



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Hely Silva, Edson

Índios Xukuru: a história a partir das memórias

História Unisinos, vol. 15, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 182-194

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866827006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Índios Xukuru: a história a partir das memórias

Xukuru Indians: History on the basis of memories

Edson Hely Silva¹

edson.edsilva1@gmail.com

Resumo. Nos relatos orais dos índios Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE), percebem-se acontecimentos que expressam o cotidiano, os espaços e momentos de sociabilidades vivenciados na Serra do Ororubá, o significado de Cimbres como um espaço de referência da memória mítico-religiosa para a afirmação da identidade do grupo. Os fragmentos colhidos são relatos individuais, memórias autobiográficas, mas fazem parte de uma história coletiva, em que os entrevistados, apoiados na memória e na história que compartilham sobre o passado, afirmam seus direitos enquanto um povo indígena, a partir do vivido, do concebido e do expressado.

Palavras-chave: história indígena, memórias Xukuru, Nordeste do Brasil.

Abstract. The oral stories of the Xukuru Indians of Ororubá (*Pesqueira and Poção/PE*) contain everyday events that represent the spaces and moments of sociability they experienced in the Ororubá mountains, as well as the meaning of Cimbres as a reference of mythical-religious memory for the affirmation of their group identity. The fragments collected are both individual autobiographical memories and part of a collective history, where the interviewees, supported by the memory and the shared story about the past, assert their rights as an indigenous people based on what they have experienced, thought and expressed.

Key words: history of indigenous people, Xukuru memories, Northeast of Brazil.

¹ Doutor em História Social pela UNICAMP. Leciona História no Centro de Educação/Colégio de Aplicação-UFPE/Campus Recife. É professor no Programa de Pós-Graduação em História/UFPE, no PPGH/UFCG (Campina Grande/PB) e no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFPE/Campus Caruaru, destinado a formação de professores/as indígenas em Pernambuco.

“Meu pai falava que aqui não tinha branco”

O povo indígena Xukuru do Ororubá habita atualmente nos municípios de Pesqueira e Poção, a cerca de 120 km do Recife, na região do Agreste pernambucano. A população Xukuru é contabilizada, segundo os próprios índios, em mais de 10 mil indivíduos, moradores em 24 aldeias espalhadas no território demarcado e ainda umas 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 cidade. A partir da liderança do Cacique “Xicão”, os Xukuru conquistaram, nos anos 1980, um nível de organização, articulação e mobilização com reconhecida visibilidade no cenário político regional e nacional (Silva, 2008). Em suas mobilizações, os Xukuru constantemente recorreram às memórias como forma de garantir as reivindicações de seus direitos, dentre eles primordialmente a demarcação do território, ocorrida em 2001.

Nos relatos das memórias orais dos Xukuru, encontramos 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, “Dona” Lica recordou que sua mãe dizia ter ouvido dos antepassados que não existia documento de propriedade da terra. 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 8 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 e com mamão. Nesse tempo era panela de barro, pratos de barro (Araújo, 2005b).

Outro entrevistado morador também em Cana Brava recordou 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 ai 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! (Silva, 2005c).

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 Braba (risos) era Deus acuda! Não tinha nada. Só existia o que plantasse. Uma mandioquinha, uma macaxeira, uma batata, um guandu, um pé de fava, um pé de cabuncuço, 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 (Bispo, 2004).

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 pudesssem criá-los. 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 10 léguas de terras no “sertão do Ararobá”. Mais tarde, em 1671, Bernardo Vieira de Melo recebeu da Coroa 20 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 se empenhavam em libertar a Capitania do domínio holandês.

Para a instalação das fazendas de gado no Agreste e Sertão pernambucanos, era necessário amansar os índios “hostis”. 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. Em registros históricos, consta que, por volta de 1671, o Pe. Sacramento fundou, no “Ararobá” (Serra do Ararobá), uma aldeia de índios Xukuru (Medeiros, 1993, p. 51-53).

Em 1762, no local onde existia o antigo aldeamento do Ararobá, chamado de Nossa Senhora das Montanhas, e conhecido também como Monte Alegre, foi fundada, como determinava o Diretório Pombalino, na Serra do Ororubá, a Vila de Cimbres, nome de uma povoação portuguesa no Distrito de Viseu. A partir desta data e por todo o século XVIII, na documentação da Câmara de Cimbres, encontram-se frequentes registros sobre os indígenas do antigo aldeamento do Ararobá.

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). Nos registros posteriores, os habitantes do aldeamento são tratados genericamente como “índios” ou “índios da Vila de Cimbres”.

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. 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.

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. 173-176).

A fertilidade das terras na Serra do Ororubá foi sempre evidenciada. Em seu *Diccionario chorographic*,

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 futuros-sa na Serra do Ororubá pela uberdade de que oferece” (Galvão, 1908, p. 181). O autor enfatizou também a fertilidade das terras do antigo aldeamento, destacando a considerável produção agrícola de Cimbres, onde se colhiam cereais para abastecer as feiras da 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 envolvendo os fazendeiros invasores nas terras do antigo aldeamento de Cimbres e seus primeiros moradores, os índios. 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.

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 parcelas diminutas 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”.² 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 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 cotidianamente destrói as lavouras dos suplicantes, que recorrendo à proteção legal, recorrendo às autoridades policiais não são atendidos, porque são desvalidos, são índios miseráveis, e como tais sujeitos a trabalharem como escravos para os ricos e poderosos!

Além da “linguagem” da exploração do trabalho indígena, os fazendeiros perseguiam 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.

Os índios afirmavam que, com a extinção do aldeamento (1879), 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!” Os índios encerravam o abaixo-assinado afirmando sua condição de “sempre prudentes, e respeitadores da lei”; 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

relatado pela índia Laurinda Barbosa dos Santos, conhecida por “Dona” 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. “Dona” Santa afirmou ainda que trabalhou na roça desde os 8 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” (Santos, 2005).

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, quando afirmou que o seu pai só “tinha quatro quadras 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!” (Souza, 2005). 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 à força.

Em outras localidades, algumas famílias herdaram dos seus antepassados pequenos pedaços de terra: “Meu pai tinha um pouquinho de terra, pouquinho. É 3 hectares e meio, a terra do meu pai. Foi herança da minha mãe. Ainda hoje eu tenho essa terra, ainda eu posso essa terra. Têm umas terras pequenininhas, todos eles moram numa terra bem pequeninha mesmo” (Cordeiro, s.d.).

Como afirmou “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” (Silva, 2004b).

Em outros relatos orais há descrições dos meios empregados pelos fazendeiros para se apossarem das terras indígenas. “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

² 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.

mais. Eles já tinha, eles cercava um pedacinho assim, quando dava fé ele tinha tomado meio mundo! Aconteceu muito isso aqui (Silva, 2005c).

Moradora na Aldeia Caípe, “Dona” 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 “cabocos”. Os índios eram perseguidos e fugiam.

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 (Silva, 2005c).

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, cabocos 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! (Santos, 2005).

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 (Bispo, 2004).

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 Catirina, 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 (Araújo, 2004).

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 Xukuru, 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 Xukuru 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. Agora, 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 Caíque, tinha Sítio Gitó, tinha Sítio Pedra D'Água, tinha Sítio Santana. Tinha Sítio Brejinho, tinha Sítio Caípe, tudo era sítio (Araújo, 2002).

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 sitiantes 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* comprehende ainda o “terreno” onde está o pequeno pasto para criação doméstica e terras agricultáveis. A ideia 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/ás, cunhados/as, tios/as e primos/as.

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 10, 12, 40, 50. 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 sítio 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 (Araújo, 2002).

Para esse trabalho em mutirão, o dono do roçado fornecia a alimentação aos participantes, como afirmou “Seu” Ciço Pereira:

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 10 ou 12, 15 ou 20 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”. “Vamo fazer”. Balançavam o enxadeco pra cima. Ele dava o café bem cedo, dava a burinca (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.

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 262 (Silva, 2004b).

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 Ororubá, 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) (Silva, 2005b).

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 estrupé medonho. Uma mazurca, “Ô mamãe deu carneiro dele, ô mamãe carneiro dá, quem quiser carneiro manso mande o vagueiro 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 vagueiro amansar”. Tinha um caboco 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” (Silva, 2005b).

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

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 (Ferreira, 2005).

A sogra do entrevistado também lembrou 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 “cabocos” 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 cabocos velhos. Eram os cabocos velhos tudo violeiro e cantador! De coco de roda, de tudo no mundo eles dançavam, mazurca. Os folguedos de velhos. Era muito lindo (Santos, 2005).

A influência da catequese missionária 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 cabocos 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)” (Silva, 2005c).

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 (Bispo, 2004).

A novena nos finais de semana na casa de Mané Caboclo era antecedida e precedida por um tocador de pífanos. 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 (Bispo, 2004).

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 caboco 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... (Souza, 2005).

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 (Simplicio, 2004).

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 indíias. 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 “ter-

reiros” 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 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 (Santos, 2005).

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 comadre 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 noite de novenas. Era gente para lá e para cá. (risos). Era época de arrumar casamentos (risos) (Araújo, 2005a).

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) (Silva, 2005a).

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 Salu. 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!” (Silva, 2005d).

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 pra 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” (Silva, 2005d).

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, como 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 (Silva, 2005d).

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.

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 isto 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 os traços físicos de seu 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 Xukuru 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 saíote de fibras de caroá ou palha de coco, que eles chamam *tacó*, além da barretteira, na cabeça, das braçadeiras, goleiras e tornozeleiras, para dançarem o Toré. A dança coletiva é iniciada ainda pela manhã, no salão do Centro Social.

Por volta das 3 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 Xukuru, além de muitas pessoas curiosas, concentram-se 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.

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 4 horas da manhã. Já próximo ao amanhecer, vão outra vez para 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.

Como foi visto, o Toré tinha uma dimensão política, significava a afirmação do sentimento de identidade indígena. 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 (Silva, 2005c).

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. Ainda assim o Toré dançado na “Vila” de Cimbres é lembrado como um momento de encontro festivo: “Muitas e muitas vezes ia para a Vila. Minha mãe ia. Se ajuntavam tudo e ia para lá. Chegavam lá dançavam à 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” (Araújo, 2005a).

Outra entrevistada 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. Ela 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 Xukuru levavam seus filhos na visita à “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 pé? 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 (Araújo, 2005b).

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 pé. 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 cabocos tudinho e levava que nem um comboio de formigas, e levavam ela para Vila. (risos) (Silva, 2005c).

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? Oito a dez 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 (Silva, 2004a).

O entrevistado seguinte frequentou o Toré nos festejos em Cimbres desde criança, e deixou de dançar em razão da idade avançada. Ele lembrou também que participava muita gente, levavam a cana-de-açúcar e o “vestuário” usado para a ocasião:

Parei agora porque não aguento 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 (Silva, 2005a).

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 Xukuru 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 (Cordeiro, s.d.).

Os entrevistados expressaram que as apropriações, reinterpretarão dos espaços e símbolos religiosos coloniais pelos Xukuru, 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 para 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 se apropriaram das imagens cristãs católicas romanas, ocorreram relações em um movimento dinâmico que superou a hegemonia cultural cristã. Este movimento foi 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.

Nos relatos das memórias orais dos Xukuru do Ororubá, percebem-se expressões do 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 e ainda as atividades exercidas, para sobrevivência, por falta de terras. 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 apoia na memória grupal, pois toda história de vida faz parte da história em geral (Halbwachs, 2004, p. 59).

Analizando os relatos dos Xukuru do Ororubá, é possível afirmar, como disse Michael Pollak, quando discutiu sobre memória e identidade social, que, entre aqueles indígenas, 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 tornam 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, afirmaram-se enquanto um povo indígena, a partir do vivido, do concebido e do expressado.

Referências

- ALBERTI, V. 2004. *Ouvir contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro, FGV, 196 p.
- ANDRADE, M.C. de. 1998. *A terra e o homem no Nordeste*. 6^a ed., Recife, Edufpe, 239 p.
- CERTEAU, M. de. 2005. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 11^a ed., Petrópolis, Vozes, 352 p.
- GALVÃO, S. de V. 1908. *Diccionario chorographic, histórico e estatístico de Pernambuco*. Rio de Janeiro, Imprensa Oficial, 509 p.
- GRUZINSKI, S. 1994. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 224 p.
- HALBWACHS, M. 2004. *A memória coletiva*. São Paulo, Centauro, 222 p.
- MEDEIROS, M. do C. 1993. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa, Ideia, 256 p.
- MELO, M.L. de. 1980. *Os Agrestes*. Recife, SUDENE, 553 p.

- NEVES, R. de C.M. 1999. *Festas e mitos: identidades na Vila de Cimbres - PE*. Recife, PE. Dissertação de Mestrado, UFPE, 181 p.
- POLLAK, M. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10):200-212.
- PORTO ALEGRE, M.S. 1993. Cultura e História, sobre o desaparecimento dos povos indígenas. *Revista de Ciências Sociais*, 23/24(1/2):213-225.
- SILVA, E. 2008. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Campinas, SP. Tese Doutoramento. UNICAMP, 299 p.
- WOORTMAN, E.F. 1983. O sítio camponês. *Anuário Antropológico*, 81:164-203.
- CORDEIRO, M.R. [s.d.] 57 anos. Aldeia Gitó, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE.
- FERREIRA, A. 2005. "Pirrila", 48 anos. Aldeia Caípe, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 16/12/2005.
- SANTOS, L.B. dos. 2005. "Dona" Santa, 89 anos (falecida). Aldeia Caípe Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 12/11/2005.
- SILVA, A.F. da. 2004a. "Seu" Brainha 79 anos. Bairro José Jerônimo, Pesqueira/PE, em 07/07/2004.
- SILVA, G.B. da. 2004b. 80 anos (falecido). Aldeia Pedra D'Água, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 11/08/2004.
- SILVA, F.M. da. 2005a. 90 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 17/12/2005.
- SILVA, J.G. da. 2005b. "Zé Cioba", 82 anos (falecido). Bairro Portal, Pesqueira/PE, em 18/12/2005.
- SILVA, J.B. da. 2005c. 76 anos. Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/2005.
- SILVA, M.B. 2005d. "Mané Preto", 73 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 17/11/2005.
- SIMPLÍCIO, I.B. 2004. "Dona Isaura", 83 anos, Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/2004.
- SOUZA, C.D. de. 2005. 75 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 13/12/2005.

Fontes primárias

- ARAÚJO, C.P. de. 2002. "Seu" Cigo Pereira, 81 anos (falecido). Bairro Xucurus, Pesqueira/PE, em 05/01/2002.
- ARAÚJO, B.P. de. 2005a. "Seu" Zé Grande, 82 anos (falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/2005.
- ARAÚJO, M.A.F. de. 2005b. "Dona" Lica, 52 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/2005.
- ARAÚJO, J.P. de. 2004. "Zé Pereira" ou "Zé de Ismaé", 61 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 08/07/2004.
- BISPO, P.R. 2004. "Seu" Zequinha, Pajé Xukuru, 72 anos. Bairro Baixa Grande, em 29/03/2002, Pesqueira/PE, em 05/07/2004.

Submetido em: 01/04/2011

Aceito em: 02/05/2011