.

_____. *Usinas e destilarias das Alagoas: contribuição ao estudo da produção do espaço*. Maceió, Edufal, 1997

_____. *História das usinas de açúcar de Pernambuco*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1989.

_____. *A terra e o homem no Nordeste*. 4^a ed. São Paulo, LECH, 1980.

ALBERTI, V. *Ouvir contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2004.

ALBUQUERQUE, Ulysses Lins de. *Um sertanejo e o Sertão. Moxotó brabo. Três ribeiras*. Reminiscência e episódios do cotidiano no interior de Pernambuco. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989.

ALCÁZAR I GARRIDO, Joan Del. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.13, n.º 25/26, p.33-54, set.1992/ago, 1993

AMADO, Jorge. *Seara vermelha*. 30^a ed. Rio, Record, 1977.

AMORIM, Fabio Lima. *Uma cidade germanófila em trinta: o integralismo em Pesqueira (1934-1939)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) Recife, UFPE, 2002.

ANTUNES, Clóvis. *Wakona-Kariri-Xukuru*: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 1973.

ARRUTI, José Maurício P. A. *O reencantamento do mundo*: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, UFRJ/MN, 1996.

_____. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, v.8, n.º. 15, p.57-94, 1995.

AZEVEDO, Fernando A. *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

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

BARRETO FILHO, Henyo T. W. D. Hohenthal e os dilemas de uma etnografia Salvacionista. Rio de Janeiro, UFRJ/MN/PPGAS, 1989, manus.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. (Obras Escolhidas) v. 2. 4ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

BEZERRA, Gregório. *Memórias*. (segunda parte: 1946-1969). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. *Relações de dependência social no Agreste Centro Ocidental de Pernambuco*. 1979. Dissertação (Mestrado em Sociologia - PIMES), Recife, UFPE, 1979.

CCLF (Centro de Cultura Luiz Freire). *Memórias do povo Xukuru*. Olinda, 1997, dig.

CARVALHO, Marcus. Clientelismo e contestação: o envolvimento dos índios de Pernambuco nas brigas de brancos da época da Independência. In, AZEVEDO, Francisca L. N. de; MONTEIRO, John M. (Orgs.). *Confronto de culturas*: conquista, resistência, transformação. São Paulo: Edusp, 1997, p.329-342.

CAVALCANTI, Célia Maria de Lira. *Acumulação de capital e a industrialização em Pesqueira (Pernambuco)*. 1979. Dissertação (Mestrado em Economia - PIMES), Recife, UFPE, 1979.

- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). *Aconteceu: povos indígenas no Brasil/1982*. Rio de Janeiro, CEDI, 1982.
- CERQUEIRA, Dionísio. *Reminiscências da campanha do Paraguai, 1865-1870*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora, 1980.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 11ª edição. Petrópolis, Vozes, 2005.
- CIMI (Conselho Indigenista Missionário). *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo, Salesiana, 2001.
- CONDEPE. Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco. *As comunidades indígenas de Pernambuco*. Recife: Governo do Estado de Pernambuco/Secretaria de Planejamento, 1981.
- CORRÊA, José Gabriel Silveira. A administração dos índios: as diretrizes para o funcionamento dos postos indígenas do SPI. In, SOUZA LIMA, Antônio Carlos de (Org.). *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002, p.125-146.
- COSTA JUNIOR, Olympio. (1942). Extintos aldeamentos de índios em Pernambuco. In, *Revista do Norte*, série III, abr.1942, nº. 1.
- COSTA, Valéria Gomes. *Nos arrabaldes da cidade: práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá (1950-1992)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História), Recife, UFPE, 2006.
- CUNHA, Manuela C. da. (Org.). *Legislação indigenista no Século XIX*. São Paulo, Edusp, 1992.
- DELGADO, Lucilia de Almeida N. *História oral: memória, tempo e identidades*. Belo Horizonte, Autêntica, 2006.
- DIAS, Maria Odila L.da S. Sociabilidades sem história: votantes pobres no Império, 1824-1881. In FREITAS, M. C. de. (Org.). *Historiografia Brasileira em perspectiva*. São Paulo, Contexto, 1998, p.57-72.
- DORATIOTO, Francisco. *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.
- FEITOSA, Raymundo Juliano Rego. *Capitalismo e camponeses no Agreste pernambucano: relações entre indústria e agricultura na produção de tomate*

em Pesqueira - PE. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia - PIMES), Recife, UFPE, 1985.

FERREIRA, Ascenso. *Catimbó, Cana Caiana, Xenhenhém: Poemas de Ascenso Ferreira*. 5ª ed. Recife, Nordestal, 1995.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª ed. rev. e aum. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, UFRJ/MN-PPGAS, 2005.

FIAM/CEHM. *Livro da Criação da Vila de Cimbres: 1762-1867*. Recife, FIAM-CEHM, Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1985.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. *Diccionario chorographico, histórico e estatístico de Pernambuco*. Rio de Janeiro, 1908.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. *O trabalho da memória: cotidiano e história no Sertão do Piauí*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1999.

GOMES, Annelina Trigueiro Lima. *Essa imagem é do meu povo*. 2005. Tese. (Doutorado em Ciências da Comunicação). São Paulo, USP, 2005.

GRUNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2005.

GRUPIONI, Luís Donisete B. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo, Hucitec/ANPOCS, 1998.

GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. *La Colonización de lo Imaginario*. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HOENTHAL, JR. W. Notes on the Shucurú indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil. In, *Revista do Museu Paulista* (Nova Série), 1954, vol. VIII, p.93-166.

- HONORATO, Manoel da Costa. *Dicionário topográfico, estatístico e histórico de Pernambuco*. 2ª ed. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1976.
- LAPENDA, Geraldo. O dialeto Xucuru. In *Doxa, Recife*, 1962, p.11-23.
- LIMA, Antonio Calos de S. Da guerra de conquista ao poder tutelar - elementos sobre a relação entre o Estado Nacional e povos indígenas no Brasil Republicano. In, AZEVEDO, Francisca L. N. de; MONTEIRO, John M. (Orgs.). *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 345-367.
- LOPES, José Sérgio Leite. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- LUCENA FILHO, Márcio. *Pernambuco e a Guerra do Paraguai: o recrutamento e os limites da ordem*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) Recife, UFPE, 2000.
- MACIEL, José de A. *Pesqueira e o Antigo Termo de Cimbres*. Recife, CEHM, 1980, (Obras Completas Vol.1).
- MARCHI, Euclides. A Igreja do Brasil e o plano de emergência - 1952/1962. In: *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, EDUFSC, nº. 30, p.81-108, outubro de 2001.
- MARCON, Telmo. *Memória, história e cultura*. Chapecó, Argos, 2003.
- MARTIN, Cipriano Calvarro. *Da ação da Igreja nordestina no campo sócio-econômico da região na década de 1950*. 1984. Dissertação (Mestrado em História). Recife, UFPE, 1984.
- MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. 3ª ed. ver. atua. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1999.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- MEDEIROS, Leonilde de S. de. *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: FASE, 1989.
- MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa, Idéia, 1993.
- MELANIAS, Karla. "Espelho" de memória: a fotografia na Coleção Etnográfica Indígena Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco.

2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, UFPE, 2006.
- MELO, M. Etnografia Pernambucana: os Xucuru de Ararobá. In: *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. 33, 1935, pp. 43 - 45.
- MELO, Mário Lacerda de. (1980). *Os Agrestes*. Recife, SUDENE, 1980.
- MELLO, José A. G. de. Três roteiros de penetração no território pernambucano (1738 e 1802). In: *Da Inquisição ao Império*. Recife, Editora Universitária da UFPE, 2004, pp. 87-113.
- MELLO, José A. G. (Org.). *O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1840-1889)*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1975, v. 1.
- MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In, NOVAES, Adauto. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p.237-249.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
- MONTENEGRO, A. T. “Labirintos do medo: o comunismo (1950-1964)”. In: Silva, Giselda Brito; Almeida, Suely Creusa C. de. (Orgs.). *Ordem & polícia: controle político-social e formas de resistência em Pernambuco nos séculos XVIII ao XIX*. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2007, p. 205-224.
- NEVES, Rita de Cássia M. *Festas e mitos: identidades na Vila de Cimbres - PE*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Recife, UFPE, 1999.
- OLIVEIRA, Geisa Regina Barros de. “*Esse negócio de Tupã...*”: um estudo sobre a construção da figura indígena em A lenda dos cem de Gilvan Lemos. 2000. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Recife, UFPE, 2000.
- OLIVEIRA, João P. de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2004.
- _____. Darcy Ribeiro: os índios e a civilização. In, MOTA, D. Leonardo. (Org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo, SENAC, 2001. v. 2, p.405-422.
- OLIVEIRA, João P. de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.
- _____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In, SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís

Donizete Benzi. (Orgs.). *A temática indígena na escola*. São Paulo, Global, 1995, p. 61-81.

OLIVEIRA, Kelly. E. de. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia). João Pessoa, UFPB, 2006.

PARAÍSO, Rostand. *Cadê Mário Melo...* Recife, Comunigraf, 1997.

PERES, Sidnei Clemente. *Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS, 1992.

PEREIRA DA COSTA, F. A. *Vocabulário Pernambucano*. 2ª ed. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

PINTO, Estevão. *Pernambuco no Século XIX*. Recife, Imprensa Industrial, 1922.

_____. *Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1935, v.1.

_____. *Os indígenas do Nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1938, v. 2.

_____. *Etnologia Brasileira: Fulniô os últimos tapuias*. São Paulo, Nacional, 1956.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1992, 5(10), p. 200-212.

_____. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. In, *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 2(3), p. 3-15.

PORTO ALEGRE, M. S. Cultura e História, sobre o desaparecimento dos povos indígenas. In, *Revista de Ciências Sociais*, vol. 23/24, n.º1/2, 1992/1993, p. 213-225.

PORTO ALEGRE, M. S. Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'Cultura de Contato', *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, ANPOCS/HUCITEC, 1993, p. 195-218.

PROFESSORES XUKURU. *Xucuru, filhos da mãe Natureza: uma história de resistência e luta*. Olinda, CCLF, 1997.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650 -1720*. São Paulo, Hucitec, 2002.

RAMOS, Xislei A. *“Por trás de toda fuga, nem sempre há um crime”*: o recrutamento “a laço” e os limites da ordem no Ceará (1850-1875). 2003. Dissertação (Mestrado em História). Fortaleza, UFCE, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.

_____. *Sobre o óbvio*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982. (a primeira edição brasileira é de 1970).

ROCHA, José M. T. *O silêncio conivente. Estevão Pinto, etnólogo: trajetória intelectual e opções teóricas*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, UFPE, 1992.

RODRIGUES, Marcelo S. *Os (in)voluntários da pátria na Guerra do Paraguai: a participação da Bahia no conflito*. 2001. Dissertação (Mestrado em História). Salvador, UFBA, 2001

ROESER, Pedro. A religião dos índios e dos negros de Pernambuco. In, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, 1922. nº 115/118, p.189-209.

SANTILLI, Márcio. Os direitos indígenas na constituição brasileira. In *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. Rio de Janeiro, CEDI, 1991, p.11-14.

SANTOS, Myrian S. dos. *Memória coletiva & teoria social*. São Paulo, Annablume, 2003.

SANTOS, Fernando Pio dos. *Apontamentos biográficos do clero pernambucano: 1535-1935*. Recife, Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, 1994, 2 vols.

SANTOS, Luiz Cristóvão dos. *Caminhos do Sertão: crônicas*. Recife, UFPE, 1970.

_____. *Caminhos do Pajeú*. Recife, Editora Nordeste, 1954.

SANTOS, Luiz Cristóvão dos. *Carlos Frederico Xavier de Brito: o “bandeirante” da goiaba*. Recife, Folha da Manhã, 1953.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

SETTE, Hilton. *Pesqueira: aspectos de sua Geografia Urbana e de suas interrelações regionais*. Tese de concurso para provimento efetivo da cadeira de Geografia do Brasil do Colégio Estadual de Pernambuco. Recife, 1956.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In, BURKE, Peter. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, UNESP, 1992, p. 39-62.

SOBRINHO, Vasconcelos. *As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização*. Recife, Condepe, 2005.

SILVA, Edson. Os índios Wassú e a Guerra do Paraguai: história, memórias e leituras indígenas sobre o conflito. In, *Cabanos - Revista de História*. FUNESA/EDUFAL, 2006, ano 1, vol.1, nº. 1, p.93-109.

_____. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. In, *Ciência em Revista*. São Luís: UFMA, v.3, nº2, 2005, p.51-58.

_____. “Nossa Mãe Tamain”. Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In, BRANDÃO, Sylvana. (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002, vol. 2, p. 347-362

_____. “O nosso direito”. Conflitos e resistência indígena em Pernambuco no Século XIX. In, SILVA, Edson et alii. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: Edufal, 1999, p. 265-279.

_____. “Confundidos com a massa da população”: o esbulho das terras indígenas no Nordeste do século XIX. In, *Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco*, 1996, nº. 46, vol. 42, dez./96, p.17-29.

_____. *O lugar do índio*. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada - PE (1860-1880). 1995. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 1995.

SILVA, Críthian Teófilo da. Reelaboração da Etnologia nos sertões nordestino. In, *Anuário Antropológico/99*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2002, p. 191-212.

SILVA, Giovani José da. Guerra e aliança na história dos Kadiwéu: a Guerra do Paraguai (1864-1870) rememorada pelos índios. Comunicação apresentada no Simpósio Temático *Guerras e alianças na história dos índios: perspectivas interdisciplinares*, no XXIII Simpósio Nacional de História, realizado em Londrina/PR entre 17 e 22/06/2005. 8p.

SILVA, Joelma Tito da. Nas “eras” de Trajano Passarinho, em tempos de escravidão: lembranças do século XIX na Comunidade Rural dos Negros do Riacho. Comunicação apresentada no GT História e Memória no II Encontro de Cultura, Modernidade e Memória. Recife, UFPE, 18-21/09/06, 10 p. dig.

SILVEIRA, Mauro C. *A batalha de papel: a Guerra do Paraguai através da caricatura*. Porto Alegre, L&PM, 1996.

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo, Instituto Nacional do Livro, 1972.

SOUZA, Anselmo V. *O processo de recrutamento indígena para a Marinha Imperial Brasileira: o caso de Pacatuba e a reação indígena (1822-1855)*. 2002. Monografia. (Conclusão do Curso de Licenciatura em História). São Cristóvão, UFSE, 2002.

SOUZA, Vânia Fialho de P. e. Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Xukuru - Município de Pesqueira/PE. Recife, FUNAI/3ª SUER, 1989.
_____. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1998.

SUAREZ, Maria Teresa S. de Melo. *Cassacos e corumbas*. São Paulo, Ática, 1977.

TAVARES, Cláudio. *Mário Melo: jornalista e historiador democrata*. Recife, Associação da Imprensa de Pernambuco, 1978.

THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína. (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 1996, p.65-91.

THOMPSON. E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

TORAL, André. *Imagens em desordem: a iconografia da Guerra do Paraguai (1864-1870)*. São Paulo, Humanitas, 2001.

VALLE, Sarah M. *A perpetuação da conquista: a destruição das aldeias indígenas em Pernambuco no século XIX*. 1992. Dissertação. (Mestrado em História). Recife, UFPE, 1992.

VARGAS, Vera L. F. *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção*. 2003. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, UFMS, 2003.

WELPER, Elena M. *Curt Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS-MN, 2002.

WILLIAMS, Raymond. *O povo das montanhas negras*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

WILSON, Luís. *Ararobá lendária e eterna* (notas para a História de Pesqueira). Pesqueira, Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1980.

WOORTMAN, Ellen F. O sítio camponês. In, *Anuário Antropológico/81*. Fortaleza, EUFCE; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983, p.164-203.

WOORTMAN, Ellen F.; WOORTMAN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília, Um, 1997.

Xukuru do Ororubá: história indígena e História Ambiental no Semiárido pernambucano¹

Edson Silva ²

Introdução

É possível afirmar a existência de uma história indígena ou uma história dos índios? Os índios estão fora da História, enquanto história da humanidade? Algum grupo humano vive totalmente isolado, sem estabelecer relações com outros grupos humanos? E ainda, é possível analisar a experiências históricas de um grupo humano desvinculadas de suas relações com o ambiente onde habita? Apesar de usarmos grosso modo a expressão *história indígena*, não é possível pensar, discutir e escrever uma história dos povos indígenas enquanto uma história étnica, uma história específica. Tal empreitada estaria fadada ao fracasso, pois existem diferentes povos indígenas. Seria uma história de cada povo ou uma história de todos os povos indígenas, correndo-se os riscos de generalizações e ignorando, omitindo, desconsiderando as singularidades socioculturais de cada povo indígena?

Ao invés de uma história dos povos indígenas, pensamos que o mais preciso é discutir os índios na História, observando como cada povo indígena participa, enquanto campo de relações, em diversos e diferentes espaços, e, com diferentes grupos sociais e atores sociohistóricos: os índios e a colonização; os índios e os povos negros, ciganos, os diferentes povos europeus; os índios e os Estados nacionais; os índios e as mobilizações sociopolíticas, dentre outras temáticas. Afirmamos, portanto, a compreensão

1 Uma versão desse texto com o título “História indígena e história socioambiental no Semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá”, foi publicada em SILVA et ali, 2017, p.13-33.

2 Professor Titular de História do Colégio de Aplicação da UFPE. Doutor em História pela UNICAMP. Realizou o Pós-Doutorado na UFRJ. É professor no curso de Mestrado Profissional em História(PROFHISTÓRIA) na UFPE e no curso de Mestrado em História na UFCG (Campina Grande/PB).

dos povos indígenas como atores históricos ao lado de outros sujeitos sociopolíticos que em diferentes ambientes atuam/participam nos processos da história da humanidade.

Durante muito tempo, nos estudos sobre a História do Brasil, além das referências ao índio dos primeiros anos da colonização, predominou a visão sobre os povos nativos como vitimados pelos inúmeros massacres, extermínios, genocídios e etnocídios provocados pelas invasões e colonização dos portugueses e outros povos vindos da Europa a partir de 1500. Além disso, os poucos índios sobreviventes que estariam condenados ao desaparecimento, engolidos pela marcha colonizadora, pelo progresso e por meio da “aculturação”, foram integrando-se à nossa sociedade. Em geral, essas ideias são as que permanecem sendo ensinadas nas escolas e mesmo nas universidades; elas ainda aparecem em manuais didáticos, principalmente nos livros de História do Brasil, e também são veiculadas pela mídia e expressadas pelo senso comum.

Contrariando todas as previsões trágicas, os povos indígenas no Brasil, ao longo dos anos de colonização, não somente elaboraram diferentes estratégias de resistência, seja através de guerras ou confrontos, seja por meio de alianças, acomodações, adaptações e simulações diante das situações criadas com a colonização, como também alcançaram, nas últimas décadas, um considerável crescimento populacional. Pois, os dados comparativos dos censos do IBGE entre 2000 e 2010, evidenciaram que a população indígena no Brasil triplicou no último decênio. Questionando, assim, as tradicionais visões eurocêntricas, colonialistas e evolucionistas, as quais tratavam os povos indígenas como atrasados e como vítimas impotentes em extinção, o que vem exigindo reformulações das teorias explicativas sobre seus destinos.

Nas pesquisas históricas foi também superada a clássica visão dos viajantes e cronistas coloniais, retomada pelos historiadores brasileiros no século XIX e também muito presente nos livros didáticos de História, classificando os povos indígenas entre os “Tupi” e os “Tapuia”. Essa costumava ser uma ideia equivocada que dividia os grupos indígenas em dois blocos monolítico antagônicos, sendo os “Tupi” os aldeados mansos e os “Tapuia” chamados de bárbaros, selvagens habitantes dos sertões

e bastante perseguidos. Tais classificações escondiam as diversidades e as dinâmicas socioculturais dos povos indígenas em todas as regiões do país.

Observa-se ainda que os povos indígenas no Nordeste ocupam cada vez mais o cenário sociopolítico regional, questionando os tradicionais discursos e imagens que ainda advogam a inexistência, a extinção ou o gradual desaparecimento dos índios na Região. Até bem recentemente, os indígenas no Nordeste foram desconsiderados nas reflexões históricas, antropológicas e das Ciências Humanas e Sociais, numa visão baseada em concepções da aculturação ou mestiçagem, formulada após a extinção oficial dos aldeamentos em meados do século XIX.

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos foram chamados de “caboclos”, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção. De tal forma também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais, os quais exaltaram de forma idílica a contribuição indígena nas origens e na formação social de cidades do interior do Nordeste.

A imagem do caboclo aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” de regiões no Semiárido, como personagens típicos e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações, ou como sem-terras, vagando em busca de trabalho para sobrevivência. Escritores renomados, intelectuais e pesquisadores como Gilberto Freyre, Raquel de Queiroz, Câmara Cascudo, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e Jorge Amado, ou ainda antropólogos como Darcy Ribeiro, só para citar alguns dentre os nomes mais conhecidos, quando se referiram aos indígenas remeteram a um passado idílico, omitindo a presença indígena contemporânea no Nordeste.

As violências da ocupação colonial portuguesa foram tamanhas que se registram, na atualidade, poucos povos indígenas habitantes no litoral. Embora as invasões com as fazendas de gado no Sertão nordestino

também tenham ocorrido por meio de guerras e conflitos com os nativos, possivelmente a dimensão espacial favoreceu a dispersão e resistência de um considerável número de grupos indígenas, como é expresso pelos diversos povos conhecidos no interior do atual Nordeste brasileiro.

Os povos indígenas do Semiárido retomaram suas mobilizações desde as primeiras décadas do século XX, conquistando o reconhecimento do Estado brasileiro com a instalação de postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ainda que a atuação desse órgão governamental tenha sido muito assistencialista, sem garantir, de fato, as terras indígenas. Os povos indígenas no Nordeste, portanto, se constituem em um desafio, uma demanda para a compreensão dos processos históricos que resultam nas mobilizações sociopolíticas atuais pelas reivindicações, conquistas e garantias de seus direitos.

A História Ambiental é o exercício de pesquisas, estudos e reflexões que buscam estabelecer as relações entre grupos humanos e as condições de vida em que habitam. Ou seja, contribuir para discussões na perspectiva histórica evidenciando as relações de poder, o acesso e a utilização de recursos naturais. Em nossa abordagem, privilegiamos os chamados grupos subalternos - no caso, os indígenas - nas suas interações com o Ambiente. Foi, portanto, nessa perspectiva que buscamos compreender o povo indígena Xukuru do Ororubá, habitante dos municípios de Pesqueira e Poção, na chamada região no Semiárido pernambucano.

As invasões coloniais no Semiárido pernambucano

A partir de meados do século XVII, com o fim do domínio holandês na Capitania de Pernambuco, foi impulsionada 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 engenho alegavam possuir gados sem terras onde pudessem criá-los (MEDEIROS, 1993). Foram concedidas sesmarias pelo governo português, legitimando-se o expansionismo colonial com a invasão das terras indígenas. Os colonizadores, além de conflitos com os indígenas, enfrentavam também os quilombolas de

Palmares, que haviam ampliado seu domínio de territórios desde a Zona da Mata até os “sertões” (Agreste pernambucano), durante o período em que as forças portuguesas empenhavam-se em libertar a Capitania do domínio holandês.

Os conflitos que resultaram das invasões coloniais nos territórios indígenas ficaram conhecidos genericamente, na historiografia, como a “Guerra dos Bárbaros”, e se estenderam por todo o interior nordestino, nas regiões que hoje correspondem ao Sertão da Bahia e do Maranhão, durando desde o último quartel do século XVII até a segunda década do século seguinte (PUNTONI, 2002). Muitos indígenas morreram nos combates ou foram reunidos nas missões.

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). Uma das missões dos oratorianos, seguindo o curso do rio Capibaribe vindo de Recife, estava localizada em Limoeiro, na Zona da Mata Norte pernambucana, de onde partiram missionários que posteriormente se instalariam no Brejo da Madre de Deus, no Vale do Ipojuca, para daí aldear outros indígenas na região mais próxima, fundando o aldeamento do Belo Monte, o qual, com a reforma pombalina, passou a se chamar Cimbres, onde habitavam os índios Xukuru.

A região, que foi chamada de “sertões” desde o período colonial até os primeiros anos da República e é atualmente conhecida por Agreste, compreende 24.400 km do estado de Pernambuco onde estão localizados diversos municípios e situa-se entre a Zona da Mata, o litoral úmido e o Sertão propriamente seco, no Semiárido. O Agreste é uma região de transição climática na qual predomina o bioma Caatinga, cujo ecossistema complexo contém tanto as áreas com poucas incidências de chuvas e secas periódicas quanto os brejos, sejam de altitudes ou de pé-de-serra, regiões úmidas com pequenos enclaves de matas densas. Por essas razões, é possível pensar o Agreste no plural, como os “agrestes”.

Os brejos como lugares de fertilidade no Semiárido: os conflitos com os índios

São nos brejos que nasce a maioria dos rios. Em Pernambuco, por exemplo, os rios Capibaribe, Una e Ipojuca tem suas nascentes em brejos no Semiárido, correm para o litoral e desaguam no Oceano Atlântico. Com cerca de 250 km de extensão, tendo um terço do seu curso intermitente, o rio Ipojuca foi um dos caminhos da colonização portuguesa para o interior, concentrando, ao longo do seu percurso, a maior densidade populacional urbana do Agreste pernambucano, abrangendo vários municípios, dentre os quais a conhecida cidade de Caruaru.

A sobrevivência humana nessa região do Semiárido está intimamente relacionada a alguns poucos rios perenes que nascem nas serras e correm em direção ao litoral, bem como aos chamados “brejos de altitudes”, espaços de clima ameno nos quais uma elevada densidade populacional coexiste com as atividades agrícolas e a pecuária. A região montanhosa favoreceu a formação desses brejos constituídos de espaços subsumidos (manchas ou bolsões) diante da aridez acentuada do clima predominante.

Historicamente, o Agreste vem desempenhando as funções de fornecedor de gêneros alimentícios e de mão de obra para a Zona da Mata canavieira e para o litoral, por meio das migrações sazonais. O Agreste recebe pequena quantidade de chuvas, é caracterizado pelas “formas ásperas, os solos rasos e não raro pedregosos, a flora dominante da caatinga e a hidrografia intermitente” (MELO, 1980, p. 173), onde ocorrem secas periódicas, muitas vezes calamitosas, agravando a qualidade dos solos e o aproveitamento dos recursos naturais disponíveis. Nas cercanias do Vale do Ipojuca estão localizados os brejos de São José e Ororubá, ambos situados na Serra do Ororubá, em Pesqueira, e o de Poção, no município vizinho do mesmo nome, além do brejo da Serra do Bituri, localizado entre os municípios de Sanharó, Belo Jardim e Brejo da Madre de Deus.

A fertilidade das terras nos brejos na Serra do Ororubá, onde habita o povo Xukuru do Ororubá, foi sempre evidenciada. No *Diccionario*

Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco, publicado em 1908, foi ressaltada a produção agrícola de Cimbres, com milho, feijão, mandioca, algodão, fumo, cana-de-açúcar e batatas, além de frutas como ananases, laranjas, cajus, goiabas, bananas e pinha. O autor frisou, porém, que essa produção advinha da Serra, pois, “geralmente fraca no município, a agricultura, é futura na Serra do Ororubá pela uberdade de que oferece” (GALVÃO, 1908, p. 181).

Em outro trecho, o autor afirmou que, além da abundância da criação de gado, cavalos, ovelhas e cabras, existiam animais silvestres na região, como veados, caititus, onças de diversas espécies, raposas, gatos maracajás, tatus, tamanduás, coelhos, mocós, preás, guarás, furões, maritacas e tejus, juntamente com aves de diversas espécies e portes. Afora o cedro, foram citadas outras árvores nativas e seus usos medicinais:

A aroeira (muito usada no cozimento do entre casca para dores de garganta), o bom nome (com o uso específico das moléstias das vias respiratórias), o jucá ou pau-ferro, o assafraz, guáiacó, cabeça de negro, gitó, parreira brava, japecanga (succedaneo da salsaparrilha), o ingazeiro, jaboticabeira, o imbuzeiro, a catinga de porco (de cujas folhas se faz travesseiros sobre os quais se deitando os doentes de dores de cabeça e tonteiras, dizem cessar o incômodo), o mulungu, o cardeiro (mandacaru), o marmeleiro, o velame o barbatenão, etc. (GALVÃO, 1908, p. 181).

Os conhecimentos sobre os usos dessas plantas medicinais evidenciam a sua tradicional utilização pelos indígenas habitantes naquela região. No Agreste, um ambiente de clima predominante seco e com falta de chuvas, as disputas pelas regiões úmidas e pelas fontes de água eram intensas. Daí os conflitos nas terras do antigo aldeamento de Cimbres envolvendo os fazendeiros invasores e seus primeiros moradores, os índios. A expansão pastoril foi cada vez mais acentuada, restringindo, assim, as lavouras de subsistência. Os brejos das serras, com isso, foram sendo usados como refrigério para o gado, em períodos de longas estiagens:

As serras, muito úmidas no inverno, não se prestam à pecuária e são aproveitadas por agricultores que cultivam cereais, plantas do ciclo vegetativo curto. Na estação seca, após a colheita do feijão, do milho e do algodão, o gado é levado para a serra, para o brejo, onde se mantém com este alimento suplementar à espera de que, com as primeiras chuvas, a caatinga reverdeça. São famosas por servirem de refrigério ao gado certas serras, como as de Jacarará, da Moça e de Ororobá, em Pernambuco. (ANDRADE, 1998, p. 157).

Por outro lado, o plantio do capim para a pecuária, em áreas de caatinga ou nas cercanias das matas de serra, provoca a erosão do solo já tão pobre. A apropriação das terras pelos fazendeiros criadores de gado e o cultivo de pastagens representaram um novo ciclo de relações sociais na região. Ao índio pequeno agricultor cabia utilizar as terras agora consideradas alheias, porque em mãos dos fazendeiros, em regime de cessão de glebas para cultivo e moradia. Em troca, o agricultor plantava o capim destinado ao gado, que era alimentado também de restolhos da lavoura do morador.

Os brejos possuem solos profundos, matas de serras e cursos d'água permanentes, favorecendo a policultura tradicional, com lavoura do feijão, mandioca, café e cana-de-açúcar, a horticultura e a fruticultura, com cultivo de banana, pinha, goiaba, caju, laranja, dentre outras (MELO, 1980).

Notemos, além disso, que, nesses interflúvios e em outros de menor amplitude aparecem manchas numerosas, que, não chegando a constituir verdadeiros brejos, representam áreas onde se atenuam às condições de semiaridez, com seus efeitos benéficos nas atividades pastoris. Atenuação dos efeitos da semiaridez é também a existente nas áreas dos chamados pés de serra, preferidas pela lavoura nos espaços de baixa pluviosidade. (MELO, 1980, p. 181).

Durante muito tempo, a produção de frutas e hortaliças dos brejos abasteceu não somente as feiras das cidades próximas, como também as situadas em bairros do Recife.

O Vale do Ipojuca, por onde corre o rio Ipojuca, estende-se desde a nascente do referido rio na zona rural do município de Arcoverde, localizado quase na metade do estado de Pernambuco, até a cidade de Gravatá, na fronteira entre o Agreste e a Zona da Mata pernambucana. O Agreste se tornou passagem quase que obrigatória para quem se destinava da capital ao interior mais distante da província pernambucana, e foi sendo densamente povoado a partir da rota de expansão da colonização portuguesa, que inicialmente seguiu o curso do rio Ipojuca. No Agreste pernambucano, e mais precisamente no Vale do Ipojuca, entre 1850-1900 ocorreram significativas transformações socioambientais com a expansão e decadência da lavoura do algodão (1860-1880), a conhecida grande e trágica Seca de 1877 e a extensão da ferrovia do Litoral até Caruaru em 1895 (e posteriormente a outras regiões).

Estudos realizados por pesquisadores de diferentes áreas apontaram o papel sociohistórico do Agreste a nível regional no Nordeste, cuja região cumpre importante função de fornecedora de produtos alimentícios agropastoris, matérias-primas e disponibilidade de mão de obra para as povoações litorâneas, além de atividades pecuárias, bem como a policultura com uma variedade de frutas, legumes e outros produtos agrícolas destinados ao abastecimento das feiras nas cidades vizinhas e na capital. O Agreste é considerado, portanto, um dos espaços dinâmicos da economia brasileira. (MELO, 1980; SOBRINHO, 2005).

Os impactos socioambientais da ferrovia

A conclusão da Estrada de Ferro Central de Pernambuco entre Recife a Caruaru, em 1894, foi saudada com bastante entusiasmo como símbolo do progresso para o município que representava o portal do Agreste. Antes da estrada de ferro, naquela região, “devido à ausência dos meios de transporte, os legumes e cereais ali apodrecem nos anos de fartura” (ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO, 1882, p. 46). O

trem, portanto, significou, além da segurança, a facilidade do transporte e do escoamento da produção, pois “grande quantidade de solas, couros, algodão, queijo, feijão, etc.” (ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO, 1882, p. 46) fora enviada para a capital, como informava, em 1884, o engenheiro Henrique Milet ao Ministério da Agricultura.

Todavia, a expansão ferroviária que favoreceu o aumento da produção agroindustrial no Agreste também provocou o desmatamento e o uso indiscriminado dos mananciais de água naquela região, agravando a situação em períodos de seca. O estudo de um geógrafo em 1956 descrevia a região na qual se localizam os brejos da Serra do Ororubá como de solo arenoso e pedras, com clima semiárido e também semiúmido, onde, durante boa parte do ano, predominava a seca. O gado dividia o espaço com lavouras e plantações de tomate:

O pardo triste da vegetação então despida de folhas e o aspecto agoniado das cetáceas põem em destaque o viço lustroso das cercas vivas dos aveloses que cumprem, entre outras utilidades, a função de separar as áreas do criatório extensivo, em campo aberto, dos tratos de terras culturáveis, enquanto que apenas aqui e ali, em locais aparentemente escolhidos a dedo, algumas raras unidades arbóreas, também sempre verdes, espalmam suas frondes proporcionando o bem-estar de uma sombra. Paisagem esta ainda mais desoladora posta em comparação com a outra, a da época das chuvas miúdas, quando as caatingas reverdecem e florescem em todo “Seu” esplendor, permitindo a colheita de frutos silvestres, a engorda do gado e o trabalho agrícola nos roçados e nas plantações de tomate. (SETTE, 1956, p. 8).

Os citados roçados eram os sítios, pequenas glebas de terras espremidas entre as áreas de criação das fazendas, que permaneciam nas mãos de umas poucas famílias indígenas. O autor apontava o desmatamento recente das matas existentes nos brejos úmidos característicos da Serra. Restavam insignificantes “retalhos de matas

testemunhos”, pois as matas de outrora continuavam a serem substituídas por cafezais, goiabeiras, bananeiras e outras frutas (SETTE, 1956). As matas eram derrubadas também para abastecer de lenha as locomotivas do trem que ligava Pesqueira ao Recife, “as fornalhas das fábricas de doces, os fornos de padaria e fogões domésticos” (SETTE, 1956, p.12). Ocorria, portanto, a destruição do patrimônio natural para atender às exigências da lógica econômica em vigor.

A partir dessa lógica, a Serra estava sendo toda ocupada. Nas localidades mais úmidas predominava a criação do gado de corte e o destinado à produção de leite. Nos sopés da Serra, mais próximos da cidade, constata-se a “plantation” do tomate destinado à indústria, “enxotando cada vez mais para longe os roçados de subsistência ou mesmo reduzindo as áreas de criação” (SETTE, 1956, p. 14).

Os brejos da Serra do Ororubá foram e continuam sendo os fornecedores de gêneros alimentícios para Pesqueira e região. Na lógica econômica em vigor nos anos de 1950, era trazida do Ororubá a matéria-prima para as indústrias de doces existentes, como registrou o estudioso acerca de uma possível primeira impressão do visitante recém-chegado,

Durante os meses de safra, os caminhões abarrotados de caixotes de frutas e tomates fazem filas diante dos portões dos estabelecimentos fabris enquanto paira no ar cheiro de goiaba em processo de cosinhamento ou o odor acre dos tomates fermentados atraindo enxames de impertinentes moscas. (SETTE, 1956, p. 16).

A madeira utilizada como combustível na indústria provocava a destruição das matas: “Essa dependência ao combustível lenha tem custado à destruição do revestimento vegetal primitivo. As matas do Ororubá e as caatingas altas dentro de uma área de enorme raio acham-se praticamente desaparecidas” (SETTE, 1956, p.89). O desmatamento acelerado, além de influir nas condições do solo na região, prejudicava desde os pequenos agricultores aos fazendeiros, comprometendo a própria indústria:

Também a devastação das matas para exploração da lenha, como já ficou assinalado, não só modifica

a paisagem física, mas igualmente altera e dificulta as possibilidades agropecuárias dos fazendeiros e pequenos plantadores, devido ao aceleração dos processos de erosão dos solos no alto da Serra e ao rápido escoamento e evaporação das águas no pediplano. (SETTE, 1956, p.92).

Para o geógrafo, a criação de gado também era a grande responsável pela degradação na Serra, pois existia “o costume, aliás, já antigo de alguns criadores em soltar os seus gados dentro das ‘mangas’ de ‘refrigérios’ nos brejos úmidos da Ororubá” (SETTE, 1956, p.93). Esses espaços citados pelo estudioso eram locais de clima ameno e irrigados por riachos e fontes de água, onde se concentravam as roças dos pequenos agricultores, os índios cujas terras eram invadidas pelo gado, principalmente nas épocas de longas estiagens.

Também a água para as fábricas e para o consumo dos moradores em Pesqueira provinha da Serra. A fábrica Peixe possuía açudes que abasteciam suas unidades fabris. Todavia, já era vivenciado o “cruciente problema da água”, agravado principalmente na época das secas: “A Prefeitura possui dois açudes no alto da Serra que abastecem mal a cidade sob o regime de racionamento, principalmente durante os meses de estiagem e pior ainda por ocasião das secas” (SETTE, 1956, p.94).

Fertilidade em terras indígenas: diversidade da produção no Semiárido pernambucano

Mesmo com as invasões dos latifundiários, em muitos avisos mensais do “Posto Xucuru” elaborados pelo Chefe do Posto Indígena Xucuru para a direção central do SPI no Rio de Janeiro, foi citado que, no final da década de 1950, nas terras do antigo Aldeamento de Cimbres na Serra do Ororubá, além da colheita do café, eram produzidas grandes quantidades de farinha de mandioca, feijão e frutas como caju, mangas, goiaba e banana, além de verduras e legumes para o consumo. Essas informações revelam a fertilidade e a diversidade de culturas, no espaço tão pequeno de 6ha de terras, correspondente ao patrimônio do Posto. Chamando a atenção ainda que, no início de 1959, apenas a farinha e o feijão foram

integralmente destinados ao consumo. Nos anos seguintes, as frutas, a mamona e o tomate também foram colhidos em larga escala, assim como considerável parte da produção agrícola nas terras do Posto foi destinada às indústrias na cidade, segundo afirmou Ney Land, membro do Conselho Nacional dos Povos Indígenas (CNPI), na sua descrição sobre o “Posto Xucuru” (apud SILVA, 2008).

Constata-se, pela leitura dos Avisos Mensais expedidos nos anos seguintes, um significativo aumento da produção agrícola destinada à venda, em oposição à diminuição da quantidade para consumo. Os encarregados do Posto por diversas vezes solicitaram ou reclamaram à Inspeção Regional do SPI no Recife a ausência e/ou atraso dos repasses de recursos, bem como a falta de sementes e ferramentas para os índios, sempre citados como desamparados. Tratava-se dos índios espalhados na Serra do Ororubá, enquanto era vendida quase toda a produção do Posto.

As descrições do Ambiente na Serra do Ororubá elaboradas por Ney Land em 1965 são por demais pessimistas. A estrada do Posto Xucuru até a localidade de Brejinho estava em péssimas condições, com grandes buracos e desfiladeiros, por onde escoavam as águas das chuvas. Para Land, não havia comunicação entre as várias localidades com a Serra do Ororubá. A seca era favorecida pelo clima quente, e a impermeabilidade do solo provocava o rápido escoamento das chuvas, em uma região com duas estações bem definidas: inverno e verão.

A geografia local era de terras altas, com secas, erosões e um pequeno riacho. Ao enfatizar as “reduzidíssimas lavouras”, o plantio dos cajueiros, mangueiras e o cafezal, Ney Land evidenciava outra situação, muito diferente de anos passados recentes da considerável produção agrícola, principalmente de frutas. O membro do CNPI afirmou a inexistência de fauna local, apenas de “pássaros para gaiolas”, bem como a ausência de peixes no riacho. E que, além de um hectare cultivado com milho, o Posto tinha 20 pés de abacate, 30 bananeiras, quatro laranjeiras e 30 mangueiras. No ano anterior, a produção de 20 caixas de goiabas fora vendida à fábrica Peixe.

Outro retrato do Ambiente habitado pelo Xucuru, com uma detalhada riqueza de informações, é encontrado em um Relatório de Estágio de

William Ribeiro, em 1971. Em suas observações, Ribeiro enfatizou a grande dimensão da área habitada pelos “remanescentes” Xukuru, afirmando existirem aldeias distantes cerca de 20 km da sede do Posto. Toda a área foi percorrida a cavalo por William, que esteve, dentre outros locais, em Cana Brava, Brejinho e Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá.

Na pequena parcela de terras de propriedade do Posto havia, além de fruteiras, muitos pés de café, mas descuidados e prejudicados pelo mato daninho. Após a colheita, o terreno seria preparado para o plantio do café e da mandioca. Na estação chuvosa seriam plantados milho, feijão, maracujá e quiabo, afora goiaba, manga, abacate e jaca, culturas cuja produção encontrava facilmente mercado. Convicto de que, com isso, seriam mudadas as precárias condições de vida dos Xukuru, William afirmava que assim alcançariam o progresso como meta desejada (apud SILVA, 2008). Todavia, ao observarmos o modelo de produção agroindustrial na região, percebemos que, naquele mesmo período, o cenário para os agricultores Xukuru era muito desfavorável.

A produção agroindustrial e os impactos socioambientais

Durante a década de 1950 também crescera consideravelmente a produção agroindustrial em Pesqueira, porém com um elevado custo social. Na Serra do Ororubá, onde moravam os índios Xukuru do extinto Aldeamento de Cimbres, as fazendas de gado, com grande produção leiteira, dividiam os espaços com o plantio de tomates e frutas destinadas às indústrias de doces e conservas na cidade. Seus antigos habitantes eram expulsos de suas terras e muitos vieram morar na periferia de Pesqueira, onde alguns se tornaram operários das fábricas instaladas na área urbana da cidade (SETTE, 1956). Miséria para muitos e fartura para poucos. O avanço do latifúndio agroindustrial na Serra do Ororubá provocava a escassez da produção de alimentos destinados à cidade, com a elevação dos preços, a pobreza generalizada e a mendicância acentuada, como noticiava a *Gazeta de Pesqueira*, um dos jornais local.

Desde meados da citada década, a fábrica Peixe detinha em seu poder uma grande área agrícola, na qual se situavam as “fazendas” de

cultivo, com base no trabalho assalariado. A parceria proposta por aquela indústria, no início dos anos 1960, além de fazer parte de um processo de reestruturação da empresa, foi propagada como uma estratégia para melhorar, mas fundamentalmente o objetivo era modificar as relações de trabalho e produção, salvaguardando os interesses da empresa. A indústria doceira, outrora saudada como promotora do progresso e do grande desenvolvimento regional, dava seus primeiros sinais de decadência, sendo a perda de lucros e os custos sociais considerados naturalmente como remediáveis.

Em uma longa matéria publicada em fins de 1962, em um jornal impresso no Recife e de grande circulação no estado de Pernambuco, as fábricas Peixe anunciavam a execução, com sucesso, de seu plano de Reforma Agrária em Pesqueira e sete municípios vizinhos, onde existiam terras de seu domínio com plantios de tomates e frutas destinadas à fabricação de doces. Após enfatizar a importância econômica daquela indústria doceira para o desenvolvimento municipal e regional, o artigo abordava a preocupação com o problema social e as condições de vida dos trabalhadores (SILVA, 2008).

A “parceria agrícola” estabelecida pela fábrica Peixe estava baseada em um contrato escrito, com “deveres e obrigações de ambas as partes”, em que a empresa deveria dar toda a assistência técnica, sementes, cuidado com o solo, além de irrigação, habitação para o agricultor e o transporte de toda a sua produção paga em 50%, em um preço previamente fixado pela fábrica Peixe. Por sua parte, o agricultor deveria acatar as normas e determinações previstas no contrato, mantendo em bom estado o solo cultivado, a habitação e as estradas, “recebendo para isso retribuição extra”, não indicada na reportagem. Além disso, ele entregaria toda a sua produção, conforme o preço fixado no contrato, devendo “somente plantar na área reservada à lavoura de subsistência, cereais ou lavouras de ciclo curto, afim de que, concluída a colheita e de acordo com o plano de pecuária, o gado da empresa possa pastar em toda a área, durante dois ou mais meses, até o início das culturas do ano seguinte” (FEITOSA, 1985, p.82).

A proposta da fábrica Peixe constituía fundamentalmente uma resposta das elites econômicas para atenuar os conflitos sociais,

decorrentes da concentração de terras e da manutenção de relações de exploração dos trabalhadores rurais em Pesqueira e regiões próximas (FEITOSA, 1985). Os graves problemas sociais eram vistos, antes de tudo, como uma questão de polícia. É sintomático que os recortes de jornais sobre a situação vivenciada estejam no Arquivo Público Estadual de Pernambuco, na documentação dos órgãos de repressão policial na Ditadura Militar.

A fábrica Peixe e as demais indústrias de doces e gêneros alimentícios instaladas em Pesqueira entraram em decadência em fins dos anos 1960. Tal situação se acentuou na década seguinte, em consequência das sucessivas pragas que atingiram a lavoura do tomate, apesar do intenso uso de agrotóxicos que provocaria grave degradação das terras da região. Com as mudanças econômicas, os grandes capitais passaram a ser investidos no Sudeste do país, em fábricas concorrentes; com isso, ocorreu a desagregação dos proprietários, a família dos Brito, e a subsequente venda da empresa a um grupo canadense, chegando, por fim, à falência (CAVALCANTI, 1979).

Considerações finais: os indígenas refazendo a vida, reescrevendo a História no Semiárido

Com as invasões dos fazendeiros e da agroindústria nas terras Xukuru, a situação de penúria indígena durou muitos anos. Em fins de 1990, o povo indígena Xukuru do Ororubá, a despeito das muitas perseguições e violências, liderado pelo conhecido Cacique Xicão, que em maio de 1998 foi assassinado a mando de fazendeiros, se mobilizou e retomou suas terras invadidas pelos latifundiários, conquistando a demarcação oficial do território indígena em 2001.

Uma vez conquistada a terra, os indígenas iniciaram uma experiência de cultivos agroecológicos com resultados exitosos, o que vem garantido a recuperação do solo, o vicejar de matas com o retorno da fauna e a vida indígena com dignidade no Semiárido pernambucano. Famílias Xukuru do Ororubá, na região da Serra com maior umidade e presença de água por mais tempo mesmo em longos períodos de

estiagens, vêm desenvolvendo o plantio orgânico de legumes e verduras, que são postos à venda e disputados pelos consumidores semanalmente nas feiras livres das cidades de Pesqueira e Arcoverde.

As preocupações Xukuru do Ororubá com o Ambiente foram enfatizadas nas duas últimas assembleias anualmente realizadas no mês de maio por aquele povo. Em 2013, por ocasião dos 15 anos do assassinato do Cacique Xicão, ocorreu, na Aldeia Pedra d'Água, a XIII Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, com o tema “Limolaigotoípe - unindo as forças do Ororubá na construção do bem viver, fortalecendo o respeito do índio com a Natureza”. Estiveram reunidos representantes das aldeias, idosos, mulheres, jovens e crianças indígenas Xukuru, afora as delegações dos povos Truká, Kambiwá, Kapinawá e Pipipã, de Pernambuco, e os Potyguara e os Tabajara, da Paraíba, além de representantes do povo Dakota dos Estados Unidos e de universidades, ONGs, igrejas, órgãos e personalidades públicas e aliados dos povos indígenas. Nas conclusões da Carta Final da citada assembleia, os Xukuru do Ororubá afirmaram:

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

Além disso, os indígenas Xukuru do Ororubá deliberaram que, a partir daquela data, toda agricultura praticada no seu território será orgânica, como forma de recuperar as terras degradadas, garantir a qualidade de vida e fortalecer a agricultura familiar.

Na mesma perspectiva, com o tema “Agricultura Xukuru princípio do Bem Viver: cultivando com respeito, proteção e zelo a Nossa Mãe Terra”, ocorreu, em meados de novembro de 2013, na Aldeia Cana Brava, o I Encontro de Agricultura e Feira de Troca de Sementes Tradicionais do Povo Xukuru do Ororubá, que reuniu agricultores índios Xukuru, pesquisadores e convidados aliados dos indígenas.

Nesse Encontro, com mesas-redondas, debates e apresentações, afora as trocas de sementes, foram socializadas experiências de agricultura Xukuru do Ororubá e de outros povos indígenas presentes. No evento, promovido como espaço de trocas de sementes e materiais propagativos das culturas tradicionais Xukuru, foi enfatizada a valorização da agricultura tradicional em suas práticas e procedimentos, como possibilidade de interação com as temáticas da Saúde e da Educação, buscando, ainda, sensibilizar os presentes para as questões de impactos ambientais dentro do território Xukuru do Ororubá e o fortalecimento da organização do povo Xukuru. Na Assembleia realizada em maio de 2014, outra vez na Aldeia Pedra d'Água, onde estiveram também presentes diversos convidados, com o tema “Limolaigotoípe - terra dos ancestrais: a água é o sangue da Terra”, os Xukuru do Ororubá retomaram suas preocupações com os recursos naturais disponíveis, dessa vez discutindo a importância da água, levando em conta a região do Semiárido onde habitam. Na Carta Final da Assembleia, enfatizaram:

Conscientes dessa realidade desafiadora, após termos concluído a elaboração do mapa hidrográfico do Território Xukuru, fomos ungidos espiritualmente através dos rituais conduzidos pelas lideranças religiosas do nosso povo. Como forma de compromisso com a preservação da mãe natureza e a garantia de continuidade das gerações futuras, decidimos que se faz necessário fortalecer em todas as nossas aldeias o processo de conscientização sobre o valor espiritual da água e a utilização correta da mesma, seja para o consumo humano, ou para cultivo da agricultura e criação de animais.

No documento final da citada Assembleia, os Xukuru do Ororubá assumiram, também, o compromisso de participarem da Campanha Internacional “Água e Espiritualidade”, a ser promovida pela ONU como o tema principal do Dia Mundial da Água em 2017. E finalizaram a Carta lembrando as palavras ditas pelo Cacique Xicão: “A Água é o sangue

da Terra, as matas são os cabelos da Terra, as pedras são os ossos da Terra”. O território demarcado Xukuru do Ororubá em grande parte era de terras desmatadas, exauridas pelos latifundiários. Fontes secaram ou foram contaminadas pelos agrotóxicos usados pela agroindústria, em uma região onde ocorre a escassez de água nas épocas de longas estiagens.

Após a demarcação, tornaram-se visíveis matas que cresceram em vários pontos do território Xukuru do Ororubá. Uma delas, a mais significativa, é a Mata da Pedra d'Água, na Aldeia do mesmo nome, primeira área retomada pelos indígenas em 1991, por estar sendo desmatada. Era nesse local que, apesar das proibições e perseguições dos fazendeiros, os indígenas realizavam rituais, e é nele também que, atualmente, estão sepultados guerreiros e guerreiras - ou, como dizem os Xukuru do Ororubá, estão os que, assim como o Cacique Xicão, foram “plantados”, para que deles nasçam novos guerreiros e guerreiras.

Com a caça proibida em comum acordo com os indígenas, circulam notícias da presença de veados e de outros animais. Constatase, ainda, uma diversidade de pássaros antes considerados extintos nas terras indígenas. As matas são locais tidos como a Natureza sagrada, morada dos “Encantados” cultuados pelo Xukuru do Ororubá, que se reinventam e reescrevem a História como um povo indígena no Semiárido nordestino.

Referências

ANDRADE, M. C. **A terra e o homem no Nordeste**. 6^o ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 1998.

CAVALCANTI, C. M. de L. **Acumulação de capital e a industrialização em Pesqueira (Pernambuco)**. Recife: UFPE, 1979 (Dissertação Mestrado em Economia).

FEITOSA, R.J.R. **Capitalismo e camponeses no Agreste pernambucano: relações entre indústria e agricultura na produção de tomate me Pesqueira - PE**. Recife: UFPE, 1985 (Dissertação Mestrado em Sociologia).

GALVÃO, S. V. **Diccionario chorographico, histórico e estatístico de Pernambuco**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1908.

MEDEIROS, M. C. **Igreja e dominação no Brasil escravista**: o caso dos oratorianos de Pernambuco (1659-1830). João Pessoa: Ideia, 1993.

MELLO, J. A. G. de. Três roteiros de penetração no território pernambucano (1738 e 1802). In: _____. **Da Inquisição ao Império**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2004. p. 87-113.

MELO, M. L. **Os agrestes**. Recife: SUDENE, 1980.

PUNTONI, P. A. **Guerra dos bárbaros**: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec, 2002.

SETTE, H. **Pesqueira**: aspectos de sua geografia urbana e de suas interrelações regionais. Recife: Colégio Estadual de Pernambuco, 1956.

SOBRINHO, V. **As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização**. Recife: Condepe, 2005.

SILVA, Edson. História indígena e história socioambiental no Semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá. In: SILVA, Edson; SANTOS, Carlos A. B; OLIVEIRA, Edivania G. S; COSTA NETO, Eraldo M. (Orgs.). **História ambiental e história indígena no Semiárido brasileiro**. Feira de Santa/BA: UEFS Editora, 2016, 13-33.

SILVA, E. H. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá Pesqueira/PE, 1950-1988. Campinas/SP: UNICAMP, 2008 (Tese Doutorado em História Social).

Fontes

ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO. Ofício de Henrique Milet ao Ministro da Agricultura. Códice Diversos, D38, Recife, 18 mar. 1882.

Xukuru do Ororubá: história indígena e História Ambiental no Semiárido pernambucano¹

Edson Silva ²

Introdução

É possível afirmar a existência de uma *história indígena* ou uma história dos índios? Os índios estão fora da História, enquanto história da humanidade? Algum grupo humano vive totalmente isolado, sem estabelecer relações com outros grupos humanos? E ainda, é possível analisar a experiências históricas de um grupo humano desvinculadas de suas relações com o ambiente onde habita? Apesar de usarmos grosso modo a expressão história indígena, não é possível pensar, discutir e escrever uma história dos povos indígenas enquanto uma história étnica, uma história específica. Tal empreitada estaria fadada ao fracasso, pois existem diferentes povos indígenas. Seria uma história de cada povo ou uma história de todos os povos indígenas, correndo-se os riscos de generalizações e ignorando, omitindo, desconsiderando as singularidades socioculturais de cada povo indígena?

Ao invés de uma história dos povos indígenas, pensamos que o mais preciso é discutir os índios na História, observando como cada povo indígena participa, enquanto campo de relações, em diversos e diferentes espaços, e, com diferentes grupos sociais e atores sociohistóricos: os índios e a colonização; os índios e os povos negros, ciganos, os diferentes povos europeus; os índios e os Estados nacionais; os índios e as mobilizações sociopolíticas, dentre outras temáticas. Afirmamos, portanto, a compreensão dos povos indígenas como atores históricos ao lado de outros sujeitos

¹ Uma versão desse texto com o título “História indígena e história socioambiental no Semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá”, foi publicada em SILVA et alii, 2017, p.13-33.

² Professor Titular de História do Colégio de Aplicação da UFPE. Doutor em História pela UNICAMP. Realizou o Pós-Doutorado na UFRJ. É professor no curso de Mestrado Profissional em História (PROFHISTÓRIA) na UFPE e no curso de Mestrado em História na UFCG (Campina Grande/PB).

sociopolíticos que em diferentes ambientes atuam/participam nos processos da história da humanidade.

Durante muito tempo, nos estudos sobre a História do Brasil, além das referências ao índio dos primeiros anos da colonização, predominou a visão sobre os povos nativos como vitimados pelos inúmeros massacres, extermínios, genocídios e etnocídios provocados pelas invasões e colonização dos portugueses e outros povos vindos da Europa a partir de 1500. Além disso, os poucos índios sobreviventes que estariam condenados ao desaparecimento, engolidos pela marcha colonizadora, pelo progresso e por meio da “aculturação”, foram integrando-se à nossa sociedade. Em geral, essas ideias são as que permanecem sendo ensinadas nas escolas e mesmo nas universidades; elas ainda aparecem em manuais didáticos, principalmente nos livros de História do Brasil, e também são veiculadas pela mídia e expressadas pelo senso comum.

Contrariando todas as previsões trágicas, os povos indígenas no Brasil, ao longo dos anos de colonização, não somente elaboraram diferentes estratégias de resistência, seja através de guerras ou confrontos, seja por meio de alianças, acomodações, adaptações e simulações diante das situações criadas com a colonização, como também alcançaram, nas últimas décadas, um considerável crescimento populacional. Pois, os dados comparativos dos censos do IBGE entre 2000 e 2010, evidenciaram que a população indígena no Brasil triplicou no último decênio. Questionando, assim, as tradicionais visões eurocêntricas, colonialistas e evolucionistas, as quais tratavam os povos indígenas como atrasados e como vítimas impotentes em extinção, o que vem exigindo reformulações das teorias explicativas sobre seus destinos.

Nas pesquisas históricas foi também superada a clássica visão dos viajantes e cronistas coloniais, retomada pelos historiadores brasileiros no século XIX e também muito presente nos livros didáticos de História, classificando os povos indígenas entre os “Tupi” e os “Tapuia”. Essa costumava ser uma ideia equivocada que dividia os grupos indígenas em dois blocos monolítico-antagônicos, sendo os “Tupi” os aldeados mansos e os “Tapuia” chamados de bárbaros, selvagens habitantes dos sertões e bastante perseguidos. Tais classificações escondiam as diversidades e as dinâmicas socioculturais dos povos indígenas em todas as regiões do país.

Observa-se ainda que os povos indígenas no Nordeste ocupam cada vez mais o cenário sociopolítico regional, questionando os tradicionais discursos e imagens que ainda advogam a inexistência, a extinção ou o gradual desaparecimento dos índios na Região. Até bem recentemente, os indígenas no Nordeste foram desconsiderados nas reflexões históricas, antropológicas e das Ciências Humanas e Sociais, numa visão baseada em concepções da aculturação ou mestiçagem, formulada após a extinção oficial dos aldeamentos em meados do século XIX.

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos foram chamados de “caboclos”, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção. De tal forma também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais, os quais exaltaram de forma idílica a contribuição indígena nas origens e na formação social de cidades do interior do Nordeste.

A imagem do caboclo aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” de regiões no Semiárido, como personagens típicos e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações, ou como sem-terras, vagando em busca de trabalho para sobrevivência. Escritores renomados, intelectuais e pesquisadores como Gilberto Freyre, Raquel de Queiroz, Câmara Cascudo, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e Jorge Amado, ou ainda antropólogos como Darcy Ribeiro, só para citar alguns dentre os nomes mais conhecidos, quando se referiram aos indígenas remeteram a um passado idílico, omitindo a presença indígena contemporânea no Nordeste.

As violências da ocupação colonial portuguesa foram tamanhas que se registram, na atualidade, poucos povos indígenas habitantes no litoral. Embora as invasões com as fazendas de gado no Sertão nordestino também tenham ocorrido por meio de guerras e conflitos com os nativos, possivelmente a dimensão espacial favoreceu a dispersão e resistência de um considerável número de grupos indígenas, como é expresso pelos diversos povos conhecidos no interior do atual Nordeste brasileiro.

Os povos indígenas do Semiárido retomaram suas mobilizações desde as primeiras décadas do século XX, conquistando o reconhecimento do Estado brasileiro com a instalação de postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ainda que a atuação desse órgão governamental tenha sido muito assistencialista, sem garantir, de fato, as terras indígenas. Os povos indígenas no Nordeste, portanto, se constituem em um desafio, uma demanda para a compreensão dos processos históricos que resultam nas mobilizações sociopolíticas atuais pelas reivindicações, conquistas e garantias de seus direitos.

A História Ambiental é o exercício de pesquisas, estudos e reflexões que buscam estabelecer as relações entre grupos humanos e as condições de vida em que habitam. Ou seja, contribuir para discussões na perspectiva histórica evidenciando as relações de poder, o acesso e a utilização de recursos naturais. Em nossa abordagem, privilegamos os chamados grupos subalternos - no caso, os indígenas - nas suas interações com o Ambiente. Foi, portanto, nessa perspectiva que buscamos compreender o povo indígena Xukuru do Ororubá, habitante dos municípios de Pesqueira e Poção, na chamada região no Semiárido pernambucano.

As invasões coloniais no Semiárido pernambucano

A partir de meados do século XVII, com o fim do domínio holandês na Capitania de Pernambuco, foi impulsionada 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 engenho alegavam possuir gados sem terras onde pudessem criá-los (MEDEIROS, 1993). Foram concedidas sesmarias pelo governo português, legitimando-se o expansionismo colonial com a invasão das terras indígenas. Os colonizadores, além de conflitos com os indígenas, enfrentavam também os quilombolas de Palmares, que haviam ampliado seu domínio de territórios desde a Zona da Mata até os “sertões” (Agreste

pernambucano), durante o período em que as forças portuguesas empenhavam-se em libertar a Capitania do domínio holandês.

Os conflitos que resultaram das invasões coloniais nos territórios indígenas ficaram conhecidos genericamente, na historiografia, como a “Guerra dos Bárbaros”, e se estenderam por todo o interior nordestino, nas regiões que hoje correspondem ao Sertão da Bahia e do Maranhão, durando desde o último quartel do século XVII até a segunda década do século seguinte (PUNTONI, 2002). Muitos indígenas morreram nos combates ou foram reunidos nas missões.

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). Uma das missões dos oratorianos, seguindo o curso do rio Capibaribe vindo de Recife, estava localizada em Limoeiro, na Zona da Mata Norte pernambucana, de onde partiram missionários que posteriormente se instalariam no Brejo da Madre de Deus, no Vale do Ipojuca, para daí aldear outros indígenas na região mais próxima, fundando o aldeamento do Belo Monte, o qual, com a reforma pombalina, passou a se chamar Cimbres, onde habitavam os índios Xukuru.

A região, que foi chamada de “sertões” desde o período colonial até os primeiros anos da República e é atualmente conhecida por Agreste, compreende 24.400 km do estado de Pernambuco onde estão localizados diversos municípios e situa-se entre a Zona da Mata, o litoral úmido e o Sertão propriamente seco, no Semiárido. O Agreste é uma região de transição climática na qual predomina o bioma Caatinga, cujo ecossistema complexo contém tanto as áreas com poucas incidências de chuvas e secas periódicas quanto os brejos, sejam de altitudes ou de pé-de-serra, regiões úmidas com pequenos enclaves de matas densas. Por essas razões, é possível pensar o Agreste no plural, como os “agrestes”.

Os brejos como lugares de fertilidade no Semiárido: os conflitos com os índios

São nos brejos que nasce a maioria dos rios. Em Pernambuco, por exemplo, os rios Capibaribe, Una e Ipojuca tem suas nascentes em brejos no Semiárido, correm para o litoral e desaguam no Oceano Atlântico. Com cerca de 250 km de extensão, tendo um terço do seu curso intermitente, o rio Ipojuca foi um dos caminhos da colonização portuguesa para o interior, concentrando, ao longo do seu percurso, a maior densidade populacional urbana do Agreste pernambucano, abrangendo vários municípios, dentre os quais a conhecida cidade de Caruaru.

A sobrevivência humana nessa região do Semiárido está intimamente relacionada a alguns poucos rios perenes que nascem nas serras e correm em direção ao litoral, bem como aos chamados “brejos de altitudes”, espaços de clima ameno nos quais uma elevada densidade populacional coexiste com as atividades agrícolas e a pecuária. A região montanhosa favoreceu a formação desses brejos constituídos de espaços subsumidos (manchas ou bolsões) diante da aridez acentuada do clima predominante.

Historicamente, o Agreste vem desempenhando as funções de fornecedor de gêneros alimentícios e de mão de obra para a Zona da Mata canavieira e para o litoral, por meio das migrações sazonais. O Agreste recebe pequena quantidade de chuvas, é caracterizado pelas “formas ásperas, os solos rasos e não raro pedregosos, a flora dominante da caatinga e a hidrografia intermitente” (MELO, 1980, p. 173), onde ocorrem secas periódicas, muitas vezes calamitosas, agravando a qualidade dos solos e o aproveitamento dos recursos naturais disponíveis. Nas cercanias do Vale do Ipojuca estão localizados os brejos de São José e Ororubá, ambos situados na Serra do Ororubá, em Pesqueira, e o de Poção, no município vizinho do mesmo nome, além do brejo da Serra do Bituri, localizado entre os municípios de Sanharó, Belo Jardim e Brejo da Madre de Deus.

A fertilidade das terras nos brejos na Serra do Ororubá, onde habita o povo Xukuru do Ororubá, foi sempre evidenciada. No *Diccionario Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*, publicado em

1908, foi ressaltada a produção agrícola de Cimbres, com milho, feijão, mandioca, algodão, fumo, cana-de-açúcar e batatas, além de frutas como ananases, laranjas, cajus, goiabas, bananas e pinha. O autor frisou, porém, que essa produção advinha da Serra, pois, “geralmente fraca no município, a agricultura, é futura na Serra do Ororubá pela uberdade de que oferece” (GALVÃO, 1908, p. 181).

Em outro trecho, o autor afirmou que, além da abundância da criação de gado, cavalos, ovelhas e cabras, existiam animais silvestres na região, como veados, caíditos, onças de diversas espécies, raposas, gatos maracajás, tatus, tamanduás, coelhos, mocós, preás, guarás, furões, maritacas e tejus, juntamente com aves de diversas espécies e portes. Afóra o cedro, foram citadas outras árvores nativas e seus usos medicinais:

A aroeira (muito usada no cozimento do entre casca para dores de garganta), o bom nome (com o uso específico das moléstias das vias respiratórias), o jucá ou pau-ferro, o assafraz, guáiacó, cabeça de negro, gitó, parreira brava, japecanga (succedaneo da salsaparilha), o ingazeiro, jaboticabeira, o imbuzeiro, a catinga de porco (de cujas folhas se faz traveseiros sobre os quais se deitando os doentes de dores de cabeça e tonteiras, dizem cessar o incômodo), o mulungu, o cardeiro (mandacaru), o marmeleiro, o velame o barbatenão, etc. (GALVÃO, 1908, p. 181).

Os conhecimentos sobre os usos dessas plantas medicinais evidenciam a sua tradicional utilização pelos indígenas habitantes naquela região. No Agreste, um ambiente de clima predominante seco e com falta de chuvas, as disputas pelas regiões úmidas e pelas fontes de água eram intensas. Daí os conflitos nas terras do antigo aldeamento de Cimbres envolvendo os fazendeiros invasores e seus primeiros moradores, os índios. A expansão pastoril foi cada vez mais acentuada, restringindo, assim, as lavouras de subsistência. Os brejos das serras, com isso, foram sendo usados como refrigério para o gado, em períodos de longas estiagens:

As serras, muito úmidas no inverno, não se prestam à pecuária e são aproveitadas por agricultores que cultivam cereais, plantas do ciclo vegetativo curto. Na estação seca, após a colheita do feijão, do milho e do algodão, o gado é

levado para a serra, para o brejo, onde se mantém com este alimento suplementar à espera de que, com as primeiras chuvas, a caatinga reverdeça. São famosas por servirem de refrigério ao gado certas serras, como as de Jacarará, da Moça e de Ororobá, em Pernambuco. (ANDRADE, 1998, p. 157).

Por outro lado, o plantio do capim para a pecuária, em áreas de caatinga ou nas cercanias das matas de serra, provoca a erosão do solo já tão pobre. A apropriação das terras pelos fazendeiros criadores de gado e o cultivo de pastagens representaram um novo ciclo de relações sociais na região. Ao índio pequeno agricultor cabia utilizar as terras agora consideradas alheias, porque em mãos dos fazendeiros, em regime de cessão de glebas para cultivo e moradia. Em troca, o agricultor plantava o capim destinado ao gado, que era alimentado também de restolhos da lavoura do morador.

Os brejos possuem solos profundos, matas de serras e cursos d'água permanentes, favorecendo a policultura tradicional, com lavoura do feijão, mandioca, café e cana-de-açúcar, a horticultura e a fruticultura, com cultivo de banana, pinha, goiaba, caju, laranja, dentre outras (MELO, 1980).

Notemos, além disso, que, nesses interflúvios e em outros de menor amplitude aparecem manchas numerosas, que, não chegando a constituir verdadeiros brejos, representam áreas onde se atenuam às condições de semiáridade, com seus efeitos benéficos nas atividades pastoris. Atenuação dos efeitos da semiáridade é também a existente nas áreas dos chamados pés de serra, preferidas pela lavoura nos espaços de baixa pluviosidade. (MELO, 1980, p. 181).

Durante muito tempo, a produção de frutas e hortaliças dos brejos abasteceu não somente as feiras das cidades próximas, como também as situadas em bairros do Recife.

O Vale do Ipojuca, por onde corre o rio Ipojuca, estende-se desde a nascente do referido rio na zona rural do município de Arcoverde, localizado quase na metade do estado de Pernambuco, até a cidade de Gravatá, na fronteira entre o Agreste e a Zona da Mata pernambucana. O Agreste se tornou passagem quase que obrigatória para quem se destinava da capital ao interior mais distante da província pernambucana, e foi sendo densamente povoado a partir da rota de expansão da colonização

portuguesa, que inicialmente seguiu o curso do rio Ipojuca. No Agreste pernambucano, e mais precisamente no Vale do Ipojuca, entre 1850-1900 ocorreram significativas transformações socioambientais com a expansão e decadência da lavoura do algodão (1860-1880), a conhecida grande e trágica Seca de 1877 e a extensão da ferrovia do Litoral até Caruaru em 1895 (e posteriormente a outras regiões).

Estudos realizados por pesquisadores de diferentes áreas apontaram o papel sociohistórico do Agreste a nível regional no Nordeste, cuja região cumpre importante função de fornecedora de produtos alimentícios agropastoris, matérias-primas e disponibilidade de mão de obra para as povoações litorâneas, além de atividades pecuárias, bem como a policultura com uma variedade de frutas, legumes e outros produtos agrícolas destinados ao abastecimento das feiras nas cidades vizinhas e na capital. O Agreste é considerado, portanto, um dos espaços dinâmicos da economia brasileira. (MELO, 1980; SOBRINHO, 2005).

Os impactos socioambientais da ferrovia

A conclusão da Estrada de Ferro Central de Pernambuco entre Recife a Caruaru, em 1894, foi saudada com bastante entusiasmo como símbolo do progresso para o município que representava o portal do Agreste. Antes da estrada de ferro, naquela região, “devido à ausência dos meios de transporte, os legumes e cereais ali apodrecem nos ano de fartura” (ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO, 1882, p. 46). O trem, portanto, significou, além da segurança, a facilidade do transporte e do escoamento da produção, pois “grande quantidade de solas, couros, algodão, queijo, feijão, etc.” (ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO, 1882, p. 46) fora enviada para a capital, como informava, em 1884, o engenheiro Henrique Milet ao Ministério da Agricultura.

Todavia, a expansão ferroviária que favoreceu o aumento da produção agroindustrial no Agreste também provocou o desmatamento e o uso indiscriminado dos mananciais de água naquela região, agravando a situação em períodos de seca. O estudo de um geógrafo em 1956 descrevia a região na qual se localizam os brejos da Serra do Ororubá como de

solo arenoso e pedras, com clima semiárido e também semiúmido, onde, durante boa parte do ano, predominava a seca. O gado dividia o espaço com lavouras e plantações de tomate:

O pardo triste da vegetação então despida de folhas e o aspecto agoniado das cetáceas põem em destaque o viço lustroso das cercas vivas dos aveloses que cumprem, entre outras utilidades, a função de separar as áreas do criatório extensivo, em campo aberto, dos tratos de terras cultiváveis, enquanto que apenas aqui e ali, em locais aparentemente escolhidos a dedo, algumas raras unidades arbóreas, também sempre verdes, espalmam suas frondes proporcionando o bem-estar de uma sombra. Paisagem esta ainda mais desoladora posta em comparação com a outra, a da época das chuvas miúdas, quando as caatingas reverdecem e florescem em todo “Seu” esplendor, permitindo a colheita de frutos silvestres, a engorda do gado e o trabalho agrícola nos roçados e nas plantações de tomate. (SETTE, 1956, p. 8).

Os citados roçados eram os sítios, pequenas glebas de terras espremidas entre as áreas de criação das fazendas, que permaneciam nas mãos de umas poucas famílias indígenas. O autor apontava o desmatamento recente das matas existentes nos brejos úmidos característicos da Serra. Restavam insignificantes “retalhos de matas testemunhos”, pois as matas de outrora continuavam a serem substituídas por cafezais, goiabeiras, bananeiras e outras frutas (SETTE, 1956). As matas eram derrubadas também para abastecer de lenha as locomotivas do trem que ligava Pesqueira ao Recife, “as fomalhas das fábricas de doces, os fornos de padaria e fogões domésticos” (SETTE, 1956, p.12). Ocorria, portanto, a destruição do patrimônio natural para atender às exigências da lógica econômica em vigor.

A partir dessa lógica, a Serra estava sendo toda ocupada. Nas localidades mais úmidas predominava a criação do gado de corte e o destinado à produção de leite. Nos sopés da Serra, mais próximos da cidade, constatava-se a “plantation” do tomate destinado à indústria, “enxotando cada vez mais para longe os roçados de subsistência ou mesmo reduzindo as áreas de criação” (SETTE, 1956, p. 14).

Os brejos da Serra do Ororubá foram e continuam sendo os fornecedores de gêneros alimentícios para Pesqueira e região. Na lógica econômica em vigor nos anos de 1950, era trazida do Ororubá a matéria-prima para as indústrias de doces existentes, como registrou o estudioso acerca de uma possível primeira impressão do visitante recém-chegado,

Durante os meses de safra, os caminhões abarrotados de caixotes de frutas e tomates fazem filas diante dos portões dos estabelecimentos fabris enquanto paira no ar cheiro de goiaba em processo de cosinhamento ou o odor acre dos tomates fermentados atraindo enxames de impertinentes moscas. (SETTE, 1956, p. 16).

A madeira utilizada como combustível na indústria provocava a destruição das matas: “Essa dependência ao combustível lenha tem custado à destruição do revestimento vegetal primitivo. As matas do Ororubá e as caatingas altas dentro de uma área de enorme raio acham-se praticamente desaparecidas” (SETTE, 1956, p.89). O desmatamento acelerado, além de influir nas condições do solo na região, prejudicava desde os pequenos agricultores aos fazendeiros, comprometendo a própria indústria:

Também a devastação das matas para exploração da lenha, como já ficou assinalado, não só modifica a paisagem física, mas igualmente altera e dificulta as possibilidades agropecuárias dos fazendeiros e pequenos plantadores, devido ao aceleramento dos processos de erosão dos solos no alto da Serra e ao rápido escoamento e evaporação das águas no pediplano. (SETTE, 1956, p.92).

Para o geógrafo, a criação de gado também era a grande responsável pela degradação na Serra, pois existia “o costume, aliás, já antigo de alguns criadores em soltar os seus gados dentro das ‘mangas’ de ‘refrigérios’ nos brejos úmidos da Ororubá” (SETTE, 1956, p.93).Esses espaços citados pelo estudioso eram locais de clima ameno e irrigados por riachos e fontes de água, onde se concentravam as roças dos pequenos agricultores, os índios cujas terras eram invadidas pelo gado, principalmente nas épocas de longas estiagens.

Também a água para as fábricas e para o consumo dos moradores em Pesqueira provinha da Serra. A fábrica Peixe possuía açudes que

abasteciam suas unidades fabris. Todavia, já era vivenciado o “cruciente problema da água”, agravado principalmente na época das secas: “A Prefeitura possui dois açudes no alto da Serra que abastecem mal a cidade sob o regime de racionamento, principalmente durante os meses de estiagem e pior ainda por ocasião das secas” (SETTE, 1956, p.94).

Fertilidade em terras indígenas: diversidade da produção no Semiárido pernambucano

Mesmo com as invasões dos latifundiários, em muitos avisos mensais do “Posto Xucuru” elaborados pelo Chefe do Posto Indígena Xucuru para a direção central do SPI no Rio de Janeiro, foi citado que, no final da década de 1950, nas terras do antigo Aldeamento de Cimbres na Serra do Ororubá, além da colheita do café, eram produzidas grandes quantidades de farinha de mandioca, feijão e frutas como caju, mangas, goiaba e banana, além de verduras e legumes para o consumo. Essas informações revelam a fertilidade e a diversidade de culturas, no espaço tão pequeno de 6ha de terras, correspondente ao patrimônio do Posto. Chamando a atenção ainda que, no início de 1959, apenas a farinha e o feijão foram integralmente destinados ao consumo. Nos anos seguintes, as frutas, a mamona e o tomate também foram colhidos em larga escala, assim como considerável parte da produção agrícola nas terras do Posto foi destinada às indústrias na cidade, segundo afirmou Ney Land, membro do Conselho Nacional dos Povos Indígenas (CNPI), na sua descrição sobre o “Posto Xucuru” (apud SILVA, 2008).

Constata-se, pela leitura dos Avisos Mensais expedidos nos anos seguintes, um significativo aumento da produção agrícola destinada à venda, em oposição à diminuição da quantidade para consumo. Os encarregados do Posto por diversas vezes solicitaram ou reclamaram à Inspeção Regional do SPI no Recife a ausência e/ou atraso dos repasses de recursos, bem como a falta de sementes e ferramentas para os índios, sempre citados como desamparados. Tratava-se dos índios espalhados na Serra do Ororubá, enquanto era vendida quase toda a produção do Posto.

As descrições do Ambiente na Serra do Ororubá elaboradas por Ney Land em 1965 são por demais pessimistas. A estrada do Posto Xucuru

até a localidade de Brejinho estava em péssimas condições, com grandes buracos e desfiladeiros, por onde escoavam as águas das chuvas. Para Land, não havia comunicação entre as várias localidades com a Serra do Ororubá. A seca era favorecida pelo clima quente, e a impermeabilidade do solo provocava o rápido escoamento das chuvas, em uma região com duas estações bem definidas: inverno e verão.

A geografia local era de terras altas, com secas, erosões e um pequeno riacho. Ao enfatizar as “reduzidíssimas lavouras”, o plantio dos cajueiros, mangueiras e o cafezal, Ney Land evidenciava outra situação, muito diferente de anos passados recentes da considerável produção agrícola, principalmente de frutas. O membro do CNPI afirmou a inexistência de fauna local, apenas de “pássaros para gaiolas”, bem como a ausência de peixes no riacho. E que, além de um hectare cultivado com milho, o Posto tinha 20 pés de abacate, 30 bananeiras, quatro laranjeiras e 30 mangueiras. No ano anterior, a produção de 20 caixas de goiabas fora vendida à fábrica Peixe.

Outro retrato do Ambiente habitado pelo Xukuru, com uma detalhada riqueza de informações, é encontrado em um Relatório de Estágio de William Ribeiro, em 1971. Em suas observações, Ribeiro enfatizou a grande dimensão da área habitada pelos “remanescentes” Xukuru, afirmado existirem aldeias distantes cerca de 20 km da sede do Posto. Toda a área foi percorrida a cavalo por William, que esteve, dentre outros locais, em Cana Brava, Brejinho e Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá.

Na pequena parcela de terras de propriedade do Posto havia, além de fruteiras, muitos pés de café, mas descuidados e prejudicados pelo mato daninho. Após a colheita, o terreno seria preparado para o plantio do café e da mandioca. Na estação chuvosa seriam plantados milho, feijão, maracujá e quiabo, afora goiaba, manga, abacate e jaca, culturas cuja produção encontrava facilmente mercado. Convicto de que, com isso, seriam mudadas as precárias condições de vida dos Xukuru, William afirmava que assim alcançariam o progresso como meta desejada (apud SILVA, 2008). Todavia, ao observarmos o modelo de produção agroindustrial na região, percebemos que, naquele mesmo período, o cenário para os agricultores Xukuru era muito desfavorável.

A produção agroindustrial e os impactos socioambientais

Durante a década de 1950 também crescera consideravelmente a produção agroindustrial em Pesqueira, porém com um elevado custo social. Na Serra do Ororubá, onde moravam os índios Xukuru do extinto Aldeamento de Cimbres, as fazendas de gado, com grande produção leiteira, dividiam os espaços com o plantio de tomates e frutas destinadas às indústrias de doces e conservas na cidade. Seus antigos habitantes eram expulsos de suas terras e muitos vieram morar na periferia de Pesqueira, onde alguns se tornaram operários das fábricas instaladas na área urbana da cidade (SETTE, 1956). Miséria para muitos e fartura para poucos. O avanço do latifúndio agroindustrial na Serra do Ororubá provocava a escassez da produção de alimentos destinados à cidade, com a elevação dos preços, a pobreza generalizada e a mendicância acentuada, como noticiava a Gazeta de Pesqueira, um dos jornais local.

Desde meados da citada década, a fábrica Peixe detinha em seu poder uma grande área agrícola, na qual se situavam as “fazendas” de cultivo, com base no trabalho assalariado. A parceria proposta por aquela indústria, no início dos anos 1960, além de fazer parte de um processo de reestruturação da empresa, foi propagada como uma estratégia para melhorar, mas fundamentalmente o objetivo era modificar as relações de trabalho e produção, salvaguardando os interesses da empresa. A indústria doceira, outrora saudada como promotora do progresso e do grande desenvolvimento regional, dava seus primeiros sinais de decadência, sendo a perda de lucros e os custos sociais considerados naturalmente como remediáveis.

Em uma longa matéria publicada em fins de 1962, em um jornal impresso no Recife e de grande circulação no estado de Pernambuco, as fábricas Peixe anunciavam a execução, com sucesso, de seu plano de Reforma Agrária em Pesqueira e sete municípios vizinhos, onde existiam terras de seu domínio com plantios de tomates e frutas destinadas à fabricação de doces. Após enfatizar a importância econômica daquela indústria doceira para o desenvolvimento municipal e regional, o artigo abordava a preocupação com o problema social e as condições de vida dos trabalhadores (SILVA, 2008).

A “parceria agrícola” estabelecida pela fábrica Peixe estava baseada em um contrato escrito, com “deveres e obrigações de ambas as partes”, em que a empresa deveria dar toda a assistência técnica, sementes, cuidado com o solo, além de irrigação, habitação para o agricultor e o transporte de toda a sua produção paga em 50%, em um preço previamente fixado pela fábrica Peixe. Por sua parte, o agricultor deveria acatar as normas e determinações previstas no contrato, mantendo em bom estado o solo cultivado, a habitação e as estradas, “recebendo para isso retribuição extra”, não indicada na reportagem. Além disso, ele entregaria toda a sua produção, conforme o preço fixado no contrato, devendo “somente plantar na área reservada à lavoura de subsistência, cereais ou lavouras de ciclo curto, afim de que, concluída a colheita e de acordo com o plano de pecuária, o gado da empresa possa pastar em toda a área, durante dois ou mais meses, até o início das culturas do ano seguinte” (FEITOSA, 1985, p.82).

A proposta da fábrica Peixe constituía fundamentalmente uma resposta das elites econômicas para atenuar os conflitos sociais, decorrentes da concentração de terras e da manutenção de relações de exploração dos trabalhadores rurais em Pesqueira e regiões próximas (FEITOSA, 1985). Os graves problemas sociais eram vistos, antes de tudo, como uma questão de polícia. É sintomático que os recortes de jornais sobre a situação vivenciada estejam no Arquivo Público Estadual de Pernambuco, na documentação dos órgãos de repressão policial na Ditadura Militar.

A fábrica Peixe e as demais indústrias de doces e gêneros alimentícios instaladas em Pesqueira entraram em decadência em fins dos anos 1960. Tal situação se acentuou na década seguinte, em consequência das sucessivas pragas que atingiram a lavoura do tomate, apesar do intenso uso de agrotóxicos que provocaria grave degradação das terras da região. Com as mudanças econômicas, os grandes capitais passaram a ser investidos no Sudeste do país, em fábricas concorrentes; com isso, ocorreu a desagregação dos proprietários, a família dos Brito, e a subsequente venda da empresa a um grupo canadense, chegando, por fim, à falência (CAVALCANTI, 1979).

Considerações finais: os indígenas refazendo a vida, reescrevendo a História no Semiárido

Com as invasões dos fazendeiros e da agroindústria nas terras Xukuru, a situação de penúria indígena durou muitos anos. Em fins de 1990, o povo indígena Xukuru do Ororubá, a despeito das muitas perseguições e violências, liderado pelo conhecido Cacique Xicão, que em maio de 1998 foi assassinado a mando de fazendeiros, se mobilizou e retomou suas terras invadidas pelos latifundiários, conquistando a demarcação oficial do território indígena em 2001.

Uma vez conquistada a terra, os indígenas iniciaram uma experiência de cultivos agroecológicos com resultados exitosos, o que vem garantido a recuperação do solo, o vicejar de matas com o retorno da fauna e a vida indígena com dignidade no Semiárido pernambucano. Famílias Xukuru do Ororubá, na região da Serra com maior umidade e presença de água por mais tempo mesmo em longos períodos de estiagens, vêm desenvolvendo o plantio orgânico de legumes e verduras, que são postos à venda e disputados pelos consumidores semanalmente nas feiras livres das cidades de Pesqueira e Arcoverde.

As preocupações Xukuru do Ororubá com o Ambiente foram enfatizadas nas duas últimas assembleias anualmente realizadas no mês de maio por aquele povo. Em 2013, por ocasião dos 15 anos do assassinato do Cacique Xicão, ocorreu, na Aldeia Pedra d'Água, a XIII Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, com o tema "Limolaigotoipe - unindo as forças do Ororubá na construção do bem viver, fortalecendo o respeito do índio com a Natureza". Estiveram reunidos representantes das aldeias, idosos, mulheres, jovens e crianças indígenas Xukuru, afora as delegações dos povos Truká, Kambiawá, Kapinawá e Pipipã, de Pernambuco, e os Potyguara e os Tabajara, da Paraíba, além de representantes do povo Dakota dos Estados Unidos e de universidades, ONGs, igrejas, órgãos e personalidades públicas e aliados dos povos indígenas. Nas conclusões da Carta Final da citada assembleia, os Xukuru do Ororubá afirmaram:

Nesse processo de luta, muitos foram perseguidos, criminalizados, processados e injustamente condenados,

outros tombaram, e suas forças se encantaram e fizeram das matas do Ororubá suas moradas. Dessa forma entendemos que fazem parte da natureza sagrada, sendo assim, reafirmamos o nosso compromisso com o sagrado, nossa mãe natureza, no sentido de proteção e zelo.

Além disso, os indígenas Xukuru do Ororubá deliberaram que, a partir daquela data, toda agricultura praticada no seu território será orgânica, como forma de recuperar as terras degradadas, garantir a qualidade de vida e fortalecer a agricultura familiar.

Na mesma perspectiva, com o tema “Agricultura Xukuru princípio do Bem Viver: cultivando com respeito, proteção e zelo a Nossa Mãe Terra”, ocorreu, em meados de novembro de 2013, na Aldeia Cana Brava o I Encontro de Agricultura e Feira de Troca de Sementes Tradicionais do Povo Xukuru do Ororubá, que reuniu agricultores índios Xukuru, pesquisadores e convidados aliados dos indígenas.

Nesse Encontro, com mesas-redondas, debates e apresentações, afora as trocas de sementes, foram socializadas experiências de agricultura Xukuru do Ororubá e de outros povos indígenas presentes. No evento, promovido como espaço de trocas de sementes e materiais propagativos das culturas tradicionais Xukuru, foi enfatizada a valorização da agricultura tradicional em suas práticas e procedimentos, como possibilidade de interação com as temáticas da Saúde e da Educação, buscando, ainda, sensibilizar os presentes para as questões de impactos ambientais dentro do território Xukuru do Ororubá e o fortalecimento da organização do povo Xukuru. Na Assembleia realizada em maio de 2014, outra vez na Aldeia Pedra d'Água, onde estiveram também presentes diversos convidados, com o tema “Limolaiçotoipe - terra dos ancestrais: a água é o sangue da Terra”, os Xukuru do Ororubá retomaram suas preocupações com os recursos naturais disponíveis, dessa vez discutindo a importância da água, levando em conta a região do Semiárido onde habitam. Na Carta Final da Assembleia, enfatizaram:

Conscientes dessa realidade desafiadora, após termos concluído a elaboração do mapa hidrográfico do Território Xukuru, fomos ungidos espiritualmente através dos rituais conduzidos pelas lideranças religiosas do nosso povo. Como

forma de compromisso com a preservação da mãe natureza e a garantia de continuidade das gerações futuras, decidimos que se faz necessário fortalecer em todas as nossas aldeias o processo de conscientização sobre o valor espiritual da água e a utilização correta da mesma, seja para o consumo humano, ou para cultivo da agricultura e criação de animais.

No documento final da citada Assembleia, os Xukuru do Ororubá assumiram, também, o compromisso de participarem da Campanha Internacional “Água e Espiritualidade”, a ser promovida pela ONU como o tema principal do Dia Mundial da Água em 2017. E finalizaram a Carta lembrando as palavras ditas pelo Cacique Xicão: “A Água é o sangue da Terra, as matas são os cabelos da Terra, as pedras são os ossos da Terra”. O território demarcado Xukuru do Ororubá em grande parte era de terras desmatadas, exauridas pelos latifundiários. Fontes secaram ou foram contaminadas pelos agrotóxicos usados pela agroindústria, em uma região onde ocorre a escassez de água nas épocas de longas estiagens.

Após a demarcação, tornaram-se visíveis matas que cresceram em vários pontos do território Xukuru do Ororubá. Uma delas, a mais significativa, é a Mata da Pedra d’Água, na Aldeia do mesmo nome, primeira área retomada pelos indígenas em 1991, por estar sendo desmatada. Era nesse local que, apesar das proibições e perseguições dos fazendeiros, os indígenas realizavam rituais, e é nele também que, atualmente, estão sepultados guerreiros e guerreiras - ou, como dizem os Xukuru do Ororubá, estão os que, assim como o Cacique Xicão, foram “plantados”, para que deles nasçam novos guerreiros e guerreiras.

Com a caça proibida em comum acordo com os indígenas, circulam notícias da presença de veados e de outros animais. Constata-se, ainda, uma diversidade de pássaros antes considerados extintos nas terras indígenas. As matas são locais tidos como a Natureza sagrada, morada dos “Encantados” cultuados pelo Xukuru do Ororubá, que se reinventam e reescrevem a História como um povo indígena no Semiárido nordestino.

Referências

ANDRADE, M. C. *A terra e o homem no Nordeste*. 6ª ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 1998.

CAVALCANTI, C. M. de L. *Acumulação de capital e a industrialização em Pesqueira (Pernambuco)*. Recife: UFPE, 1979 (Dissertação Mestrado em Economia).

FEITOSA, R. J. R. *Capitalismo e camponeses no Agreste pernambucano: relações entre indústria e agricultura na produção de tomate me Pesqueira - PE*. Recife: UFPE, 1985 (Dissertação Mestrado em Sociologia).

GALVÃO, S. V. *Diccionario chorographico, histórico e estatístico de Pernambuco*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1908.

MEDEIROS, M. C. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa: Ideia, 1993.

MELLO, J. A. G. de. Três roteiros de penetração no território pernambucano (1738 e 1802). In: _____. *Da Inquisição ao Império*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2004. p. 87-113.

MELO, M. L. *Os agrestes*. Recife: SUDENE, 1980.

PUNTONI, P. A. *Guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002.

SETTE, H. *Pesqueira: aspectos de sua geografia urbana e de suas interrelações regionais*. Recife: Colégio Estadual de Pernambuco, 1956.

SOBRINHO, V. *As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização*. Recife: Condepe, 2005.

SILVA, Edson. História indígena e história socioambiental no Semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá. In: SILVA, Edson; SANTOS, Carlos A. B; OLIVEIRA, Edivania G. S; COSTA NETO, Eraldo M. (Orgs.). *História ambiental e história indígena no Semiárido brasileiro*. Feira de Santa/BA: UEFS Editora, 2016, 13-33.

SILVA, E. H. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá Pesqueira/PE, 1950-1988*. Campinas/SP: UNICAMP, 2008 (Tese Doutorado em História Social).

Fontes

ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO. Ofício de Henrique Milet ao Ministro da Agricultura. Códice Diversos, D38, Recife, 18 mar. 1882.

XUKURU: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988
Edson Silva

INFORMAÇÕES GRÁFICAS

FORMATO 15,5 x 22 cm

TIPOLOGIA ClearlyRoman, ClearlyGothic, ClearlyGothicLight

PAPEL

Miolo: Off set 75g/m²

Capa: Triplex 250g/m²

Montado e impresso na oficina gráfica da

Editora  **UFPE**

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 – Várzea

Recife | PE | CEP: 50.740-530 | Fax: (0xx81) 2126.8395

Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930

www.ufpe.br/editora • edufpe@nlink.com.br • editora@ufpe.br

A pesquisa de Edson Silva com os Xukuru nesse sentido é exemplar. Ao empreender uma história ao revés não vamos encontrar o regime tutelar e uma genérica “indianidade”, mas sim outros parâmetros políticos e identitários, onde os sujeitos históricos precisam colocar em operação jogos políticos bem distintos, que lhes permitam ter melhores chances dentro de uma situação histórica e de um cenário de subalternidade em que estão em cada momento inseridos. A autoatribuição da identidade de “caboclo” não pode ser lida como um “abandono da condição de indígena”, mas simplesmente como produto de um regime político que não oferece espaços nem reconhece direitos aos que venham a explicitar sua condição étnica.

O avanço da pesquisa levou a romper com as rígidas linhas de separação entre a história nacional (ou regional) e uma história indígena. É o que vemos na análise de Edson Silva sobre a história Xukuru. Ao lado de narrativas sobre algumas de suas principais famílias e de suas práticas econômicas logo vemos surgir preciosas memórias sobre a participação desses indígenas na Guerra do Paraguai. Longe de ser apenas um fato episódico ou exótico, isso propiciou aos Xukuru ocasião para reafirmar a e sua condição de cidadãos brasileiros e tornar reconhecidos os seus direitos sobre a terra que habitavam.