

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História

Mestrado em História

MIGRAÇÕES XUKURU DO ORORUBÁ:

MEMÓRIAS E HISTÓRIA (1950-1990)

Edmundo Cunha Monte Bezerra

RECIFE

2012

Edmundo Cunha Monte Bezerra

**MIGRAÇÕES XUKURU DO ORORUBÁ:
MEMÓRIAS E HISTÓRIA (1950-1990)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Bartira Ferraz Barbosa e co-orientação do Prof. Dr. Edson Hely Silva.

RECIFE

2012

Catálogo na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

B574m Monte, Edmundo
Migrações Xukuru do Ororubá : memórias e História(1950-1990) /
Edmundo Cunha Monte Bezerra. – Recife: O autor, 2012
141 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Profa. Dra. Bartira Ferraz Barbosa
Coorientador: Prof. Dr. Edson Hely Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Pós –Graduação em História, 2012.
Inclui bibliografia, apêndices e anexos.

Nota: O nome completo do autor é: Edmundo Cunha Monte Bezerra.

1. História. 2. Índios Xukuru. 3. Migração. 4. Pernambuco(Zona da
Mata). 5. São Paulo(SP). I. Barbosa, Bartira Ferraz. II. Silva, Edson
Hely. (Coorientador). III. Título.

981 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2012-97)



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO ALUNO EDMUNDO CUNHA MONTE BEZERRA

Às 14h. do dia 21 (vinte e um) de agosto de 2012 (dois mil e doze), no Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, reuniu-se a Comissão Examinadora para o julgamento da defesa de Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo aluno **Edmundo Cunha Monte Bezerra** intitulada **“Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e história (1950-1990)”**, em ato público, após argüição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito **“APROVADO”**, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Bartira Ferraz Barbosa (Orientadora), Edson Hely Silva (Co-orientador), Christine Paulette Yves Rufino Dabat e Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza. A validade deste grau de Mestre está condicionada à entrega da versão final da dissertação no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar da presente data, conforme o parágrafo 2º (segundo) do artigo 44 (quarenta e quatro) da resolução Nº 10/2008, de 17 (dezessete) de julho de 2008 (dois mil e oito). Assinam, a presente ata os professores supracitados, o Coordenador, Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza, e a Secretária da Pós-graduação em História, Sandra Regina Albuquerque, para os devidos efeitos legais.

Recife, 21 de agosto de 2012.

Prof^a. Dr^a. Bartira Ferraz Barbosa

Prof. Dr. Edson Hely Silva

Prof^a. Dr^a. Christine Paulette Yves Rufino Dabat

Prof^a. Dr^a. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza

Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza

Sandra Regina Albuquerque

AGRADECIMENTOS

Algo que parecia tão distante, apesar de desejado desde o início da minha Licenciatura em História, começou a tomar forma com a produção deste texto. Agradeço, antes de mais nada, o apoio e incentivo irrestrito da família, em especial da minha companheira Juliana, meus filhos Antônio e Aline, e dos meus pais, Zélia e Raimundo. Obrigado também aos parentes das famílias Monte, Bezerra, Dobrões e Monteiro, que sempre torceram pelo meu sucesso.

À professora orientadora Bartira Barbosa, obrigado por ter acreditado no projeto da pesquisa e aceitado encarar comigo esse grande desafio. Agradeço a confiança no meu trabalho e a orientação.

O papel do professor, eterno batalhador, muitas vezes criticado e/ou negligenciado, não poderia passar em branco neste momento. Muito obrigado aos meus professores de ontem e de hoje, em todos os níveis de ensino. Vocês são também os responsáveis por mais essa etapa da minha carreira. Nas disciplinas do Mestrado em História, agradeço aos professores pelo valioso compartilhamento de suas experiências. Sou grato ainda à professora Christine Dabat, pela seriedade e compromisso e aos professores Thomas Rogers e Denis Bernardes, pelas aulas sobre o Nordeste e sugestões de leitura, algumas delas incorporadas neste texto.

Evidentemente que nada disso seria possível sem a anuência e sincera colaboração do povo Xukuru do Ororubá, antes, durante e depois da pesquisa de campo. Esse é apenas mais um “pedacinho” da História daquele povo. Minha gratidão à Carol e sua família. Sem eles, não teria sequer iniciado os estudos na área indígena. Obrigado a Dona Socorro e família, pelos ensinamentos e amizade construída ao longo de minhas incursões na Serra do Ororubá. Agradeço também à Célia e família, que sempre me receberam muito bem na Aldeia Pão-de-Açúcar. Obrigado a Dona Zenilda, matriarca dos Xukuru, com observações valiosas sobre o seu povo. Agradeço imensamente a todos/as índios/as que me receberam em suas casas e cederam seu tempo e privacidade durante as entrevistas. Dentre eles, os agentes indígenas de saúde e de saneamento, por terem me ensinado muitos percursos na área indígena, muitas vezes me acompanhando como guias.

O apoio da minha prima Daniela, do seu marido Jadiel e filhos, bem como dos meus tios em Belo Jardim/PE, foi de extrema importância para a realização dos trabalhos de campo, em Pesqueira e Poção.

Agradeço à professora Vânia Fialho, pelas sugestões e críticas durante o Exame de Qualificação. De grande valia as vivências e experiências dos antropólogos para o trabalho do pesquisador em História que se debruça sobre os estudos a respeito dos povos indígenas.

Obrigado aos meus amigos Denise e Carlos Fernando, do Grupo de Estudos sobre História Indígena no Nordeste, coordenado pelo professor Edson Silva, pelos debates e frutíferas discussões. Sem dúvidas, esse foi o pontapé inicial para o “embrião” do Projeto de Mestrado.

Sou grato aos amigos, amigas e colegas da turma de Mestrado do PPGH/UFPE, pelos momentos de discussões acadêmicas, ajuda mútua, e ainda, pelos bate-papos informais.

O apoio dos colegas e amigos do GT “Demografia dos Povos Indígenas no Brasil”, da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), foi fundamental para que eu pudesse observar outras questões no universo das migrações indígenas. Agradeço ao professor e amigo Pery Teixeira (UFAM), à professora Marta Azevedo (Unicamp/FUNAI), ao amigo Ricardo Verdum (INESC) e demais membros desse Grupo de Trabalho.

Não poderia deixar de exaltar minha gratidão à Sandra. Competente, espirituosa, prestativa e divertida Secretária do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE.

Agradeço também aos colegas e amigos do Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães/FIOCRUZ, em especial ao André Monteiro, pela oportunidade de ter trabalhado no Censo Xukuru, em 2010, e de continuar participando das discussões sobre Saúde Indígena, dentre outros temas.

Obrigado ao CNPq pela concessão da bolsa de Mestrado, fundamental para que eu conseguisse realizar todas as etapas da pesquisa.

Na condição de migrante, não posso esquecer dos amigos, professores e alunos das cidades acreanas de Assis Brasil e Rio Branco, onde tiver o prazer de morar e trabalhar durante dois anos (2007/2008). Foi a partir dessa experiência, que tive um contato maior com a situação indígena na Amazônia, bem como pude perceber *in loco* as dificuldades, conquistas, angústias e cotidiano dos migrantes.

Parafraseando o velho ditado onde “os últimos serão os primeiros”, minha imensa gratidão ao professor e amigo Edson Silva. Sem o seu acompanhamento, orientação, apoio irrestrito e confiança, eu não estaria agora escrevendo essas

linhas. Obrigado não apenas em meu nome, mas no de minha família, por tudo que nos proporcionou com sua humildade, cumplicidade e profundo conhecimento acadêmico, sobretudo das questões indígenas. Sem dúvidas, um exemplo a ser seguido.

Por fim, peço desculpas pelo fato de possivelmente ter deixado de mencionar o nome de alguém, o que não implica dizer que não seja merecedor/a da minha gratidão.

Em memória de:

Meus avós, Eduardo e Heloína Monte.

Minha tia-mãe, Aline Cristo.

“Seu” Antônio Pequeno, índio Xukuru.

RESUMO

Este estudo vem somar-se com as recentes pesquisas sobre os povos indígenas no Brasil e, em particular, na região Nordeste. A partir das memórias orais dos índios Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção), em diálogo com a documentação e registros bibliográficos, analisamos a mobilidade espacial de indivíduos dessa etnia, durante a segunda metade do Século XX, motivados pelas secas periódicas na região de origem, bem como pela inexistência de terras próprias que subsidiassem a manutenção de suas famílias na Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE. As migrações Xukuru, enquanto estratégias de sobrevivência, foram lembradas pelos próprios indígenas, como mais um elemento presente nos processos históricos de mobilizações e disputas em torno das terras invadidas ao longo dos anos pelos fazendeiros criadores de gado. Durante os períodos de estiagem na região de origem, geralmente entre os meses de agosto e setembro, os índios partiam em pequenos grupos, em direção à Zona da Mata de Pernambuco e Alagoas, onde se empregavam sazonalmente nas lavouras canavieiras. Anualmente, essa era uma das condições para que muitas famílias indígenas permanecessem (sobre)vivendo na Serra do Ororubá. Outros Xukuru, seguindo as trajetórias de parentes e amigos, enxergaram nos grandes centros urbanos as possibilidades de mudanças e melhorias nas condições de vida. A Grande São Paulo foi o destino de alguns desses migrantes, onde fixaram moradia em tempos distintos. Em ambos os espaços para onde migraram, observamos os momentos antecedentes e os percursos das viagens de ida e volta, as relações sociais presentes no cotidiano, e ainda, as experiências de trabalho dos índios nos locais de destino, evidenciados nos relatos de memória de quem viveu e os concebeu.

Palavras-chave: índios Xukuru; migrações; Serra do Ororubá; Zona da Mata; São Paulo.

ABSTRACT

This study adds to the recent research on indigenous peoples in Brazil and in particular in the Northeast. From the oral memories of the Xukuru do Ororubá (Pesqueira and Poção) in dialogue with the documentation and bibliographic records, we analyze the spatial mobility of individuals of this ethnic group during the second half of the twentieth century, motivated by periodic droughts in the region of origin, as well as the lack of land suitable to subsidize the maintenance of their families in the Serra do Ororubá, in Pesqueira/PE. Migration Xukuru, while survival strategies, were remembered by the natives as one more element in the processes of mobilization and historical disputes over land invaded over the years by farmers ranchers. During periods of drought in the region of origin, usually between the months of August and September, the indians followed in small groups to the Zona da Mata of Pernambuco and Alagoas, where they worked seasonally in the sugarcane plantations. Annually, this was one of the conditions for many indigenous families remained in the Serra do Ororubá surviving. Other Xukuru, following the paths of relatives and friends, in large urban centers saw the possibilities of changes and improvements in living conditions. The state of São Paulo was the destination from some of these migrants, which have taken up residence at different times. In both spaces to which they migrate, we studied the previous moments and routes of round trip, the social relations in the everyday, and still, the work experiences of Indians in the destination, as evidenced in reports of memories of those who lived and conceived.

Keywords: Xukuru indians; migration; Serra do Ororubá; Zona da Mata; São Paulo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da área indígena demarcada (27.555 ha). Em destaque (circulado), as aldeias Xukuru onde as entrevistas foram feitas	17
Figura 2 – Paisagem do brejo de altitude (Serra do Ororubá, Pesqueira/PE)	24
Figura 3 – Municípios da Zona da Mata de Pernambuco	50
Figura 4 – Região de origem (Pesqueira/PE) e os principais destinos dos Xukuru para o trabalho sazonal nas lavouras canavieiras.....	59
Figura 5 – Trecho da estrada “Bezerros – Bonito”, em 1925.....	62
Figura 6 – Moradores da zona rural pernambucana se locomovendo com suas “bagagens” sobre os trilhos	63
Figura 7 – Mapa da Rede Ferroviária de Pernambuco, em 1954.....	63
Figura 8 – Estação Ferroviária de Murici/AL, em 1956.....	79
Figura 9 – Antiga vila ferroviária de Viçosa/AL, em 2010	80
Figura 10 – Mapa da área indígena demarcada, com localização das aldeias e estradas de terra	89

LISTA DE SIGLAS

- ABEP – Associação Brasileira de Estudos Populacionais.
- APE – Arquivo Público Estadual (Pernambuco).
- CEM – Centro de Estudos Migratórios.
- CPqAM – Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães.
- DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes.
- DNOCS – Departamento Nacional de Obras Contra as Secas.
- FIAM – Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco.
- FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz.
- FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.
- GT – Grupo de Trabalho.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- IFOCS – Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas.
- IR4 – 4ª Inspetoria Regional do SPI (Recife).
- MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização.
- RFN – Rede Ferroviária do Nordeste.
- SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial.
- SESI – Serviço Social da Indústria.
- SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena.
- SPI – Serviço de Proteção aos Índios.
- SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste.
- UFAM – Universidade Federal do Amazonas.
- UFPE – Universidade Federal de Pernambuco.
- UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Os movimentos migratórios e o povo Xukuru do Ororubá: nos caminhos da memória	12
---	----

CAPÍTULO I

A SERRA DO ORORUBÁ: COLONIZAÇÃO, CONFLITOS AGRÁRIOS E OS ÍNDIOS XUKURU

1.1. A “vaca vai pro brejo”: o gado no interior da antiga Capitania de Pernambuco	21
1.2. Os Xukuru e o aldeamento de Cimbres.....	26
1.3. Caboclos e “remanescentes de índios”: o suposto “desaparecimento” dos Xukuru a partir da segunda metade dos oitocentos	31
1.4. Nos tempos do SPI: índios tutelados, com fome e sem terras	40

CAPÍTULO II

MIGRAÇÕES SAZONAIS: OS XUKURU NA ZONA DA MATA ÚMIDA

2.1. Os motivos das viagens para a região canavieira de Pernambuco e Alagoas	43
2.2. O vaivém: as maneiras e os percursos	56
2.3. Condições de trabalho e o cotidiano dos Xukuru no “Sul”	68
2.4. De volta à Serra do Ororubá e as migrações para outros destinos.....	83

CAPÍTULO III

A GRANDE SÃO PAULO: DESTINO DE MUITOS XUKURU

3.1. “Eu vou procurar minha vida em São Paulo!” Antes e durante a partida.....	88
3.2. “Naquela época era bom demais prá emprego”: as redes sociais e o trabalho dos Xukuru fora do lugar de origem	96
3.3. “Sua cabeça vai ser outro mundo, vai ser dois mundos num só!” Identidade indígena e o retorno ao lugar sagrado	110

CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
-----------------------------------	-----

FONTES	125
---------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128
---	-----

APÊNDICES	137
------------------------	-----

ANEXOS	140
---------------------	-----

INTRODUÇÃO

Os movimentos migratórios e o povo Xukuru do Ororubá: nos caminhos da memória

Nosso estudo sobre as migrações Xukuru do Ororubá, vem somar-se às novas pesquisas e abordagens sobre os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Antes de mais nada, trata-se de uma tentativa de conhecer e investigar outros momentos e situações na História recente desse povo, evidenciando alguns dos deslocamentos espaciais ocorridos entre as décadas de 1950-1990, ainda pouco pesquisados nos estudos acadêmicos em geral.

As ideias iniciais para a pesquisa surgiram no início de 2009, durante um curso de Especialização em Ensino de História na UFRPE, e algumas idas e vindas à área indígena do povo Xukuru, nos municípios pernambucanos de Pesqueira e Poção (ver Anexos). A partir de um levantamento de dados colhidos através de entrevistas com índios/as idosos/as, começamos a discutir os caminhos que nos permitiu traçar o esboço do projeto de pesquisa para Seleção ao Mestrado, cuja temática central foi as migrações indígenas.

Em janeiro de 2010, participei de uma pesquisa de campo, promovida pelo Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães-CPqAM/FIOCRUZ, na condição de supervisor do Censo Xukuru do Ororubá, situação na qual pude trocar experiências com profissionais de outras áreas, como: Saúde, Sociologia e Demografia. Esse trabalho me possibilitou conhecer boa parte da área indígena demarcada, e ainda, perceber outros elementos relativos a questões populacionais do povo Xukuru. Dessa forma, decidimos estudar o que entendemos serem os dois principais movimentos espaciais dos Xukuru na segunda metade do século passado: as migrações sazonais, aqui representadas pelo trabalho dos índios na Zona da Mata canavieira de Pernambuco e Alagoas, e os deslocamentos para os grandes centros urbanos brasileiros, onde centramos nossas análises nas experiências vivenciadas pelos migrantes indígenas na Região Metropolitana de São Paulo.

Temos consciência de que a mobilidade espacial dos povos indígenas remonta ao período pré-colonial, estendendo-se durante a colonização europeia nos trópicos. Grosso modo, necessidades como produção e colheita de alimentos, caça e pesca, situações de confrontos interétnicos, questões culturais/religiosas, conflitos

pela posse de terra e fatores climáticos, foram motivos para muitos indivíduos ou grupos indígenas não permanecerem fixos numa mesma região. (CARDIM, 1939; MOREAU, 1979; BARBOSA, 2007; GOMES, 2011).

Todavia, existe uma visível lacuna no que se refere a estudos específicos sobre os movimentos populacionais indígenas ocorridos em meados do século passado, sobretudo de índios cujas áreas que habitam estão localizadas no Nordeste brasileiro. Nesse sentido, procuramos realizar um diálogo com as fontes documentais e bibliográficas, cujas abordagens tratam da migração de indivíduos ou famílias camponesas nordestinas, em caráter temporário ou definitivo, haja vista algumas semelhanças observadas em relação ao caso dos Xukuru. Dentre os elementos em comum, citamos a problemática em torno da estrutura agrária na região (MELO, 1980; ANDRADE, 2005), onde boa parte das terras se encontrava em posse de grandes e médios fazendeiros, e as conhecidas secas periódicas (VILLA, 2001), como fatores motivadores da migração de camponeses e índios. Outrossim, devemos destacar que o processo de afirmação das identidades étnicas dos povos indígenas no Nordeste é recente (ARRUTI, 1995; OLIVEIRA, 2004), o que demonstra a necessidade desse diálogo.

Em um ensaio sobre migrações internas no Brasil, o pesquisador Fausto Brito alertou sobre a importância de repensar as teorias econômicas e sociológicas a respeito das migrações, pois:

Grande parte das teorias que ainda servem de referência para a análise das migrações internas no Brasil, e nos países em desenvolvimento em geral, foram elaboradas nos anos sessenta e setenta, ou até mesmo antes. Elas se referem a um contexto histórico específico e foram importantes para compreendê-lo. Contudo, já se distanciam da realidade atual em profunda transformação e necessitam ser revistas. (BRITO, 2009, p. 5).

Dentre essas teorias, estão as análises estruturalistas sobre as migrações rurais, motivadas pelos ideais de modernização dos anos 1950-1960, que viam o fenômeno migratório como uma etapa de passagem natural de culturas e sociedades tradicionais e arcaicas para os centros urbanos. Nessa perspectiva, as cidades representavam um espaço moderno e civilizado de desenvolvimento industrial. (LOPES, 1964; GERMANI, 1970).

No campo econômico, apontamos as observações de Paul Singer, onde as migrações “são sempre historicamente condicionadas, sendo o resultado de um processo global de mudança, do qual elas não devem ser separadas.” (SINGER,

1985, p. 31). Em outras palavras, elas ocorrem de acordo com a modalidade da industrialização. Para ele, as migrações internas funcionam como um “mecanismo de redistribuição espacial da população que se adapta [...] ao rearranjo espacial das atividades econômicas.” (Ibidem, p. 33).

Em seu estudo, Singer introduziu uma novidade nas análises das migrações (BRITO, 2009, p. 8). Trata-se da abordagem de dois fatores responsáveis pela emigração da população das áreas rurais, denominados pelo autor de: fatores de mudança e fatores de estagnação. O primeiro se dá em decorrência “da introdução de relações de produção capitalistas nestas áreas”, acarretando na expropriação e expulsão de camponeses e agregados, enquanto que o segundo se manifesta “sob a forma de uma crescente pressão populacional sobre uma disponibilidade de áreas cultiváveis que pode ser limitada tanto pela insuficiência física de terra aproveitável, como pela monopolização de grande parte da mesma pelos grandes proprietários.” (SINGER, 1985, p. 38).

Assim, o autor associou os fatores de estagnação à situação fundiária no Agreste nordestino, por sinal, onde vivem os índios Xukuru. Nessas áreas, Singer evidenciou que pode haver a “deterioração das condições de vida, funcionando às vezes como ‘viveiros de mão-de-obra’ para os latifundiários e grandes explorações agrícolas capitalistas.” Esses espaços são ainda “a origem de importantes fluxos migratórios sazonais”, como por exemplo, o trabalho anual dos Xukuru no corte e colheita da cana, na Zona da Mata pernambucana e alagoana. (Ibidem, p. 39).

Desse modo, percebemos nas reflexões de Singer, um dos referenciais teóricos para o nosso estudo, tendo em vista, sobretudo, a aproximação de seus conceitos sobre as motivações dos deslocamentos populacionais, em relação aos sujeitos aqui evidenciados. Porém, como sugeriu Fausto Brito (2009), propomos analisar as migrações Xukuru dialogando com abordagens teóricas contemporâneas, enfatizando aquelas que tratam da migração de camponeses como estratégia de reprodução social dessas famílias. (WOORTMANN, 1990; SILVA, 1999; MENEZES, 2002, 2009). Seguindo esse raciocínio, conforme mencionou João Pacheco de Oliveira, não podemos interpretar os deslocamentos indígenas de maneira simplista, como um processo de desagregação dessas sociedades. (OLIVEIRA, 1996, p. 6).

De acordo com Marilda Menezes, migrar significa um sinal de libertação para os moradores e rendeiros das áreas rurais, devido à precariedade dos meios de

produção, necessários para a manutenção biológica das famílias. Enquanto que para os pequenos proprietários, “a migração de alguns membros da família alivia a pressão demográfica sobre a terra, permitindo que outros membros fiquem na propriedade”. (MENEZES, 2009, p. 274-275). Assim,

A migração como estratégia para enfrentar o processo de expropriação dos pequenos proprietários e moradores mostra que a família, ao se segmentar entre as áreas rurais e a cidade, garante a sua reprodução social tanto em relações de trabalho assentadas no acesso aos meios de produção como em relações de trabalho assalariadas. (Ibidem, p. 278).

Com base nessas reflexões, analisamos as migrações dos índios Xukuru com destino às lavouras canavieiras da Zona da Mata e em busca de “oportunidades econômicas” (SINGER, 1985) na Grande São Paulo. Procuramos evidenciar as condições das viagens até os novos ambientes de trabalho (FONTES, 2008, p. 50), a importância das redes sociais como elemento facilitador das migrações, as relações sociais e de trabalho presentes no cotidiano dos lugares de destino e as leituras que os próprios sujeitos fazem dessas experiências migratórias.

Para a realização deste estudo, tivemos os subsídios de registros documentais e bibliográficos, cujos enfoques principais abordam os fenômenos migratórios. As discussões e os estudos desenvolvidos por pesquisadores de outras áreas, dado o caráter interdisciplinar que o tema propõe (SUAREZ, 1977, p. 11), receberam atenção específica, seja através da análise de textos ou por participações e apresentações em Simpósios Temáticos. Assim, os estudos de antropólogos, geógrafos, sociólogos e demógrafos, que abordam os processos migratórios no Brasil e a temática indígena, foram de grande valia para o desenvolvimento da nossa pesquisa. A participação no Grupo de Trabalho (GT) Demografia dos Povos Indígenas no Brasil, da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), veio a instigar novos olhares sobre a importância de instrumentos quantitativos e qualitativos em pesquisas dessa natureza, por exemplo, os dados fornecidos pelo IBGE e FUNASA.

Procurando evidenciar outros ângulos e perspectivas antes negligenciados pela historiografia, como a reconstrução das experiências históricas das “pessoas comuns”, Edward Thompson, em 1966, publicou um artigo sobre *The History from below*. Segundo Jim Sharpe, esse foi o ponto de partida para a difusão do conceito

da “História vista de baixo” entre os pesquisadores da História Social. (apud SHARPE, 1992, p. 40-41).

Ao abordar a questão das fontes utilizadas pelos historiadores sociais para se aproximarem das experiências do passado, vividas pelas pessoas comuns¹, Sharpe citou as observações de Thompson, sobre a importância de materiais como lista de impostos, inventários ou títulos de posse, comumente utilizados pelos historiadores sociais que pesquisam os períodos onde as memórias orais não foram coletadas, tampouco repassadas pelos sujeitos aos seus sucessores. (SHARPE, 1992, p. 48-49). A partir de observações como essa, percebemos a riqueza que se configura nos relatos orais dos indígenas, haja vista o recorte temporal do nosso trabalho, que possibilitou a utilização e tratamento dessas fontes, durante grande parte das análises sobre as migrações Xukuru do Ororubá. Salientamos que os recentes estudos sobre os povos indígenas nas áreas de História e Antropologia, sobretudo os de abordagens próximas ao tempo presente, frequentemente recorrem à utilização das fontes orais. (SILVA; JOSÉ DA SILVA, 2010, p. 36). Segundo Verena Alberti,

Uma entrevista de história oral tem uma vivacidade especial. É da experiência de um sujeito que se trata; sua narrativa acaba colorindo o passado com um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um indivíduo único e singular, um sujeito que efetivamente viveu – e, por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes. (ALBERTI, 2003, p. 1).

Sendo assim, os subsídios metodológicos da História Oral foram essenciais para a elaboração deste estudo, com o aporte de importantes reflexões como as de Alberti (2003, 2004) e Janotti (2010). A pesquisa empírica foi concebida no local de origem dos migrantes, ou seja, na área indígena Xukuru, municípios de Pesqueira e Poção, no Agreste de Pernambuco. Onde foram realizadas 25 entrevistas, nas três regiões geográficas – nomeadas pelos Xukuru de Ribeira, Serra e Agreste –, priorizando os relatos de índios idosos/as.

¹Como abordagem, “(...) a história vista de baixo abre a possibilidade de uma síntese mas rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais de história.” (SHARPE, 1992, p. 53-54).

histórico desses deslocamentos. Eles relataram não apenas as próprias experiências trabalhando temporariamente nos engenhos e usinas da Zona da Mata Sul de Pernambuco e Mata Norte de Alagoas, como rememoraram vivências de tempos pretéritos, onde as viagens eram realizadas por seus pais, avós e bisavós. Fatos como esses, ocorreram também nos momentos de conversas informais com outros membros das famílias, que não passaram por esse tipo de experiência migratória. Pollak, ao falar dos elementos constitutivos da memória, chamou tais acontecimentos de “vividos por tabela”:

 Ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. 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 que herdada. (POLLAK, 1992, p. 202).

Como consequência dos objetivos da pesquisa, o presente estudo foi dividido em três partes, sendo as duas últimas específicas sobre as migrações Xukuru do Ororubá. No primeiro capítulo, priorizamos a análise da produção bibliográfica – com subsídios de documentação histórica – no sentido de reforçar as novas abordagens, em contraponto aos antigos estudos sobre a História do Brasil, que reservaram aos índios o papel de vítimas dos colonizadores. Dessa forma, numa breve perspectiva cronológica, analisamos o processo de expansão colonialista portuguesa em direção ao interior da antiga Capitania de Pernambuco, após meados do Século XVI, e as consequências para os habitantes nativos. Prosseguimos, observando as condições naturais da região, enfatizando a importância das áreas úmidas de brejo habitadas pelos índios, em face do avanço continuado dos criadores de gado provenientes da Zona da Mata pernambucana. Os estudos de Manuel Correia de Andrade, foram referências quase que obrigatórias nessa etapa da pesquisa, devido aos ricos detalhes de caráter histórico e geográfico sobre a Região Nordeste. Na continuidade do capítulo, tratamos de forma mais específica os índios Xukuru. Enfatizamos a questão dos aldeamentos indígenas e a problemática das legislações indigenistas

nas décadas seguintes, com o suporte dos estudos de Manuela Carneiro da Cunha e Regina Celestino de Almeida. No século XIX, abordamos as situações que influenciaram ideias sobre um suposto desaparecimento dos índios no Nordeste, onde os mesmos foram considerados como “confundidos com a massa da população”. Os estudos de Edson Silva, ofereceram subsídios para compreendermos as condições nas quais se encontravam os Xukuru, com suas terras invadidas por fazendeiros e posseiros, entre o final dos oitocentos e a primeira metade do século XX.

O foco do segundo capítulo, são as migrações sazonais com destino aos engenhos e usinas, na Zona da Mata Sul de Pernambuco e Zona da Mata Norte de Alagoas, como estratégia histórica de sobrevivência dos índios da Serra do Ororubá. Geralmente, esses deslocamentos aconteciam no período inicial das estiagens no Agreste e Sertão, entre os meses de agosto e setembro, havendo o retorno dos indígenas em dezembro ou janeiro. Análises e observações sobre a presença de trabalhadores sazonais na região canavieira, também chamados de “corumbas”, estão presentes em diversos estudos, que serviram de referência para as nossas reflexões (BARROS, 1953; ANDRADE, 2005; SUAREZ, 1977; LOPES, 1978; MELO, 1980; MENEZES, 2002). Tais deslocamentos, ocorreram em razão da estrutura fundiária na região de origem, uma vez que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, se encontravam em posse dos fazendeiros criadores de gado. E com o agravante dos baixos índices pluviométricos registrados, dificultando a plantação de pequenos roçados para subsistência, as viagens anuais para o trabalho nas áreas úmidas canavieiras, era a estratégia utilizada por muitos Xukuru, de modo que possibilitasse a permanência e manutenção social das famílias indígenas no local de origem. As memórias orais dos migrantes ilustraram o capítulo, evidenciando como eram realizados os trajetos das viagens de ida e volta, o tipo e as jornadas de trabalho exercido pela maioria dos índios no cotidiano açucareiro e outras situações, como as que motivavam a mobilidade de trabalhadores entre diferentes usinas da Zona da Mata.

No último capítulo, abordamos as múltiplas experiências dos índios Xukuru na Grande São Paulo, na condição de trabalhadores assalariados, em atividades de caráter urbano. A migração em definitivo para o Sudeste brasileiro, era outra alternativa para os indígenas que, geralmente, buscavam melhores condições de vida, atraídos pelas oportunidades de ganhos “que, em tese, a cidade industrial lhe

oferece.” (SINGER, 1985, p. 41). As imagens homogêneas e estruturais dos nordestinos, fugindo das secas, sendo expulsos pela concentração fundiária na região, partindo em direção ao “progresso”, esconderam por muitos anos, algumas particularidades dos fenômenos migratórios no Brasil. Nesse sentido, apesar do considerável valor das análises de fatores econômicos e demográficos, outros elementos estão sendo elencados nesse amplo campo de estudos. Dentre eles, as condições das viagens até o local de destino, a importância das redes sociais na inserção dos migrantes nos novos espaços e as relações sociais e de trabalho no cotidiano das grandes cidades. (FONTES, 2008; MENEZES, 2009). Assim como no capítulo anterior, as memórias e os relatos orais dos migrantes indígenas, configuram um elemento essencial, para compreendermos todo o processo migratório da experiência Xukuru na grande metrópole.

CAPÍTULO I

A SERRA DO ORORUBÁ: COLONIZAÇÃO, CONFLITOS AGRÁRIOS E OS ÍNDIOS XUKURU

1.1. A “vaca vai pro brejo”: o gado no interior da antiga Capitania de Pernambuco

A região ambiental conhecida como Zona da Mata, continua sendo um dos principais focos de estudos dos pesquisadores que ampliam e/ou abordam novos aspectos na historiografia sobre os fenômenos sociopolíticos do Nordeste brasileiro. Afinal, foi nesse mesmo espaço geográfico que, desde tempos coloniais, se cultivou a cana-de-açúcar; monocultura primordial para o abastecimento dos mercados europeus e relativo sucesso da antiga Capitania de Pernambuco. Durante mais de um século, foi na região da Mata – com muitas árvores sendo derrubadas para dar lugar aos canaviais – onde se concentrou, quase que exclusivamente, a antiga população colonial: europeus, índios do litoral e escravos.

Apesar da proximidade com a região canavieira, o adensamento demográfico no Agreste², em mais uma etapa da expansão colonizadora portuguesa, só passou a ocorrer a partir de 1654.³ Dentre os fatores motivadores no período, três foram decisivos para essa mobilidade populacional: a expulsão dos holandeses, a destruição do Quilombo dos Palmares e as lutas contra os índios na região. (ANDRADE, 2005, p. 152-153). Outrossim, muitos senhores de engenho que possuíam gado na zona canavieira e alegavam que não tinham como criá-los, solicitaram à Coroa Portuguesa terras nos “Sertões” para tal finalidade. Como o gado era criado solto na faixa litorânea, acabava por destruir as plantações ali existentes, trazendo problemas de convivência entre produtores agrícolas e

²Ressaltamos que a denominação “Agreste” não era usada no período da expansão colonial. As terras do interior da colônia eram chamadas de Sertão ou Sertões. Optamos por utilizar o termo Agreste, nesse caso, para fins de localização geográfica da Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE, onde habitam os índios Xukuru (ver Anexo A).

³Segundo Bartira Barbosa, em fins do século XVI, eram utilizados três caminhos para se atingir o Agreste: o primeiro “percorria o sul da capitania [...] onde hoje se situa o estado de Alagoas”, até chegar à foz do rio São Francisco e de lá seguir para o interior; “o segundo roteiro, pelo rio Ipojuca, foi muito utilizado pelos criadores de gado e o rumo era para a direção oeste da Província de Pernambuco; a terceira rota, utilizando o rio Capibaribe, cujo percurso se fazia pelo norte, para alcançar o interior da Capitania.” (BARBOSA, 2007, p. 110).

criadores. Isso fez com que o Governo determinasse a interiorização dos criadores de gado. (MEDEIROS, 1993, p. 23-26; ANDRADE, 2004, p. 45-46).

Nesse sentido, intensificaram-se as perseguições e massacres da população nativa no interior do Nordeste. O Governo Geral não mediu esforços para combater as “confederações” dos “perigosos Tapuias”⁴, que ameaçavam o avanço da colonização portuguesa nos chamados Sertões. Para conter a resistência dos índios na região, e como estratégia de intimidação aos demais “bárbaros”, em 1688, o Governador Geral do Brasil, Mathias da Cunha, deu ordens para que fossem degolados vários homens adultos, mostrando assim a força das armas da Coroa portuguesa. Boa parte da população indígena sobrevivente acabou sendo escravizada, servindo de mão-de-obra para os fazendeiros de gado, invasores de terras na região. (PUNTONI, 1999, p. 260-261).

Em Pernambuco, muitos nativos, povos que conheciam as características da geografia local e tinham uma maneira específica de se prover dos recursos naturais, tiveram que se refugiar em locais de difícil acesso. Passaram a viver nas áreas úmidas de brejos,⁵ onde coletavam produtos das matas e se dedicavam à agricultura de subsistência, conforme observou Manuel Correia de Andrade:

A luta contra os índios cariris, revoltados ante a pressão cada vez maior dos pecuaristas que lhes tomavam a terra e os escravizavam, fazendo por qualquer pretexto o que chamavam de “guerra justa”, não só possibilitou o desbravamento do Agreste e de parte do Sertão, como também aniquilou o poderio indígena, fazendo com que os remanescentes das poderosas tribos se recolhessem às serras, aos brejos altos menos acessíveis aos brancos e menos cobiçados pelos criadores de gado. (ANDRADE, 2005, p. 153).

O governo português, com a política de concessão de sesmarias aos senhores de engenho do litoral, legitimou a gênese das fazendas de gado no interior de Pernambuco, iniciando um processo de modificação do ecossistema agrestino⁶ e a invasão das terras indígenas. Cada uma das propriedades rurais tinha, em média,

⁴Sobre os povos “Tapuias” habitantes no interior da colônia, ver POMPA, 2001 e BARBOSA, 2007.

⁵Os brejos de altitude são áreas de clima sub-úmido, com solos profundos, matas e cursos d’água, que favorecem a policultura tradicional. Por exemplo, a Serra do Ororubá (Pesqueira/PE). Sobre os brejos, ver MELO, M. L. de. *Os Agrestes*. Recife, SUDENE, 1980, p. 175-176.

⁶De acordo com Donald Worster, de maneira mais simples, pode-se “definir um ecossistema como uma entidade coletiva de plantas e animais que interagem uns com os outros e com o ambiente não-vivente (abiótico) num dado lugar”. (WORSTER, 2002, p. 28).

extensão superior a 10.000 hectares.⁷ Devido às dificuldades impostas pelo relevo na região, já que quase todo o Agreste está sobre o Planalto da Borborema, as fazendas se tornaram estabelecimentos “com economia própria que se auto-abasteciam”. Disponham, desde os primeiros tempos, de culturas agrícolas de subsistência. Plantava-se milho, feijão e mandioca, aliados a oferta de “água no leito dos rios durante a estação chuvosa, ou em cacimbas neles escavadas durante as estações secas”. (ANDRADE, 2005, p. 153-154).

Encontramos na região Agreste, características ambientais comuns às outras regiões geográficas do Nordeste. Quanto mais próximo da Zona da Mata, maiores são os índices pluviométricos anuais. Enquanto que em direção ao Sertão, as chuvas são escassas e a vegetação do tipo caatinga é predominante. (AB’SÁBER, 1999, p. 21; MELO, 1980; ANDRADE, 2005). Historicamente, são de conhecimento público, as grandes estiagens no Sertão nordestino e as consequências imediatas da falta de chuvas para a população local. O problema das grandes secas atravessou séculos⁸ e, durante os anos coloniais, a solução encontrada para boa parte da população do interior não morrer de sede e fome, era a migração para as áreas mais úmidas, os chamados brejos de altitude. Aziz Ab’Sáber afirmou que os brejos funcionam como oásis tropicais: “é sempre um enclave de tropicalidade no meio semi-árido: uma ilha de paisagens úmidas [...], com solos de matas e sinais de antigas coberturas florestais, quebrando a continuidade dos sertões revestidos de caatingas.” (AB’SÁBER, 1999, p. 17).

⁷Cabe aqui um comparativo entre as extensões das fazendas na época e, atualmente, à Terra Indígena Xukuru, demarcada e homologada em 2001, que corresponde a 27.555 hectares. Nela, vive hoje uma população que gira em torno de 7250 índios, segundo informações preliminares do Censo Xukuru 2010.

⁸Durante o século XVII ocorreram seis grandes secas: 1603, 1605-1607, 1614, 1645, 1652 e 1692. No decorrer do século seguinte, outras sete grandes secas causaram efeitos devastadores na região: 1710-1711, 1721, 1723-1727, 1736-1737, 1745-1746, 1777-1778 e 1791-1793. (VILLA, 2001, p. 18-19).



Figura 2 – Paisagem do brejo de altitude (Serra do Ororubá, Pesqueira/PE).

Foto: Edmundo Monte (2009)

Na medida em que aumentava o contingente populacional nessas áreas, surgia a necessidade de uma maior produção de alimentos. Muitas famílias indígenas passaram a trabalhar⁹ para os fazendeiros em troca de pequenas glebas de terra (os sítios), onde cultivavam alimentos para subsistência. Tal situação nos faz pensar no que argumentou Donald Worster:

Os homens têm extraído um conjunto extraordinariamente diverso de recursos do mundo natural, e o número e a magnitude destes estão crescendo o tempo todo. Mas o mais básico e revelador destes recursos no estudo da ecologia humana tem sido os recursos que designamos de alimento. Todo grupo social na história teve de identificar tais recursos e criar um modo de produção para obtê-los da terra e levá-los para dentro do estômago. Além disso, é através deste processo que as pessoas tem se conectado ao mundo natural de forma mais vital, constante e concreta. (WORSTER, 2002, p. 27).

Com o avanço continuado dos criadores de gado no Sertão e Agreste nordestino, e o aumento gradativo da população colonizadora no local, a política

⁹A mudança da cobertura vegetal original para o plantio do capim, para alimentar o gado, era uma dessas atividades que, em muitas vezes, provocava a erosão do solo.

catequizadora e expansionista portuguesa optou por aldear os índios da região. Afinal, enquanto aldeados e aliados, os índios podiam, dentre outras coisas, compor as tropas militares da Coroa. (ALMEIDA, 2010, p. 71). A política de aldeamentos deixava claro também, a preocupação de incorporar a mão-de-obra indígena nos trabalhos das fazendas que, a essa altura, já estavam por ocupar os brejos de altitude. (SILVA, 2008, p.77). Devido a constante umidade nessas áreas e a regularidade das chuvas, o pasto abundante propiciava a engorda do gado e, conseqüentemente, os bolsos dos fazendeiros.

Em contrapartida, a forma extensiva de criar e engordar o gado, com o cultivo de grandes pastos, aumentou concomitante à derrubada de árvores nativas, deixando marcas expressivas na paisagem agrestina original. Mesmo se tratando de uma região tardiamente colonizada, seu ecossistema sofreu mudanças graduais, na medida em que os anos se passavam e novas práticas e culturas agrícolas eram empregadas em torno do Planalto da Borborema.¹⁰ Para se ter uma idéia, direcionaremos nossos olhares para o Agreste do final do século XIX. Percorrendo e analisando, em meados de 1896, a maior área úmida da região, o Planalto de Garanhuns, o pesquisador Louis Lombard observou que ali existiu no passado, uma grande floresta de altitude.¹¹

Se por um lado, a presença do gado trouxe fartura, em todos os sentidos, para os seus criadores, por outro, influenciou no cotidiano e nas condições de vida dos povos indígenas habitantes no interior da colônia, modificando a estrutura social existente, em conformidade com as ordens e necessidades coloniais da Coroa.

A “vaca e o boi nos brejos” foram motivos de inúmeros conflitos entre índios e não-índios desde o início da colonização portuguesa no interior, como nos têm mostrado as recentes pesquisas acerca dos povos indígenas no Nordeste brasileiro. Em especial, os estudos de Edson Silva sobre o povo Xukuru, na Serra do Ororubá, nos municípios pernambucanos de Pesqueira e Poção. (SILVA, 2007, 2008, 2009). No decorrer do nosso estudo, com subsídios de relatos orais dos índios Xukuru, observaremos como o gado continuou causando transtornos para a população indígena na segunda metade do século XX.

¹⁰Não pretendemos aqui analisar até que ponto essas mudanças causaram danos no ecossistema, até porque “(...) o conceito de dano não tem uma definição clara ou um método fácil de mensuração”. (WORSTER, 2002, p. 28).

¹¹Esse planalto tem altitudes superiores a 750 metros, é o domo meridional da Borborema. Ver LOMBARD, L. Explorações geográficas e geológicas. *Revista do Instituto Archeológico, Geográfico e Histórico Pernambucano*. Recife, v. XII, n. 66.

1.2. Os Xukuru e o aldeamento de Cimbres

Os aldeamentos indígenas foram empreendidos através da associação entre a Coroa e a Igreja, a partir da segunda metade do século XVII, como mais uma etapa do projeto colonial. Nas missões, os índios de diferentes etnias passaram a ser cristianizados e “preparados”, enquanto novos súditos *d'El Rei*, para atender as demandas da nova sociedade em formação. Na teoria, esses atores sociais, agora tutelados pelos missionários e na condição de homens livres, estariam a salvo de possíveis infortúnios. Uma vez que, como índios aldeados, podiam exercer trabalho remunerado, oferecendo a sua mão-de-obra para o desenvolvimento econômico da colônia. Todavia, apesar das especificidades no cotidiano dos diversos aldeamentos espalhados pela colônia, segundo Maria Regina Celestino de Almeida,

(...) ao ingressar nas aldeias, os índios perdiam muito, não resta dúvida: viviam em condição subordinada, sujeitos ao trabalho compulsório, eram misturados com outros grupos étnicos e sociais, viam reduzir-se as terras às quais tinham acesso, e expunham-se às altas taxas de mortalidade provocadas por epidemias, guerras intensas e maus-tratos. Além de tudo, submetiam-se à nova ordem que lhes proibia o uso de certas práticas culturais e os incentivava a abandonar suas tradições e incorporar novos valores. (ALMEIDA, 2003, p. 129).

É importante frisarmos que, mesmo sofrendo maus-tratos e trabalhando compulsoriamente, os índios agiam e se articulavam internamente nas missões, de acordo com os seus próprios interesses. Atuando enquanto sujeitos na História, por meio das experiências compartilhadas entre os diversos atores sociais presentes nas aldeias, reelaboravam sua cultura ao apropriar-se dos novos elementos do cotidiano, atribuindo-lhes significados próprios. Foi nesse ambiente, onde os índios constroem “uma identidade com base na reorganização de afinidades culturais e vínculos afetivos e históricos”, que surgiram os etnônimos atuais dos índios do Nordeste. (SILVA, 2008, p. 77).

Em Pernambuco, os Oratorianos fundaram o Aldeamento de Ararobá, em 1669, nas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Xukuru. (SOUZA, 1992, p. 33; VALLE, 1992, p. 30). Por se tratar de uma área úmida de brejo, com clima ameno e boa oferta de água, uma vez que os Rios Ipanema e Ipojuca cortam a região, a concorrência de sesmeiros e criadores de gado, se apropriando

ilegalmente de lotes na Serra do Ororubá, foi um dos imbróglis enfrentados pelos Xukuru nas terras do aldeamento. Os próprios Oratorianos implantaram currais de gado na região, para a manutenção da missão religiosa e conseqüente acúmulo de bens, submetendo os índios ao trabalho estafante. Os missionários comerciavam o gado, garantindo assim a compra de outras terras próximas à missão. (MEDEIROS, 1993, p. 63-64). De acordo com Silva, a localidade era considerada a chave estratégica de todo o Sertão, sendo esta “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.” (SILVA, 2008, p. 112-113).

Na segunda metade do século XVIII, com a política indigenista do Marquês de Pombal, as antigas missões foram elevadas à categoria de vilas de índios, culminando com a expulsão dos jesuítas da colônia e o sequestro dos seus bens. A política pombalina deve ser compreendida numa conjuntura internacional, em torno de disputas territoriais na América. Com a assinatura do Tratado de Madri (1750), Portugal e Espanha centraram as atenções na questão da demarcação das novas fronteiras. O governo português visou, sobretudo, a região amazônica, onde os missionários dispunham de maior força e pela vulnerabilidade das fronteiras, frente às investidas de estrangeiros. (ALMEIDA, 2003, 2010).

Contudo, também devemos destacar que a nova legislação visava o soerguimento do Estado absolutista português, que enxergava nos índios, a força motriz para a exploração de insumos e produtos destinados a atender as necessidades econômicas da metrópole. Na experiência anterior, durante o período secular da presença jesuítica nos aldeamentos, foi notório o acúmulo de terras e bens pelos missionários, em transações que fugiam ao alcance da Coroa portuguesa. Assim, “escândalos e abusos dos padres jesuítas, sobretudo pela exploração dos índios e dos sertões, por meio dos quais aumentavam seu patrimônio, eram temas constantes nos documentos expedidos nesse período.” (ALMEIDA, 2003, p. 170).

De acordo com as correspondências mantidas entre os administradores civis das vilas de Pernambuco e o Conselho Ultramarino, em meados de 1759, dentre os bens acumulados pelos missionários, se encontravam 17 canaviais, contando com engenhos equipados de mecanismos para fabricação de açúcar, aguardente e outras serventias. (apud AZEVEDO, 2004, p. 45).

O Diretório Pombalino (1757) foi preparado para atender inicialmente as populações indígenas no Grão-Pará e Maranhão, sendo posteriormente estendido ao restante do Brasil. No geral, o Diretório mantinha semelhanças no que diz respeito às diretrizes do antigo Regimento das Missões de 1686. A grande diferença é que, como a política do Estado português tinha um caráter assimilacionista, visava, portanto, acabar com os costumes tradicionais dos indígenas e as discriminações contra eles existentes nas aldeias, tornando-os súditos “civilizados”. Segundo o § 3 do Diretório:

Não se podendo negar, que os Indios deste Estado se conserváraõ até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertoens, em que nascêraõ, praticando os pessimos, e *abominaveis costumes do Paganismo*, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoraveis mysterios da nossa Sagrada Religiaõ, mas até das mesmas conveniencias Temporáes, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Commercio: E sendo evidente, que as paternáes providencias do Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a *christianizar, e civilizar estes até agora infelices, e miseraveis Póvos, para que sahindo da ignorancia, e rusticidade, a que se achaõ reduzidos, possaõ ser uteis a si, aos moradores, e ao Estado.* (DIRECTORIO, 1758, p. 2-3). (Grifamos).

Percebemos na citação, o descontentamento com a administração dos missionários e, ao mesmo tempo, a preocupação de cristianizar os índios. Sendo assim, vigários eram selecionados pelos Bispos da colônia e enviados para as novas vilas. Das mais de sessenta aldeias existentes em Pernambuco no período das missões, com a implantação do Diretório, elas foram reunidas, dando lugar a 24 vilas e povoações. (ALMEIDA, 2003, p. 169). Em 1762, no local do antigo Aldeamento de Ararobá, foi fundada a Vila de Cimbres. O nome refere-se a um povoado português, no Distrito de Viseu, pois, conforme a legislação pombalina, as novas vilas e lugares deviam receber nomes de Portugal. (FIAM/CEHM, 1985, p. 255-256).

Estima-se que em 1774, somados os números da população das principais freguesias do Agreste pernambucano, chegava-se a um total de 14.086 habitantes. Destes, 1.140 viviam em Cimbres.¹² Mesmo com o aporte dos dados quantitativos, não podemos dizer com exatidão o número de índios Xukuru habitantes em Cimbres nesse período. Todavia, de acordo com os estudos de Vânia Fialho (1992), com subsídios da pesquisa de Hohenthal (1954), em meados do século XVIII falava-se

¹²IDÉIA GERAL DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO E SUAS ANEXAS ... *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, v. XL, 1918, p. 100.

em 642 “Chucurus” na “Aldea de Ararobá” e mais 182 índios “Paraquioz” na “Aldea do Macaco”. (SOUZA, 1992, p. 34).

A política indigenista de Pombal, de caráter civilizatório, não só impôs o ensino do idioma português aos novos súditos, como incentivou a presença de portugueses e casamentos mistos no interior das novas vilas. Podemos perceber, diante disso, a flutuação existente nos números da população de Cimbres, entre índios e não-índios.

Seguindo os preceitos do Iluminismo da época, a nova legislação substituiu os padres jesuítas por diretores civis na administração das aldeias. Essa norma era válida até que os índios, ainda considerados incapazes, estivessem aptos para dirigir as próprias vilas. Sendo assim, o Diretor, nomeado pelo Governador e Capitão-general do Estado, deveria ser “dotado de bons costumes, zelo, prudencia, verdade, sciencia da lingua, e de todos os mais requisitos necessarios para poder dirigir com acerto os referidos Indios”. (DIRECTORIO, 1758, p. 1).

Foram inúmeras as denúncias e revoltas dos índios, em diversas partes da colônia, sobre os desmandos dos diretores nas vilas. Apesar de a nova legislação ter sido elaborada a favor dos índios, uma vez que pretendia-se acabar com as discriminações contra os aldeados; estes, na condição de tutelados, não tinham o direito de discordar das ações e normas dos administradores civis, sob pena de punições, incluindo castigos físicos. (AZEVEDO, 2004; ALMEIDA, 2010).

Na Vila de Cimbres, os conflitos se davam entre índios e fazendeiros criadores de gado que, desde meados do século XVII, invadiram as terras do antigo aldeamento, aumentando seu poder político na região no decorrer das décadas seguintes. Em 1769, a ocupação do posto de Capitão-Mor pelo índio Francisco Alves de Mendonça, confirmada pelo Governador da Capitania de Pernambuco, contrariando uma decisão da Câmara local que, um ano antes, tinha nomeado João Mendes Branco para o referido posto, nos revelam as ambições dos não-índios em torno de cargos estratégicos. Mesmo com a legislação pombalina priorizando os indígenas no exercício das atribuições dos cargos oficiais nas vilas, poucos anos depois, o posto de Capitão-Mor foi ocupado pelo fazendeiro Manuel Leite da Silva. (FIAM/CEHM, 1985, p. 137-138).

Cabe-nos aqui, destacar uma observação importante de Regina Celestino de Almeida sobre a política do Diretório, no que diz respeito à questão da expulsão dos Jesuítas. Se de um lado, o afastamento dos missionários “provocou algumas

mudanças significativas para os índios das aldeias por eles administradas.” Por outro,

Os aldeados perdiam, deve-se dizer, poderosos aliados nas disputas com os moradores sobre questões de terra e trabalho. Estes últimos, por sua vez, ficavam mais à vontade para se misturar com os índios e avançar sobre suas terras, pois além de incentivados pela nova lei, estavam livres da severa vigilância dos jesuítas que, em vão, haviam se esforçado por mantê-los afastados. (ALMEIDA, 2010, p. 113).

Em uma carta enviada pela Câmara de Cimbres, em 1772, ao “Senhor General de Pernambuco”, os representantes da mesma fazem sérias acusações ao Diretor dos Índios (provavelmente João Mendes Branco) e ao Capitão-Mor, o já citado índio Francisco Alves de Mendonça. Segundo os relatores, a Vila se encontrava num estado miserável. Os índios viviam perambulando bêbados ou caídos, perturbando a ordem pública, tudo isso sem qualquer interferência e até a conivência do Diretor e do Capitão-Mor. A denúncia continua, em relação ao não cumprimento da lei do Diretório em Cimbres, alegando que não há escolas nem mestres para converterem os índios “ao bem”, estando esses “vivendo a lei dos brutos, falando pela língua e com os seus antigos ritos.” (FIAM/CEHM, 1985, p. 141-142). Denúncias deste e de outros tipos serão constantes nas décadas seguintes, objetivando claramente a exclusão dos índios dos cargos administrativos na Vila.

Em contrapartida, conforme a “Lista e traslado” referentes às avaliações dos dízimos dos índios da Vila de Cimbres pertencentes a “Sua Majestade Fidelíssima”, foram totalizados, em 1777, conforme juramento assinado, cento e quarenta e quatro mãos de milho, quatro alqueires e meio de farinha, e setecentos réis da criação de gado (foram entregues sete bezerros). Esta produção corresponde ao trabalho dos indígenas em 9 localidades da Serra do Ororubá, assim divididos: 15 índios produtores no “Sítio do Caipe”; 3 no “Sítio do Meio”; 7 no “Sítio de Santa Catarina”; outros 7 no “Sítio da Pedra D’água”; 4 no “Sítio das Almas”; 1 no “Sítio das Menas”; 11 no “Sítio da Boa Vista”; outros 11 no “Sítio da Serra” e 4 índios no “Sítio do Genipapo”. (FIAM/CEHM, 1985, p. 146-149).

Nesse caso, percebemos que os indígenas estavam cumprindo com as obrigações dos dízimos da produção junto à Coroa. Esses dados, além de nos oferecer um parâmetro sobre a produção econômica e a situação dos índios em Cimbres, não só contemporizam, mas questionam, de alguma forma, as constantes denúncias de fazendeiros e representantes da Câmara sobre o comportamento dos

índios na freguesia. Há que se compreender também, que os indígenas elaboravam estratégias e agiam de acordo com seus próprios interesses, diante daquilo que foi sumariamente imposto a eles por terceiros. Logo, corroboramos com a ideia de resistência indígena aos preceitos introduzidos pelos colonizadores.

Na medida em que os anos se passavam, os documentos apontam que novos e antigos cargos, incluindo o de Diretor, eram ocupados demasiadamente por não-índios, solidificando o processo de exclusão indígena dos postos administrativos em Cimbres. Muitas vezes, a alegação era a falta de capacidade e qualidade dos índios para desempenhar as funções (FIAM/CEHM, 1985, p.180-184).

Apesar de oficialmente revogada em 1798, segundo Marcus Carvalho, na prática, a legislação pombalina permaneceu existindo em Pernambuco e em outras regiões até meados do século XIX. (apud AZEVEDO, 2004, p. 122). Sendo assim, os antigos métodos que visavam a “civilização” dos índios, dentre eles a obrigação do pagamento de dízimos conforme a produção, a proibição das práticas religiosas tradicionais e a conversão forçada ao cristianismo, pouco foram modificados.

A pesquisadora Fátima Martins Lopes (2005), nos chama a atenção sobre a confusão de diversas autoridades regionais na interpretação da Carta Régia que aboliu o Diretório, em 1798. Afinal, o documento teria ou não validade para todo o Brasil? Em seu estudo, a autora sugere que a extinção do Diretório “foi dada exclusivamente e em separado para o Pará e para a Bahia”. Portanto, grosso modo, esse foi um dos motivos da permanência do cargo de Diretores de Índios na Capitania de Pernambuco e suas anexas. (LOPES, 2005, p. 396-397).

Nessas condições, o antigo aldeamento de Cimbres chegou aos primeiros anos do século XIX “legislado” por fazendeiros e suas regras pré-estabelecidas, impondo as relações políticas e socioculturais na região da Serra do Ororubá. Em contraponto, os índios Xukuru, enquanto sujeitos na história, continuaram elaborando estratégias de resistência e sobrevivência, para permanecerem em seu território tradicional nas décadas seguintes.

1.3. Caboclos e “remanescentes de índios”: o suposto “desaparecimento” dos Xukuru a partir da segunda metade dos oitocentos

Os conflitos sociais desencadeados durante a expansão colonial nos Sertões, enfatizando os de natureza agrária, ganharam novos contornos após a Independência do Brasil e a necessidade de construção da “Nação”. Nessa perspectiva, na década de 1820, havia grande expectativa em torno da elaboração de um plano geral de civilização dos índios, conforme demonstram os documentos dos anos iniciais do Império. (CUNHA, 1992, p. 139). Numa época em que os padrões culturais da sociedade europeia estavam em voga, em detrimento da suposta inferioridade das populações da América,¹³ aflorou-se a preocupação em construir no Brasil, uma memória coletiva que evidenciasse a identidade cultural e histórica da nação. Nesse sentido, muitos debates ocorreram em vista da necessidade de uma política indigenista que cumprisse esse papel.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), alguns projetos foram elaborados no período antecessor à primeira Constituição brasileira. Destes, em 1823, teve destaque os “Apontamentos para a civilização dos Índios bravos do Império do Brazil”, de autoria de José Bonifácio. Esse projeto recebeu parecer favorável, ficando confirmado que o mesmo seria publicado “para discussão na Assembléia e para instrução da Nação”. A autora nos chama a atenção para a demora com a qual os exemplares do projeto foram enviados para serem debatidos nas províncias: “só três anos mais tarde lançaria o governo imperial um aviso pedindo a cada presidente de província que informasse a situação e a índole dos índios”, bem como um parecer das causas pelas quais não se têm conseguido civilizar os indígenas, solicitando sugestões para o “problema”. Houve variadas respostas sobre essa questão, o que acabou por minguar as expectativas de implantação e êxito de um “Plano Geral de Civilização dos Índios”. Nas palavras de Manuela Cunha, mesmo inicialmente aprovado na Assembléia Constituinte, os “Apontamentos” de José Bonifácio

(...) não foram incorporados ao projeto constitucional, que se contentou com declarar a competência das províncias para promover missões e catequese de índios. Dissolvida a Constituinte por D. Pedro I, a carta outorgada, nossa primeira Constituição, nem sequer menciona a existência de índios. (CUNHA, 1992, p. 138).

Em linhas gerais, as diretrizes assimilacionistas do Diretório continuaram vigorando, dada a carência e dificuldades de se estabelecer uma política indigenista

¹³No Brasil do final do século XIX, destacamos os polêmicos estudos do médico e intelectual Nina Rodrigues, sobre as diferenças das raças. (RODRIGUES, 1959).

de caráter geral. Nesse contexto, não podemos deixar de mencionar que as especificidades socioculturais presentes no cotidiano dos índios em diferentes vilas, lugares e regiões, configuravam um grande empecilho para o chamado processo civilizatório.

Tomemos o exemplo dos acontecimentos ocorridos na Vila de Cimbres, local do antigo Aldeamento de Ararobá, região tradicionalmente habitada pelos índios Xukuru. Durante as agitações políticas em Pernambuco, nos anos de 1817 e 1824, o apoio de tropas indígenas foi motivo de tumulto e acusações entre fazendeiros de vertentes políticas distintas, que disputavam o poder local. De um lado os liberais, em sua maioria vereadores da Câmara de Cimbres e a favor da extinção do aldeamento; do outro, um fazendeiro de notável prestígio político, que era taxado de conservador e contava com o apoio dos índios. Após a Independência do Brasil e a vitória política dos liberais, aumentaram as pressões e perseguições sobre os índios locais, ocasionando mortes e fugas de indígenas para outras regiões. Os vereadores da Câmara de Cimbres, em outras palavras, fazendeiros invasores desde épocas coloniais, passaram a pressionar as autoridades, na tentativa de incorporar as terras indígenas ao patrimônio da Câmara. (CARVALHO, 1997, p. 335-338).

Passados duas décadas, em 1845, foi promulgado o Regulamento das Missões, de certo, o “único documento indigenista geral do Império”. Apesar de muito detalhado, evidenciava-se o retorno do sistema de aldeamentos, entendendo ser esse o melhor caminho para o processo de transição dos índios à total assimilação na sociedade nacional. Com o Regulamento, as aldeias passariam a ser submetidas a administrações leigas, ficando a cargo dos missionários as obrigações educacionais e religiosas. Todavia, eram comuns, em alguns casos, os missionários atuarem também como diretores de índios. (CUNHA, 1992, p. 139-140).

Guardadas as particularidades presentes no imenso território nacional, sobretudo nas regiões de difícil acesso, podemos supor que, com o passar dos anos, o reflexo se dava no crescimento populacional nas freguesias e vilas. Conseqüentemente, aumentavam os casamentos mistos. Nesse universo, onde índios e não-índios, aliavam-se ou não conforme os interesses distintos, as disputas por terras nas aldeias, dentre outros motivos, traduziam as causas de constantes conflitos.

Se focarmos nossos olhares para uma análise econômica de caráter global, grosso modo, perceberemos que o século XIX foi marcado pela expansão dos

mercados e pelo desenvolvimento do capitalismo. A partir desses fatores, fez-se necessário uma “reavaliação das políticas de terras e do trabalho em países direta ou indiretamente atingidos por esse processo.” De acordo com Emília Viotti da Costa, nas regiões em que a terra ainda não tinha sido explorada substancialmente, “a expansão do mercado provocou a intensificação do uso da terra e do trabalho, resultando frequentemente na expulsão de arrendatários e meeiros ou na expropriação das pequenas propriedades e das terras comunitárias.” (COSTA, 1979, p. 127).

Sendo assim, com a finalidade de regularizar as propriedades de terra segundo a nova ordem econômica da época, em 1850 foi decretada no Brasil a Lei de Terras. Pela nova Lei, apenas com o ato da compra poder-se-ia adquirir terras públicas.

Tanto os que obtiveram propriedades ilegalmente, através da ocupação, nos anos precedentes à lei, como os que receberam doações mas nunca preencheram as exigências para a legitimização de suas propriedades, puderam registrá-las e validar seus títulos após demarcar seus limites e pagar as taxas. (Ibidem, p. 128).

Em Pernambuco, estudos sobre os aldeamentos de Escada, Barreiros, Ipanema e Cimbres, apontaram que a partir desta Lei, intensificaram-se as disputas e os esbulhos das terras indígenas. (SILVA, 1995, 2008; FERREIRA, 2006; DANTAS, 2010). Muitos fazendeiros, com grande prestígio político, aproveitaram as “brechas” oferecidas pela nova legislação para ampliar “legalmente” os seus domínios. Era comum pressionarem as autoridades, junto às Câmaras Municipais, alegando que muitos lotes se encontravam improdutivos e abandonados pelos índios. Dessa forma, na condição de terras devolutas, as mesmas eram incorporadas ao Governo, sendo posteriormente vendidas aos próprios fazendeiros pelo Presidente da Província.

De acordo com a documentação analisada por Silva (2008), em 1861, a população Xukuru em Cimbres era composta de 789 índios, distribuídos em 238 famílias. Num dos documentos, o Diretor Geral dos Índios da Província de Pernambuco, o Barão dos Guararapes, alertava sobre os conflitos entre índios e fazendeiros, em torno dos limites das terras em Cimbres. Após longas discussões, em 1862, houve um acordo entre a Diretoria Geral dos Índios e a Câmara local.

Entretanto, não foi o suficiente para sanar os conflitos que se sucederam nos anos seguintes. (SILVA, 2008, p. 84-85).

Salvaguardando as diretrizes específicas, não devemos esquecer as vicissitudes das legislações que, desde o Diretório de Pombal, no século anterior, até o Regulamento das Missões, foram projetos cujos focos recaíam sobre a assimilação e civilização dos indígenas. Os índios, à sua maneira, permaneceram reinventando estratégias de resistência.

Assim como aconteceu em outros aldeamentos no Nordeste, a Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá, um local propício para a agricultura e criação de gado, se encontrava adensada de posseiros. A Câmara Municipal local, sob alegação de que os índios eram preguiçosos e não produziam naquelas terras férteis, solicitou ao Governo Imperial a extinção do aldeamento. No Relatório Anual de 1878, para justificar a extinção dos aldeamentos em Pernambuco, o Presidente da Província, numa atitude ambígua, alegou que os índios estavam “em contínuas lutas com os usurpadores de seus terrenos e confinantes, que ambicionando alargar seus domínios, praticam contra êsses míseros entes as mais cruéis perseguições.” (apud SILVA, 2009, p. 219-220).

Uma outra justificativa utilizada pelas Câmaras Municipais e endossada pelas autoridades do Império para pôr fim aos aldeamentos, era argumentar que os índios viviam dispersos e estavam “confundidos na massa da população civilizada”. (CUNHA, 1992, p. 145). No mínimo, isso representava uma grande contradição. As populações indígenas no interior de Pernambuco tiveram suas terras invadidas desde meados do século XVI. Por meio de estratégias e alianças acabaram aldeados, catequizados e expostos ao trabalho compulsório. Nos séculos seguintes, foram “contemplados” com uma legislação que incentivou os casamentos mistos e a presença de mais colonos em suas terras. Passaram-se décadas de conflitos entre diferentes atores sociais, culminando no argumento de que agora os índios estão “misturados” com a população comum.

Nesse raciocínio, em 1879, o Presidente da Província, acatando ordem do Governo Imperial, decretou a extinção do Aldeamento de Cimbres. Enfim, os anseios dos fazendeiros e políticos se concretizaram, com as terras sendo incorporadas à Câmara Municipal. Para algumas poucas famílias indígenas, restaram apenas pequenos lotes (sítios), geralmente em locais distantes, destinados à subsistência. Em contrapartida, a solução encontrada por outras famílias foi se

dispersar pela região, reinventando a vida e a própria história. Mesmo os atores sociais reconhecendo-se enquanto índios, muitas vezes tiveram que negar a sua identidade, tendo em vista que, temendo represálias e preconceitos, muitos passaram a trabalhar para fazendeiros e/ou viver em terras que antes pertenceram aos aldeamentos. Começaram a ser chamados de caboclos pela população local. (SOUZA, 1992; SILVA, 2008).

Até bem pouco tempo, acreditou-se ter sido esse o triste fim dos povos indígenas em Pernambuco e no Nordeste. Com a extinção dos aldeamentos e a suposta integração deles à massa da população civilizada, na condição de mestiços, passaram a ter suas identidades étnicas negligenciadas por etnólogos e antropólogos, restando aos historiadores, reserva-los um lugar apenas no passado da História do Brasil.

Na transição dos séculos XIX e XX, com a propagação das ideias e teorias de mestiçagem no país, literatos e estudiosos, sobretudo os que abordavam o Nordeste em seus ensaios,¹⁴ personificaram as imagens do sertanejo e do caboclo, como os típicos representantes do Sertão e Agreste brasileiro. Seriam eles, o resultado do processo da “mistura racial e cultural” pela qual passaram os índios e a população não-indígena do interior. (SILVA, 2008).

O polêmico intelectual sergipano Sílvio Romero, cuja figura do “sertanejo” é tema recorrente em sua obra, ao descrever o povo brasileiro, enfatizou que “não corresponde a uma raça determinada e única [...], é um povo que representa uma fusão; é um povo mestiçado”. Nesse processo, “o elemento branco tende em todo o caso a predominar com a internação e o desaparecimento progressivo do índio.” (ROMERO, 1980, p. 120-121). Ao contrário da mística indígena existente na obra do romancista José de Alencar, Romero sentenciou, enfaticamente, a morte dos índios. Para ele, a “raça selvagem” já estava morta e nada mais se podia temer ou fazer.

As curiosidades e os chamados costumes do “caboclo”, estão presentes em obras como *Pernambuco no Século XIX*, de Estevão Pinto. No conto “O Caboclo”, o autor descreve o personagem *João Mundu*, como sendo o habitante do interior, o sertanejo de meados do século XIX, que trazia elementos de seus avós indígenas. (PINTO, 1922). Outro conhecido autor, o poeta Ascenso Ferreira, nascido em Palmares/PE, publicou em 1939, durante o Estado Novo de Vargas, o livro *Cana*

¹⁴Dentre eles Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, Estevão Pinto e Jorge Amado.

Caiana. Num dos poemas da obra, “História Pátria”, Ascenso Ferreira criticou a alienação nacional, em face dos avanços colonialistas dos países europeus. O autor ressaltou a presença do negro, do caboclo e do português na formação da nação:

Plantando mandioca, plantando feijão, colhendo café, borracha, cacau, comendo pamonha, canjica, mingau, rezando de tarde nossa ave-maria. Negramente... *Caboclamente*... Portuguesamente... A gente vivia! (...) O rei, entretanto, não era da terra. E gente pra Europa mandou-se estudar. Gentinha idiota a que trouxe a mania, de nos transformar da noite pro dia. A gente que tão Negramente... *Caboclamente*... Portuguesamente... Vivia! (apud CORREYA, 1998, p. 83-84). (Grifamos).

Ainda hoje é comum, não apenas no Nordeste, mas em regiões que absorveram migrantes nordestinos durante os séculos XIX e XX, as pessoas utilizarem o termo caboclo, em diferentes situações e contextos. Citaremos o exemplo da nossa experiência lecionando no ensino básico, em 2007, numa escola rural, localizada na Reserva Extrativista Chico Mendes, em Assis Brasil/AC. No cotidiano, notamos que a expressão “caboclo” era utilizada por alguns alunos de maneira pejorativa, ao se referir a outros da escola. Ao questionarmos o motivo, fomos informados que, para a maioria dos alunos, caboclo e índio são quase a mesma coisa.¹⁵ Na visão desses alunos, os indígenas são preguiçosos e vivem à custa do governo. Em outras palavras, as ideias e imagens construídas sobre os povos indígenas desde épocas coloniais, permanecem carregadas de estereótipos no senso comum da sociedade.

Num outro patamar, a questão do fenótipo e da perda de uma suposta “cultura original”, são paradigmas que persistiram por muitos anos para justificar uma suposta ausência de populações indígenas no Nordeste do Brasil, fundamentados nos estudos de pesquisadores que percorreram a região, a partir da década de 1930. Um deles foi o alemão Curt Nimuendajú, que esteve em Pernambuco no ano de 1934, realizando levantamentos sobre os índios Xukuru e Fulni-ô. Em carta direcionada à Heloísa Torres, do Museu Nacional/RJ, o pesquisador relatou algumas impressões que teve dos índios em Cimbres (Pesqueira/PE):

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, com muito trabalho e paciência consegui uns

¹⁵Sobre a associação entre índio e caboclo na Amazônia, ver OLIVEIRA, 1976, p. 14-20.

150 vocábulos, em parte de valor bem duvidoso. A língua não a apresenta a menor semelhança com outra qualquer. (apud SILVA, 2008, p. 49).

Pelas palavras de Nimuendajú, a falta de uma língua específica, bem como a ausência do fenótipo “original” indígena, distanciava o povo Xukuru da concepção de índios “puros”. Outro pesquisador, o norte-americano Hohenthal Jr., escreveu sobre os Xukuru em 1954, citando-os como “um grupo que sofreu grande perda cultural e onde os integrantes foram aculturados ao ponto deles serem quase indistinguíveis de seus vizinhos neo-brasileiros”. (HOHENTHAL, 1954, p. 94). Nestas análises, o que podemos, no mínimo, supor, é que esses pesquisadores desconheciam ou desconsideraram os múltiplos contextos e situações vivenciadas historicamente por esses índios.

Dentre os pesquisadores brasileiros, um dos autores mais conhecidos no que diz respeito aos estudos sobre os povos indígenas, foi o mineiro Darcy Ribeiro. Nas suas próprias palavras: “Fui o primeiro brasileiro que se dedicou profissionalmente à pesquisa científica de Etnologia”. (RIBEIRO, 2010, p. 11). Seu trabalho foi desenvolvido e fundamentado através de observações diretas e enquanto etnólogo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Essa condição permitiu que ele examinasse os arquivos desse órgão e realizasse muitas entrevistas com outros etnólogos, indigenistas e funcionários do extinto SPI.

Num dos capítulos do livro *Os índios e a civilização*, publicado em 1970, Ribeiro traçou historicamente o processo da expansão pastoril no interior do Nordeste brasileiro e as conseqüências para os povos indígenas na Região, que tiveram suas terras esbulhadas. Sobre os índios Potiguara (localizados na Paraíba), a partir de uma análise de Alípio Bandeira, que visitou esse povo em 1913, Darcy Ribeiro afirmou:

Já então, nenhum potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados do que qualquer população sertaneja do Nordeste; muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negróide ou caucasóide. Assim, nada os diferenciava dos sertanejos vizinhos, senão a convicção de serem índios, um grau mais alto de solidariedade grupal, fundamentado na idéia de uma origem, de uma natureza e de uma destinação comuns, que os distinguiu como povo. Mesmo os usos que cultuavam como símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo da aculturação. (RIBEIRO, 1996, p. 67).

Darcy relatou ainda, que outros povos indígenas no Nordeste viviam em condições semelhantes aos dos Potiguara, sendo que alguns conservavam um pouco mais da sua “cultura original”, utilizando inclusive a língua nas cerimônias religiosas. Tendo como base os estudos de Hohenthal (1954) sobre os índios Xukuru, o antropólogo mineiro falou da situação precária em que sobreviviam os cerca de 1500 índios dessa etnia, e que, estando eles muito “mestiçados com brancos e negros, já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local”. (Idem, *Ibidem*, p. 69).

Pudemos observar nos relatos do autor sobre os índios no interior do Nordeste, que ele os classificou como “mestiçados e sertanejos” pela ausência de uma suposta cultura original e pelas características físicas, muito semelhantes com a população não-índia dessa Região. São idéias que se assemelham às dos outros dois pesquisadores citados. No livro *Os índios e a civilização*, Ribeiro deixou claro que o objetivo do mesmo era analisar as diferentes situações de interação entre índios e movimentos de expansão, para compreendermos o processo de “transfiguração étnica” dos povos indígenas no Brasil. Todavia, mesmo propondo novos conceitos de classificação – como assimilação, integração, isolados, contato intermitente ou permanente –, o autor demonstrou certa ambiguidade ao se referir aos “remanescentes de índios” no Nordeste:

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 cresceram em seus aldeamentos, sem fundir-se com eles. (RIBEIRO, 1996, p. 71).

As ideias de Darcy Ribeiro influenciaram toda uma geração de estudiosos e parte considerável da população brasileira, no decorrer do século XX. Mas, recentemente, com o processo de emergência étnica dos povos indígenas em todo o país, a partir de um processo de reelaboração cultural e uma reinvenção de tradições, emergem novos estudos e abordagens sobre a temática, numa dinâmica interdisciplinar, observando por exemplo, as estratégias de sobrevivência adotadas por esses povos para permanecerem existindo e reivindicando seus direitos, assegurados enquanto índios. (ARRUTI, 1995; SOUZA, 1992; OLIVEIRA, 2004; SILVA, 2008).

Apesar de algumas concepções “questionáveis” presentes em *Os Índios e a Civilização*, não podemos de maneira alguma desmerecer o trabalho de Darcy Ribeiro, pelo pioneirismo e dedicação, bem como por sua posição política diante o tema. De acordo com o antropólogo João Pacheco de Oliveira, esta obra “continua a ser uma peça insubstituível, referência obrigatória para qualquer apreciação global da população indígena brasileira.” (OLIVEIRA, 2001, p. 421).

1.4. Nos tempos do SPI: índios tutelados, com fome e sem terras

Apesar de considerados oficialmente extintos desde o final do século XIX, os índios no Nordeste permaneceram, nos anos subsequentes, realizando mobilizações pelo reconhecimento das suas identidades étnicas e reivindicando seus direitos territoriais. Pressionavam as autoridades para ter de volta as terras que, durante anos, foram sendo usurpadas pelos colonizadores. Após a criação do SPI em 1910, povos indígenas no Nordeste começaram a se organizar para requerer a instalação de postos do órgão federal nas áreas em que sobreviviam.

Na prática, quando um posto do SPI era fundado em determinada localidade, os índios que ali habitavam tinham o reconhecimento oficial enquanto povos étnicos diferenciados. Em contrapartida, vale destacar que na base do Serviço de Proteção aos Índios, estava arraigada a “ideia de que a condição de índio seria sempre transitória e que assim a política indigenista teria por finalidade transformar o índio num trabalhador nacional.” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 113).

Os postos do SPI no Nordeste funcionaram entre os anos de 1924 e 1967. O primeiro a ser instalado em Pernambuco foi nas terras do antigo aldeamento de Ipanema, município de Águas Belas (onde atualmente habitam os índios Fulni-ô). (ARRUTI, 1995, p. 70).

De acordo com Silva (2008), o posto do SPI localizado na Serra do Ororubá, onde vivem os Xukuru, assim como muitos outros, atuava em caráter assistencialista, distribuindo alimentos de baixa qualidade, roupas, ferramentas e, posteriormente, remédios. (SILVA, 2008, p. 232-233). Esse posto funcionou na localidade conhecida como São José¹⁶. Numa de nossas entrevistas realizadas

¹⁶Atualmente, Aldeia São José.

nessa região, o índio Xukuru conhecido como “Seu” Cassiano rememorou as atividades do posto:

O primeiro chefe de posto se chamava Geraldo. Chamava Seu Geraldo. Ele ainda dava um milho, dava uma enxadinha, dava uma foice, dava umas sementes prá gente plantar, e os índios vivia tudo lá. Ele sempre agradava assim. Mas, prá outra coisa, não. Um remédio, ele dava se o índio tivesse doente. Depois, ele foi simhora e os outros num ajudaram mais não. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

Em meados de 1950, o grande número de fazendeiros e posseiros habitando a região, contrastava com as precárias condições de vida das famílias indígenas. Com fome e sem terras para plantar e sobreviver, são muitos os relatos de conflitos entre índios e não-índios na época. O índio Saturnino Feitosa lembrou de algumas situações que vivenciou na sua infância, bem como das histórias contadas pelo seu pai e avô. Numa delas, nos relatou sobre a perda de um terreno da família para os antigos donos da Fábrica Peixe, após o seu avô ter ido trabalhar junto a outros índios no corte e colheita da cana-de-açúcar, na Zona da Mata Sul pernambucana:

Quando foi um tempo, o meu avô juntou um bocado de índio, arrendou o terreno com a fábrica Peixe e foi simhora trabalhar no Sul. Aí, quando voltou, ele foi procurar o terreno: ô meu branco, eu quero minha terra de volta! Aí ele disse: que terra? Você falar aqui de terra, você vai preso seu caboclo! Caboclo sem vergonha! Você quer comer o dinheiro da terra duas vez? Eu num arrendei terra com você não, eu comprei! (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Esse era um dos artifícios utilizados pelos fazendeiros e latifundiários para se apropriarem de terras férteis, uma vez que, segundo Peres (2004), entre as décadas de 1940 e 1950, os agentes indigenistas do SPI no Nordeste “cultivavam uma atitude extremamente contrária a possíveis envolvimento em intermináveis conflitos agrários – inclusive e principalmente na arena jurídica – com ocupantes não-indígenas” na região. (PERES, 2004, p. 87). Em outras palavras, mesmo sob a tutela do órgão indigenista oficial, os conhecidos conflitos agrários enfrentados pelos índios desde épocas coloniais permaneciam.

Nos relatos orais de índios Xukuru idosos, percebemos a dinâmica dessas relações desiguais. Antônio Bezerra Vasconcelos, conhecido por “Seu” Antônio Pequeno, nascido em 1934, filho de um carpinteiro, trabalhou desde cedo no roçado junto à sua mãe e irmãos. O pouco que conseguiam colher “(...) só dava prá comer. (...) Milho num dava nem prá comer.” Ele rememorou ainda as condições ambientais

da região: “Era uma seca perigosa aqui. Ave Maria!” Indagado sobre os fazendeiros na área, “Seu” Antônio disse que “naquele tempo trabalhava prá fazendeiro. Fazendeiro rico. Era de Recife, era Rio Grande do Sul, era tudo por aqui. Aqui não existia trabalho prá nada e os trabalho que tinha era cuidar de gado dos rico, (...) era tipo escravo.” (Antônio Bezerra Vasconcelos, Aldeia Cajueiro).

Tal situação também foi evidenciada por outros entrevistados. A índia Bernadete Marinho, que sempre trabalhou na agricultura e, desde criança, enfrentou inúmeras dificuldades de alimentação no seio familiar, foi enfática: “Quem trabalhava prá fazendeiro, dançava! Quando era setembro, [o fazendeiro] tacava o gado dentro [do roçado]. Ficava nós prá cima e prá baixo com aquele saco de fava na cabeça”. (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro). Esse tipo de relação social de produção só era benéfico para o “dono” da terra, como observou Melo (1980). Para ele, o chamado “regime de parceria”, onde o pequeno agricultor utiliza parte da terra do fazendeiro e transfere para este uma parcela da colheita, bem como os restos da cultura alimentícia deixados no solo servem de alimento para o gado da propriedade, era amplamente praticado na região agrestina, onde grande parte da renda gerada pelo pequeno agricultor, nesse caso o indígena, destinava-se aos bolsos dos fazendeiros. (MELO, 1980, p. 230-233).

Os conflitos fundiários enfrentados pelos índios, sem terras próprias para plantar e viver, e ainda, as secas periódicas que assolavam a região, foram alguns dos fatores determinantes para muitos Xukuru, em sua maioria homens jovens e adultos, migrarem sazonalmente para a Zona da Mata pernambucana e alagoana, em busca do que Paul Singer classificou como “oportunidades econômicas” (SINGER, 1985, p. 41), nas lavouras e usinas canavieiras da região.

CAPÍTULO II

MIGRAÇÕES SAZONAIS: OS XUKURU NA ZONA DA MATA ÚMIDA

2.1. Os motivos das viagens para a região canavieira de Pernambuco e Alagoas

O pesquisador Manuel Correia de Andrade destacou que o clima é o fator que marca consideravelmente a paisagem natural nordestina, sendo ao mesmo tempo o motivo de maior preocupação dos moradores na região, sobretudo os habitantes do Sertão e Agreste¹⁷, onde os índices pluviométricos despencam consideravelmente em relação ao Litoral e Zona da Mata. (ANDRADE, 2005, p. 37). Questão recorrente ainda no tempo presente, o problema das secas no Nordeste tem sido devidamente registrado desde as primeiras décadas do período colonial, como observou Marco Villa: “O primeiro registro da ocorrência de seca nos documentos portugueses é de 1552, três anos após a chegada do primeiro governador-geral, Tomé de Souza.” Nesse caso, o autor destacou a menção feita pelo padre Antonio Pires, de que não chovia em Pernambuco havia quatro ou cinco anos. (VILLA, 2001, p. 17). Se levarmos em consideração que tal situação, conforme o período enunciado, deve se referir às condições climáticas do Litoral e Zona da Mata, imaginemos os períodos de estiagens que se passavam nos até então denominados “Sertões”. Villa sugeriu, e nós concordamos, que muito provavelmente as razões da mobilidade espacial dos indígenas no período antecessor à chegada dos portugueses e início da colonização, estava relacionada às grandes estiagens, o que deveria ocasionar disputas em torno de áreas com abundância de água. (Idem).

Voltando nossos olhares para o século XX, as tentativas de intervenção estatal no combate às secas, com a criação da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), na primeira metade do século, e que depois viraria o Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – DNOCS, na prática, mostrarem-se ineficazes na solução do drama de milhares de famílias nordestinas. Francisco de Oliveira apontou as dicotomias dessa intervenção, pois, se por um lado “avançou-se muito no conhecimento físico do Nordeste semi-árido, de suas

¹⁷O índice pluviométrico anual de Pesqueira/PE gira em torno de 700mm. (MELO, 1980, p. 177).

potencialidades e limites do solo, água, botânica, de sua flora nativa e das possibilidades de adaptação de outras espécies”, por outro “Não se avançou nada, porém, em termos do entendimento e desvendamento de sua estrutura sócio-econômica.” (OLIVEIRA, 1977, p. 51).

Entre os anos de 1947 e 1950, durante o governo de Eurico Gaspar Dutra, deveria ser destinado ao Nordeste o total de 1.593.722.145 cruzeiros. Desse montante, o orçamento destinado ao DNOCS seria de apenas 493.538.813 cruzeiros, ferindo a Constituição, que determinava um terço de todo o orçamento. Porém, na prática, a verba efetivamente autorizada pelo governo ao DNOCS foi de 165.430.501 cruzeiros. A partir de então, diversas agências estatais se tornaram “franquias” para as oligarquias nordestinas. O próprio DNOCS, sob o controle da oligarquia cearense, “ficou conhecido como o exemplo mais acabado do uso privado de recursos públicos.” Grande parte das obras executadas pelo órgão federal eram realizadas em prol dos interesses de fazendeiros e políticos locais, empregando, inclusive, os seus eleitores. (VILLA, 2001, p. 166-167). De acordo com Francisco de Oliveira,

O DNOCS dedicou-se, sobretudo, à construção de barragens para represamento de água, para utilização em períodos de seca, e a construí-las nas propriedades de grandes e médios fazendeiros: não eram barragens públicas, na maioria dos casos. Serviam, sobretudo, para sustentação do gado desses fazendeiros, e apenas marginalmente para a implantação de pequenas “culturas de subsistência” de várzeas, assim chamadas as ribeiras das barragens. (OLIVEIRA, 1977, p. 54).

Não obstante as consequências das estiagens crônicas para a população nordestina, sobretudo para os índios e pequenos agricultores, um outro fator deve ser destacado como causador da expulsão provisória ou permanente de algumas famílias que partiam em busca de meios de sobrevivência em outras regiões. Trata-se da estrutura fundiária arraigada desde tempos coloniais, o que notadamente se traduz na elevada concentração das propriedades rurais nas mãos dos grandes e médios fazendeiros e posseiros (MELO, 1980; ANDRADE, 2005), como abordamos no capítulo anterior.

“Seu” Cassiano, índio Xukuru nascido e criado na Aldeia Cana-Brava, tem uma memória de fazer inveja a muitos índios mais jovens. No início da nossa entrevista, ao ser perguntado sobre a idade, prontamente respondeu que tem “81 anos, seis meses e oito dias.” Graças às conversas que tinha com seu pai e seu

avô, como também suas lembranças pessoais do passado, “Seu” Cassiano rememorou algumas situações ocorridas na área indígena Xukuru do Ororubá, dentre elas, o direito deles sobre aquelas terras:

Sofri muito! Meu pai, o povo aqui era tudo fraco. O índio antigamente não tinha liberdade. Teve nuns tempo desse prá cá. Mas o índio, desde que a *Rainha deu essa área...* Dos índios que foram brigar lá na *Guerra do Paraguai*. Depois foi que ela deu, né? Bom, mas quando ela deu, a mulher que veio entregar a área pro índio, já houve pessoas branca com ela. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

De acordo com Edson Silva, durante as mobilizações em torno do reconhecimento do seu território, os Xukuru reivindicaram a posse das terras (atualmente demarcada e homologada), subsidiados pelas memórias indígenas sobre a participação de seus parentes, enquanto Voluntários da Pátria, na Guerra do Paraguai, na segunda metade do século XIX. (SILVA, 2008).

Um outro índio entrevistado, “Seu” Agripino, 87 anos, não apenas confirmou a participação de alguns Xukuru nos episódios ocorridos durante o Período Imperial brasileiro, como atestou a participação do seu bisavô na Guerra:

Falava que essa área indígena um dia sai. Porque o meu bisavô foi prá Guerra do Paraguai. De lá pra cá, já veio uns benefício. Mas os sabido comeram no caminho. Prás família do tempo que foi prá Guerra do Paraguai, essas família num recebe benefício. Aonde é uma coisa que era prá receber, né? Era prá receber. Porque meu bisavô foi pra Guerra do Paraguai. Quando chegou lá, com três dias que estava na guerra, a guerra acabou. Ele voltou prá trás. Morava lá embaixo no pé da serra. (Agripino Rodrigues do Nascimento, Aldeia Cana-Brava).

Ao ser indagado sobre como era realizada a seleção dos futuros soldados indígenas, ele relatou os “critérios” e lembrou dos momentos de fé, onde a religiosidade amenizava a pressão física e psicológica:

Eles pegava os caboclo mais velho e levavam prá guerra. Quem num queria ir, ia a pulso. Porque meu bisavô num foi por conta dele não, foi a pulso. Mas ele tinha coisa boa, porque tinha fé em Nossa Mãe Tamain, Nossa Senhora das Montanhas. Aí, ele foi. Quando chegou lá, a guerra acabou e ele voltou prá trás. (Idem).

Segundo “Seu” Cassiano, após o fim da Guerra, durante a visita da/o representante do Governo Imperial, outras pessoas “brancas” vieram junto à comitiva e também passaram a viver e se apossar de terras na Serra do Ororubá:

[Ficou] um num canto, outro num outro. E ficou o índio só, naquele canto que já vivia. Aqui em Cana-Brava, em Brejinho, São José, esses lugar assim... Couro Dantas, Vila de Cimbres, onde nós habitava. Aí, ficaram naqueles cantinho. Mas outros caras já vieram com ela e tomaram conta, era muitos. Meu pai dizia, meu avô dizia tudo, né? Não é do meu tempo, mas eles passou por isso, né? Mas eu ainda vi, com essa pouca idade que eu tenho, eu vi ainda o primeiro Cacique, chamava-se Romão da Hora. Ele morreu velho, mas eu ainda vi ele. Depois chegou outro, outro chamado Romão de novo. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

A dinâmica em torno da posse das terras nessa região variava inclusive entre os próprios indígenas. Alguns possuíam pequenos lotes, geralmente herdados de familiares: “Essa terra aqui foi do princípio. Isso aqui é da época da Rainha ainda. Aqui nem teve escritura, nem teve compra, não.” (Idem). “[A terra] era do meu pai. Foi da minha bisavó, do meu bisavô e quando faleceu eles, aí passou para meu pai e minha mãe. Lá, nós moramos até grande.” (Maria José Martins da Silva, “Dona Liça”, Aldeia São José). Em contrapartida, outros índios nada tinham e precisavam arrendar glebas de terras (MELO, 1980, p. 230) dos fazendeiros para sobreviver:

Rapaz, era um vida um tanto sofrido, né? Eu trabalhava mais meu pai. Comecei trabalhar com sete anos. Era quatro filho que meu pai tinha, aí depois foi nascendo mais. [A terra] era tudo dos fazendeiro. Meu pai trabalhava nas terra dos fazendeiro, né? Era arrendado, se falava arrendado, né? Ele só botava o roçado assim. (José Carlos da Silva, Aldeia Passagem).

Essa realidade também foi vivenciada pela família de “Seu” Dedé, um Xukuru que, assim como muitos outros, começou no roçado ainda criança, aos seis anos de idade:

A vida aqui, meu amigo, era precária. Era triste. Porque a gente vivia de... Passava necessidade, né? Porque aqui era um lugar fraco, um lugar sem nada. (...) Nós não arrumava o ganho e meu pai carregava a gente pelo mundo, prá trabalhar alugado. Tinha dia que a gente tinha um pão prá comer. Tinha dia que num tinha. (...) Nós trabalhava com os branco, né? Aí pronto! A gente trabalhava com eles, no terreno deles. No ano que Deus dava, a gente enchia a casa de milho e feijão. No ano que Deus num dava, era prá sofrer, né? Era coisa ruim mermo. (José da Silva, “Seu Dedé”, Aldeia Passagem).

Contudo, a memória coletiva (HALBWACHS, 1990) dos Xukuru aponta para as dificuldades de sobrevivência na Serra do Ororubá, mesmo para aqueles que tinham pequenas glebas da família, onde plantavam seus roçados. Cecílio Feitosa,

nascido e criado na Aldeia Cana-Brava, falou dos anos de grande estiagem na região e das estratégias da sua família para se alimentarem em épocas como essa:

Vivia uns anos muito seco, que era ruim mesmo de inverno. A seca... O meu avô, o terreno dele era muito pequeno e os posseiros começaram a atacar os terrenos, enganando eles. E eles iam trocando aqui, ali, pra sobreviver. Só fazia compra num barraco de algum camarada que era posseiro e dali num tinha o dinheiro pra pagar. E eles dizia: não, vamos tirar num pedaço de terra. Aí, ia tomando as terras, tomando as terras... A dívida era paga com a terra, né? Porque eles num tinham o dinheiro pra pagar, aí pagava com terra. Meu avô deu fim a meio mundo de terra pra ir sobrevivendo. E naquela época, por conta do desmatamento, num vinha um bom inverno. Descampinava tudo, era tudo descampinado. Era aqueles sertão seco maior do mundo, né? (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

No depoimento de Cecílio, além da sua observação sobre os impactos ambientais causados pelo desmatamento, percebemos claramente outra maneira pela qual os índios perdiam suas terras para os fazendeiros criadores de gado. Era comum eles trocarem ou empenharem pequenas glebas por gêneros alimentícios. Sendo, geralmente, o contrato entre as partes feito verbalmente (ANDRADE, 1981, p. 82), acabavam por perder o pouco que lhes restavam e, como consequência, iam trabalhar “alugado” em troca de diárias irrisórias para os próprios fazendeiros: “A diária daqui mesmo era três mirréi, dois mirréi. Meu pai mesmo trabalhou muito a dois mirréi. Trabalhava pra fazendeiro, porque os pobres num podiam pagar.” (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava). O relato de “Seu” Cassiano complementa as informações sobre as maneiras pelas quais os fazendeiros aumentavam suas posses, e ainda, evidencia a existência de negociações entre os próprios Xukuru:

Porque naquele tempo, o índio que era mais sabido, ficava dominando um pedacinho de terra. Mas depois, tudo barato, saía vendendo aos outros índios que vinham chegando mais fortes e pra fazendeiro, né? Fazendeiro comprou quase tudo! Mas essa pontinha aqui foi herança deles [família] ainda. (Idem).

Diferente da população sertaneja nordestina habitante nas áreas críticas da caatinga que, profundamente afetados pelas secas, se viam praticamente obrigados a deixarem seus lares de origem sob o iminente risco de óbito (VILLA, 2001; BARROS, 1953), alguns Xukuru faziam uso de determinados conhecimentos a respeito da vegetação local, para se proverem em momentos mais difíceis:

Chegou tempo que a gente... Era ano de seca, que a lavoura a gente não conseguia e ia arrumando a sobrevivência no mato mesmo. Eu cheguei até a comer maracujá do mato. Desse maracujá de gado! Eu já cheguei a comer. Ele verdinho, a minha mãe apanhava um bocado assim dentro de um saco e botava no fogo prá gente comer. E meu pai no meio do mundo, arrumando trabalho prá gente sobreviver, né? Isso aí, eu tinha uma faixa já de 10 anos. (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

No decorrer da entrevista, ele afirmou que mesmo quando plantavam e conseguiam colher um pouco de milho, feijão e mandioca para o próprio consumo, existia o costume na sua família de ir em busca de alguns tubérculos para complementar a alimentação:

A vida deles aqui era só... Trabalhava, arrumava o milho, o feijão, a mandioca, tudo coisinha pouca prá sobreviver. E vivia de comida de caçar, aquele que se chama cará, que é o inhame do mato, né? Prá sobreviver. O inhame, a mucunã, a carapitáia, que o camarada arranca, rala e faz a comida dela. A mucunã, que é lavada em nove água. Porque se errar uma lavada daquela, se errar uma, o camarada morre. A purnunça, que até hoje tem camarada por aqui que planta. (Idem).

No relato do indígena, nos chamou a atenção o seu conhecimento tradicional sobre as espécies nativas e o fato de que ainda hoje existem índios Xukuru plantando a purnunça. Na continuidade da entrevista, percebemos os motivos:

Lá prá [região da] Ribeira tem um senhor que planta. Porque ele já passou muita dificuldade. É um tipo de uma mandioca que ela passa dez, quinze, vinte anos lá no chão, enquanto vai crescendo. A intenção dela é só de crescer. Dá farinha boa, dá o bejú, dá a tapioca. Só não pode comer ela quente. Tem que comer fria. Porque se comer quente e beber água o camarada embebeda e pode chegar até o momento de morrer, né? (Idem).

Outros tipos de atividades extrativistas eram realizadas pelos Xukuru, configurando-se como estratégias socioeconômicas para manutenção de suas famílias, na segunda metade do século XX. Uma delas está presente nas memórias da índia Maria José Martins da Silva, a “Dona Lica”, nascida na Aldeia Cana-Brava, mas que depois do processo de retomada das terras pelos indígenas, já casada, mudou-se e vive, até hoje, com a família na Aldeia São José. Ao ser questionada sobre sua infância, relatou os momentos e as dificuldades que teve para conciliar a vida de estudante com as tarefas domésticas, auxiliando seus pais:

Era porque em Cana-Brava só tinha até o ensino fundamental. Aí prá estudar na 5ª série, tinha que descer prá Pesqueira e estudar no colégio.

Mas mesmo assim, a gente ia com sacrifício, mas ia. Ia e voltava prá casa. Uma horinha ia a pé, outra vez ia de carro. Mas eu consegui fazer até o segundo grau. Mas terminei depois que casei. [Ainda criança] ajudava meus pais. Meu pai ia para o mato tirar cipó. Fazia balaio, caçuá, cesto... Prá na quarta-feira, levar prá Pesqueira e vender. Ele trazia o cipó prá casa e a gente era tudo mocinha nova, menina, aí ia raspar o cipó prá fazer os balaio. (Maria José Martins da Silva, Aldeia São José).

O que hoje poderíamos chamar de “arte indígena”, o processo de colheita da matéria prima e posterior confecção dos artefatos utilizados para armazenamento de alimentos e outros produtos, na época foi mais uma forma encontrada pelos índios da Serra do Ororubá que não queriam negociar seus pequenos sítios e/ou depender das módicas diárias oferecidas pelos fazendeiros, sobreviverem. “Dona Lica” apontou a tradicional feira de Pesqueira, como destino dos cestos e balaios produzidos pela família. De fato, era uma boa alternativa, pois, segundo Cavalcanti (2005), lá se vendia uma gama enorme de produtos. Gêneros alimentícios de primeira necessidade como: farinha, feijão, milho, arroz, açúcar, carnes, frutas, legumes e verduras, eram as mercadorias mais comercializadas. Contudo, “(...) negociava-se também roupas, animais vivos das criações, ervas medicinais e existiam as bancas de mangalhos que tinham diversos utensílios domésticos.” (CAVALVANTI, 2005, p. 26).

Sendo assim, entendemos que os objetos produzidos pela família da índia tinham boa rotatividade na feira semanal e o valor arrecadado com as vendas, segundo a entrevistada, era de extrema importância para a manutenção da casa e, conseqüentemente, deles próprios: “Daquele dinheirinho que ele [pai] adquiria nos balaio, nas cesta, nos caçuá, já fazia umas comprinha prá casa. Dava prá gente passar a semana.” (Maria José Martins da Silva, Aldeia São José). Assim como muitas outras famílias indígenas da região, a de “Dona Lica” também plantava para o próprio consumo: “Era só prá comer mesmo.” Como geralmente eles conseguiam colher feijão, milho e mandioca para fazer farinha, “(...) mas faltava o açúcar, faltava o café, faltava sabão prá lavar roupa”, esses produtos eram adquiridos com o dinheiro das vendas na feira de Pesqueira. (Idem).

Os momentos da colheita de cipó para confecção de cestos e balaios na Serra do Ororubá eram concorridos, o que naturalmente, em determinadas épocas, forçava os índios a elaborar novas estratégias para obter outra fonte de renda: “Tinha época que nas matas também ficava escasso o cipó. Que [era] tanta gente

que tirava prá sobreviver daquilo, né? Era muitos.” (Idem). Sem muitas alternativas, sobretudo quando chegava o período das estiagens, geralmente em setembro, muitos Xukuru se deslocavam sazonalmente para a Zona da Mata pernambucana e alagoana, em busca das demandas por mão-de-obra (SILVA, 2009; MELO, 1980, p. 232), durante o corte e colheita da cana-de-açúcar nas áreas úmidas desses Estados. Nas memórias orais dos índios, tanto daqueles que passaram por essa experiência migratória, quanto dos que nunca foram, o termo “Sul” é logo associado ao trabalho nas lavouras e usinas da Zona da Mata Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas: “Os pobre ia daqui pro Sul, coitado. Ia oito, dez, trabalhar lá. Quase todo ano ia. No verão, né?” (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava). “Meu sogro mesmo era um homem inteligente, um homem trabalhador. Muita família, tinha quinze filho e ele batalhou... Quando era na época do verão, que tava ruim, ele saia direto pro Sul.” (Agripino Rodrigues do Nascimento, Aldeia Cana-Brava).

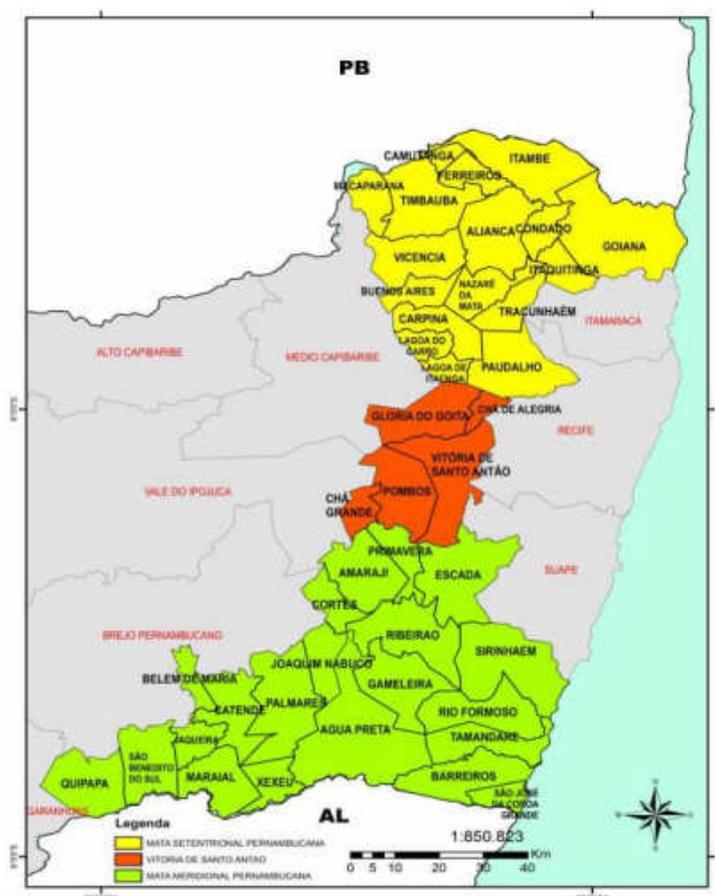


Figura 3 – Municípios da Zona da Mata de Pernambuco. *Fonte: IBGE*

Já vimos que motivos não faltaram para justificar os deslocamentos dos Xukuru para a “região do açúcar”. Em linhas gerais, apontamos à problemática

histórica das secas, bem como as vicissitudes da estrutura fundiária na região agrestina. Nos escritos produzidos pelo Jesuíta Fernão Cardim, durante o último quartel do século XVI, e que resultou na obra *Tratados da terra e gente do Brasil*, ele já chamava a atenção para os efeitos provocados pela falta de chuvas na província, resultando na mobilidade espacial de índios provenientes do “Sertão” em direção à região canavieira. Segundo o padre, passado a estiagem, alguns indígenas conseguiam retornar para o “Sertão”. Outros, porém, acabavam trabalhando forçadamente para os brancos habitantes na Zona da Mata:

O ano de 83 houve tão grande seca e esterilidade nesta província (cousa rara e desacostumada, porque é terra de contínuas chuvas), que os engenhos d’água não moeram muito tempo. As fazendas de canaviais e mandioca muitos se secaram, por onde houve grande fome, principalmente no sertão de Pernambuco, *pelo que desceram do sertão apertados pela fome, socorrendo-se aos brancos quatro ou cinco mil índios*. Porém passado aquele trabalho da fome, os que puderam se tornaram ao sertão, exceto os que ficaram em casa dos brancos ou por sua, ou sem sua vontade. (CARDIM, 1939, p. 292). (Grifamos).

Sobre as relações sociais de produção no Agreste, em meados do século passado, nos apoiamos nas observações de Mario Lacerda de Melo, concernentes ao que ele classificou como “pequeno agricultor minifundiário”:

Algumas vantagens que tem o pequeno agricultor minifundiário, como a de poder manter cultivos de ciclo longo (caso da mandioca) e culturas permanentes (...), assim como um pequenino criatório doméstico ou semidoméstico, estão longe de poder compensar as *desvantagens da insuficiência de terra*. (MELO, 1980, p. 232). (Grifamos).

Para o autor, essa “insuficiência de terra” não só impedia a manutenção da família no local de origem, incluindo a absorção da própria força de trabalho familiar, como foi responsável pela expulsão dos trabalhadores da região, seja sazonalmente ou definitivamente. (Ibidem, p. 232-233). É importante salientar, que essa absorção de trabalhadores temporários oriundos do Agreste e Sertão nordestino, estava também relacionada à flutuação econômica das atividades das usinas na Zona da Mata. Na medida em que havia uma maior valorização do açúcar no mercado externo, como ocorreu, por exemplo, após a conclusão da Segunda Guerra (1939-1945), isso refletia diretamente na dinâmica em torno do aumento da produção nas usinas e, conseqüentemente, na exploração do trabalho assalariado ou semi-escravo. (ANDRADE, 2005).

Durante nossa pesquisa de campo na área indígena Xukuru do Ororubá e na análise das entrevistas, observamos, dentre outros detalhes que serão abordados no decorrer do capítulo, a heterogeneidade das famílias que tiveram indivíduos com experiência migratória em direção à Zona da Mata. Nos chamou a atenção, que esse tipo de mobilidade espacial esteve presente não apenas na vida dos índios despossuídos da terra, como também nas famílias Xukuru que de alguma maneira eram donas de pequenos sítios, onde plantavam para o próprio consumo e/ou negociavam com terceiros. O relato de “Seu” Saturnino, cuja família possuía “uma tira de terra” onde botavam roçado e cultivavam frutas, mas que, ainda na adolescência, precisou trabalhar no “Sul”, corrobora a nossa observação:

As história do Sul é assim... Uns mais véio do que eu... Era assim... Meu pai contava que aqui tem um território que hoje é [chamado] Sítio do Meio. Aí, a metade daquele Sítio do Meio era dum índio véio chamado... Se eu me lembrar, depois eu digo. Aí, a outra metade do território era do finado meu bisavô. Aí, meu bisavô se chamava Antônio Feitosa e meu avô se chamava Mané Feitosa. Aí, esse Carlos de Brito, que era o doutor Caraciale, era ruim que só o diabo. Diz o povo... Era o dono da fábrica Peixe e dono da metade da cidade de Pesqueira nessa época. Aí, os índio véio, a metade era trabalhador, e a outra metade às vezes num trabalhava porque não tinha as posse, dinheiro prá trabalhar. O finado meu pai contava aquelas história que, quando era nas época, aí se juntava um grupão de índio véio e novo, aí botava o matolãozinho nas costas e descia por aqui pro Sul. (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Um outro exemplo é o do índio Antônio Faustino, um senhor de 81 anos, hoje morador da Aldeia Pão-de-Açúcar. Durante sua infância e adolescência, a casa da família foi construída numa área do sítio pertencente ao seu avô. As lembranças de “Seu” Antônio sobre essa época enfocam o trabalho de toda a família na agricultura e na criação doméstica de gado, ovelha e galinha. A pequena produção era o suficiente para que eles não passassem necessidade, desde que exercessem tais atividades diariamente. Nos períodos de grandes estiagens, para não ter que negociar com terceiros o pouco que tinham ou colhiam, seu pai, João Faustino Nogueira, partia anualmente para a Mata Sul. O próprio “Seu” Antônio já foi “umas duas ou três vezes”, e nos relatou que parte do saldo adquirido nas atividades exaustantes no “Sul”, ele utilizava para compra de suas vestimentas e outras coisas que necessitasse:

Aqui [na área indígena] a gente plantava uma rocinha de feijão, milho, essas coisa... Prá gente não vender aquilo, e prá comprar uma roupa, um calçado, uma coisa, a gente passava o matolão nas costas e ia trabalhar no Sul de Pernambuco. Ia prá Alagoas... Eu trabalhei no município de Catende, [trabalhei] em Palmares... Trabalhei por aquela região. (Antônio Faustino da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar).

Cassiano de Souza, que trabalhou naquela região na segunda metade da década de 1950, também relatou com orgulho a oportunidade que teve de comprar roupas e calçados para os seus pais com o dinheiro proveniente do trabalho no “Sul”:

Cheguei em Pesqueira, comprei uma calça prá meu pai, comprei uma camisa... Comprei um vestido prá minha mãe, comprei uma chinela prá ela, comprei uma alpercata prá meu pai. Eu nunca vi meu pai com alpercata! Eu disse: vá meu pai, bote aí no pé! Aí, ele botou. E comprei uma roupa prá mim, porque sobrou quinhentos mirréi. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

Para outros Xukuru, sobretudo os que trabalhavam “de alugado” nas propriedades dos fazendeiros e/ou tinham família numerosa para sustentar, os caminhos que levavam à Zona da Mata se tornaram uma espécie de peregrinação obrigatória anual. Salientamos que os índios e camponeses oriundos do Agreste e Sertão nordestino, que trabalhavam sazonalmente na região canavieira, eram chamados de “corumbas” ou “caatingueiros” pela população da Zona da Mata. (ANDRADE, 2005, p. 127). No percurso, além dos chefes de família, seguiam-se outros membros mais jovens, como rememorou “Seu” Dedé: “Então, prá sobreviver, meu pai carregava a gente pelo Sul. Deixava o resto da família em casa e levava os que podia trabalhar mais ele.” (José da Silva, “Seu Dedé”, Aldeia Passagem). Muito embora a nossa pesquisa na área indígena tenha apontado para uma maior prevalência de indivíduos homens¹⁸ se deslocando sazonalmente para o “Sul”, em alguns casos, as esposas e os filhos menores trilhavam os mesmos caminhos. Situações como essas não significavam apenas a reprodução das relações familiares fora da região de origem, mas em boa parte das vezes, foi a maneira encontrada pelos chefes de família para suprir as necessidades básicas alimentares

¹⁸Essa predominância masculina também foi evidenciada em outros estudos sobre migrações sazonais para a Zona da Mata pernambucana. Um deles, sobre “corumbas” provenientes do Agreste paraibano que se deslocavam para trabalhar nas usinas da Mata Norte de Pernambuco, entre as décadas de 1980 e 1990. (MENEZES, 2002, p. 88). Outra pesquisa observou que, dentre os 288 trabalhadores entrevistados na Zona da Mata Sul de Pernambuco, apenas 6 eram mulheres, o que corresponde a 2% desses “corumbas”. (ANDRADE, 1981, p. 132).

dos filhos e deles próprios. Anualmente, no mês de setembro, “Seu” Zé Pedro e sua esposa, “Dona Josefa”, partiam para a região úmida da Zona da Mata e levavam seus três filhos:

“Nós já tinha os três filho. Nós levava eles pro Sul também. (...) O dinheiro que nós ganhava, lá mesmo nós comia. Graças a Deus, dava prá alimentar os menino. Nós tem umas dez viagem pro Sul. Eu mais ele. Todo ano nós ia.” (Josefa Amorim da Silva, Aldeia Passagem).

A socióloga Marilda Aparecida de Menezes, com o aporte teórico de outros estudiosos do assunto (BREMAN, 1985; MOODIE, 1992), observou que os casos em que as esposas migram para trabalhar com seus maridos podem representar a perda dos laços com a região de origem, havendo assim uma maior tendência da fixação da família em outros espaços. (apud MENEZES, 2002, p. 89). Tal abordagem, até certo ponto, poderia ser empregada às experiências desse casal de índios Xukuru, embora os motivos de uma possível fixação da família no “Sul” estivessem ligados ao desgaste físico e psicológico, causados pelas constantes mudanças de espaços, como afirmou “Seu” Zé Pedro:

Na época de patrás não era nada bom. Porque *todo ano se mudando, todo ano se mudando...* Porque nós ia no mês de setembro... Lá, trabalhava três mês e chegava em janeiro, se acabava o serviço. Só ficava aqueles cortador de cana mermo. Aí, o jeito era nós voltar pro roçado de novo. Continuar de novo... Aí, botava um roçadinho e esperava chegar setembro prá começar aquela correria de novo. (José Carlos da Silva, “Seu” Zé Pedro, Aldeia Passagem). (Grifamos).

Em uma pesquisa sobre migrações internas na Zona da Mata Sul de Pernambuco, mais precisamente no município de Ribeirão, durante a década de 1970, Maria Teresa Suarez apontou que essa região era caracterizada como área de emigração para o Recife, além de absorver provisoriamente ou de forma definitiva “(...) uma importante corrente migratória proveniente da zona fisiográfica com que ela se limita, o Agreste.” (SUAREZ, 1977, p. 16). De fato, algumas de nossas entrevistas com os Xukuru demonstraram que indivíduos da etnia acabaram fixando moradia em municípios da Zona da Mata, geralmente homens solteiros que chegavam lá e constituíam família, como afirmou o índio Cecílio: “Outros [Xukuru] num chegava nem a vim. Ficava lá pro Sul mesmo. Arrumava família prá lá, no Sul. [Ou] que num tinha mais condição de vim, porque o dinheiro não dava. Geralmente era solteiro.” (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava). Complementando esse

relato, outra entrevistada lembrou que “(...) até ainda hoje, tem família daqui da gente lá. Gente que foi e gostou de lá. Se juntou com mulher lá, e lá ficou. Virou família e ainda hoje tá lá.” (Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”, Aldeia São José). O referido estudo de Maria Suarez, mostrou que dentre os chefes de família entrevistados durante a pesquisa de campo, em Ribeirão/PE, um total de 36,6% nasceram em municípios do Agreste pernambucano. Desses, 20,5% informaram que suas primeiras ocupações estavam relacionadas às atividades rurais, trabalhando na agricultura familiar ou como rendeiros em outras terras. Tais análises nos dão uma dimensão dos deslocamentos sazonais na direção Agreste–Zona da Mata. (SUAREZ, 1977, p. 47). Uma outra questão apontada nessa pesquisa, foi a constante mobilidade da mão-de-obra agrícola entre as propriedades rurais, na própria região canavieira. (Ibidem, p. 17). Sobre isso, as fontes orais Xukuru também corroboram. “Seu” Saturnino relatou que certa vez, seu grupo – formado por parentes e amigos da Serra do Ororubá, não conformados com as medições realizadas pelo apontador da usina em Pernambuco, porque o mesmo sempre anotava aquém do que eles produziam¹⁹, decidiram partir de madrugada, após “baterem uma caranha”²⁰, para a Zona da Mata Norte alagoana:

E a gente alimpava o mato, meu caba! E alimpava, e alimpava, alimpava... Aí chegava o cara que mede com uma varona a braça, e enfiava a braça assim nos mato. Aqueles mato que tava enfiado na terra, ele jogava prá riba e dizia: os mato tá tudo coberto! Num tão limpando mato, não, tão entupindo! Oxe, meu caba! Aí a gente *tirava uma tarefa de mato e ele só apontava prá nós, duas ou três conta.* (...) Tinha um parente meu, que era filho do meu cunhado. O apelido era Zé Leite e a gente chamava ele de Zé Tuia. Aí, Zé Tuia dizia: vamos simhora! *Vamos simhora prá Alagoas!* Nós vamos bater uma caranha aqui... Nós vamos bater uma caranha em riba desses fila da mãe e *vamos simhora. E assim fizemos.* (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

Essa foi a estratégia utilizada pelo grupo de “Seu” Saturnino para compensar as diárias mal apontadas e na tentativa de buscar melhores ganhos nas usinas

¹⁹Esse tipo de situação também foi destacado por migrantes sazonais oriundos da Paraíba que trabalharam na Mata Norte de Pernambuco, entre as décadas de 1980 e 1990. Os mesmos chamavam de “roubo” o momento de pesagem da cana. Para eles, os inspetores agiam propositadamente de má fé. (MENEZES, 2002, p. 191-192).

²⁰Expressão utilizada pelos Xukuru (e “corumbas”) para definir o momento da compra de mantimentos para o próprio consumo no barracão da usina. Essa dívida era prontamente descontada nos vencimentos dos trabalhadores. Não obtive informações que pudessem esclarecer se existe alguma relação entre o nome “caranha” com uma espécie de peixe.

alagoanas. Embora nosso estudo não enfoque exclusivamente um município como destino principal dos Xukuru, e sim a região da Mata Sul pernambucana e Mata Norte alagoana, algumas similaridades são encontradas em outras pesquisas e incorporadas nesse texto, muitas vezes substancialmente, como forma de ilustrar e dialogar com as experiências vividas e concebidas pelos sujeitos aqui estudados.

2.2. O vaivém: as maneiras e os percursos

As características ambientais da região Agreste, com sua diversidade de paisagens em curtas distâncias, englobando áreas de baixo índice pluviométrico e outras bastante úmidas, fizeram com que ela fosse lembrada como uma miniatura do próprio Nordeste. (ANDRADE, 2005, p. 44). No Agreste pernambucano, enquanto região de transição entre a Zona da Mata e o Sertão, alguns municípios estão localizados muito próximos das áreas dos antigos engenhos, usinas e canaviais. Um exemplo é a cidade agrestina de Bonito, que dista em torno de 25 quilômetros do centro de Catende, Mata Sul de Pernambuco, um dos municípios que absorvia sazonalmente a mão-de-obra Xukuru. Contudo, outras cidades, principalmente aquelas localizadas na porção Oeste do Estado, como é o caso de Pesqueira, estão mais próximas do Sertão, do que da região úmida. O trajeto entre a Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE, e o município de Palmares/PE, sempre lembrado pelos Xukuru em suas memórias sobre o trabalho nas lavouras e usinas do “Sul”, é de aproximadamente 170 quilômetros, via malha rodoviária em boas condições de tráfego.

Não podemos afirmar com exatidão, em qual período teve início esses movimentos sazonais de indivíduos oriundos do Sertão, e sobretudo do Agreste, em direção a região da “Mata”. Todavia, as hipóteses apontam para o final do século XIX, tendo em vista a abolição do trabalho escravo e a implantação das usinas²¹ no Nordeste brasileiro. (SUAREZ, 1977, p. 93). Levando-se em conta as entrevistas que realizamos com os índios Xukuru, com idade superior aos 80 anos, onde os mesmos afirmaram que esses deslocamentos para o “Sul” já eram realizados pelos

²¹Em 1910 Pernambuco tinha 46 usinas em pleno funcionamento. Dez anos depois, esse número subiu para 54 usinas. De acordo com Manuel Correia de Andrade, as altas nos preços do açúcar em decorrência da “(...) desorganização da indústria de açúcar de beterraba, provocada pela guerra 1914-1918, não só intensificou a fundação de novas usinas, como também aperfeiçoou e elevou a capacidade de produção das já existentes.” (ANDRADE, 2005, p. 115).

seus pais e avós, isso nos levar a concordar com a substancialidade dessas hipóteses. Sugerimos que nesse período, as migrações ocorressem em menor escala, haja vista a readequação da mão-de-obra local (Zona da Mata) para os trabalhos nos engenhos e nas emergentes usinas, outrora realizados por escravos, índios e trabalhadores assalariados, surgindo então uma nova categoria que ficou conhecida como “moradores de condição”. (ANDRADE, 2005, p. 108-109). Sobre as características e o desenvolvimento dessas formas de relações de trabalho na Zona da Mata, a historiadora Christine Dabat afirmou que:

A ‘morada’ foi uma resposta suficiente, enquanto não se tinha os caminhões e rede rodoviária adequados ao transporte pendular dos trabalhadores. Pois, morando nos engenhos, eles eram mobilizáveis em permanência. E como dispunham de pequenos lotes para culturas, podia-se diminuir para uma quantia inferior ao mínimo vital o salário pago (teoricamente) em espécie. Em certas regiões da Zona da Mata, a ‘morada’ foi associada, em proporções diversas, a outras formas de fixação da mão-de-obra rural, com cessão provisória da terra via arrendamento, meação, etc.: os famosos foreiros. A predominância, no entanto, do assalariamento era absoluta. (DABAT, 2007, p. 84).

Na justificativa de questões referentes à “morada”, a autora lembrou das dificuldades em arregimentar trabalhadores de outras regiões devido aos problemas relacionados à falta de uma rede rodoviária adequada e, conseqüentemente, de caminhões para o transporte dos “corumbas” nesse período. As primeiras estradas de rodagem partindo do Recife em direção às áreas produtoras de açúcar e algodão – respectivamente, Zona da Mata e Agreste –, foram planejadas pelo reconhecido engenheiro francês Louis Léger Vauthier, durante a década de 1840, período em que morou por seis anos no Recife. (PONCIONI, 2010, p. 122; ANDRADE, 2005, p. 103). Contudo, mais de meio século depois, num pequeno artigo escrito para a *Revista de Pernambuco*, no ano de 1925, Joaquim Inojosa falou sobre a importância do projeto que autorizou o governo a convocar um “congresso de estradas de rodagens” em Pernambuco. O articulista destacou os dois aspectos principais desse projeto: o primeiro ponto enfatizava a urgência na construção dessas estradas, como forma de solução dos problemas rodoviários do Estado; a outra questão alertava para a necessidade do esforço coletivo entre governo, municípios e empresários, haja vista a necessidade de conservação e manutenção constante que obras desse tipo necessitam. Ele aproveitou para criticar a situação em que se encontravam as

estradas de ferro na época e fez um alerta sobre a necessidade imediata da construção das estradas de rodagem:

Na situação actual em que nós achamos, com o péssimo serviço de uma estrada de ferro desorganizada – certo que em via de completa reorganização – há mais vantagem para o commerciante do Recife em buscar certos productos – cereaes, por exemplo – em regiões do Sul, do que espera-los do interior. (INOJOSA, 1925, p. 22).

A partir dessas informações, uma das reflexões que propomos no momento é compreender como os Xukuru, na condição de migrantes sazonais, faziam para se deslocar até a região dos engenhos e usinas, sobretudo durante as primeiras décadas do século XX. Os relatos de memórias continuarão a guiar os percursos desse estudo, pois “A fonte oral sugere mais que afirma, caminha em curvas e desvios obrigando a uma interpretação sutil e rigorosa” do historiador. (BOSI, 2004b, p. 20).

Nos períodos em que estive realizando a pesquisa de campo na área indígena Xukuru do Ororubá, afora as estratégias utilizadas para percorrer considerável parte do território de 27.555 ha, em busca de ouvir as experiências relatadas pelos índios entrevistados, em determinados momentos, pude perceber certos incômodos dos sujeitos ao rememorarem as lembranças do passado (ALBERTI, 2003), enquanto “corumbas” na Mata Sul. Algumas dessas lembranças estavam ligadas ao penoso e exaustivo trajeto Pesqueira-Zona da Mata, percorrido em boa parte das vezes a pé pelos indígenas:

Nós saía daqui a pé pro Sul de Pernambuco. Você já ouviu falar em Catende? Usina Catende? Trabalhei naquela região. Nós ia a pé, passando necessidade. Ia eu, meu pai, dois irmãos, que eram mais velhos. Então, juntava aquele pessoal da região prá ir trabalhar no Sul de Pernambuco. Prá sobreviver, né? Vamos supor: plantava o milho, o feijão, e quando era no fim do mês de agosto prá setembro, num tinha o que fazer. Quem precisava, tinha que ir trabalhar no Sul de Pernambuco. *la a pé e vinha a pé.* (Antônio Faustino da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar). (Grifamos).

Compreendemos como sendo três, os principais motivos causadores das longas caminhadas até a região de trabalho provisório. Um deles está intimamente relacionado ao período inicial das migrações para a área canavieira, “Porque nessa época num existia carro, né? Aí, descia tudo de pé prá trabalhar.” (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava). O segundo gira em torno das condições financeiras desfavoráveis em que se encontravam os Xukuru momentos antes de partir: “Ia de

pés, porque não podia pagar o transporte prá ir prá lá.” (Agripino Rodrigues do Nascimento, Aldeia Cana-Brava). Por último, citamos as análises de Manuel Correia de Andrade, sobre o fato dos “corumbas” serem extremamente econômicos (ANDRADE, 205, p. 176), guardando as quantias conseguidas no “Sul” para serem empregadas em prol do usufruto da família, na Serra do Ororubá.

Dentre alguns dos principais destinos citados pelos índios migrantes, estão às cidades pernambucanas de Quipapá, São Benedito do Sul, Catende, Ribeirão, Escada, Barreiros, Ipojuca e Palmares. Em Alagoas, destacaram-se os municípios de Murici, São José da Laje e Rio Largo.

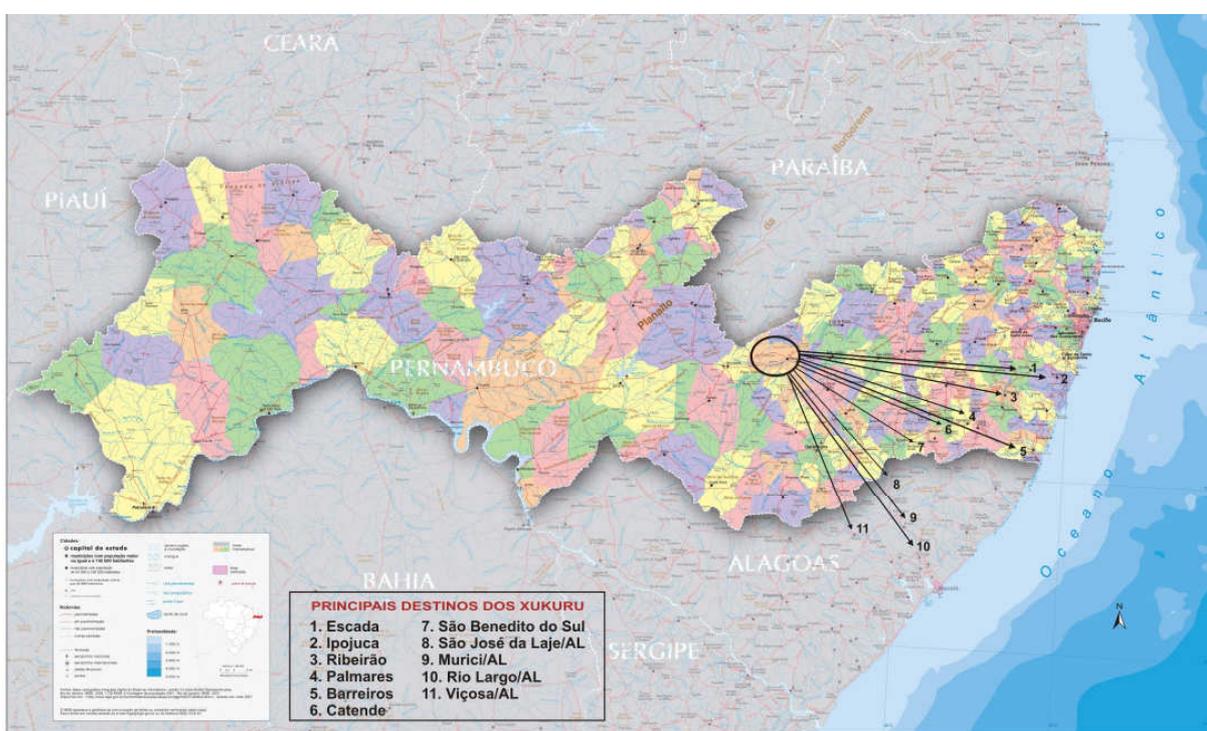


Figura 4 – Região de origem (Pesqueira/PE) e os principais destinos dos Xukuru para o trabalho sazonal nas lavouras canavieiras. *Fonte: IBGE (2010). Adaptações: Edmundo Monte*

O índio Cecílio, cuja família vive na Aldeia Cana-Brava²² há mais de quatro gerações, também nos falou a respeito das viagens do seu pai e outros Xukuru até chegarem no “Sul”:

Olha, eles saía de a pé. Aquela turmazinha, né? Quatro, cinco... Dez, doze... Saía de a pé, caçando os serviço, trabalhando, até chegar no Sul. Às vezes pegava carona. Mas ia mais de a pé, prá se deslocar até o Sul.

²²Observamos, durante a pesquisa de campo, que todos os entrevistados da Aldeia Cana-Brava possuíam pequenas glebas de terra. Os índios informaram que os sítios onde vivem hoje são herança de familiares. Tal detalhe também foi enfatizado por Silva (2008). O autor lembrou ainda que o cacicado Xukuru, os Pereira Araújo, é originário em Cana-Brava. (SILVA, 2008, p. 135).

Que era o canto que eles achava que tinha mais aonde arrumar um dinheiro, prá trazer prá família que tava em casa. E prá voltar também, era aquela mesma dificuldade. Voltava de a pé, com um saco nas costa. Pegava uma carona... (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Alguns detalhes desse relato merecem ser destacados. Dentre eles, a necessidade e/ou preocupação dos índios em procurar algum serviço durante o cansativo trajeto. Devemos atentar que os deslocamentos se davam no período das estiagens, o que acarretava um maior desgaste físico provocado pelos efeitos do sol. Outro fato apontado, diz respeito à dependência e esperança das famílias que permaneciam na região de origem, geralmente as esposas e filhos menores. Imaginamos os sentimentos de angústia e ansiedade dos que ficavam, enquanto aguardavam o retorno dos pais, filhos e maridos. Essa questão foi abordada por Marilda Menezes (2002), sobre o fato das mulheres se tornarem chefes de família, enquanto os homens estavam ausentes:

A migração circular dos homens, ao longo de várias gerações, transforma as mulheres em chefes de família durante a ausência masculina. Enquanto um homem está trabalhando fora de casa, seja na *plantation* canavieira, ou em cidades do Sudeste do Brasil, ele permanece como marido ou pai para a família. (MENEZES, 2002, p. 87).

Nesse sentido, segundo Cliffe (1978), a mulher acaba não apenas assumindo a responsabilidade sob o trabalho agrícola, como continua realizando os afazeres domésticos, educando os filhos, e mantendo ativa as relações sociais na comunidade em que vive. (apud MENEZES, 2002, p. 88). Ao ser questionada sobre as reações da sua mãe – e porque não, de outras mulheres Xukuru cujos maridos migravam para a Zona da Mata – nos momentos que antecederiam as viagens até lá, “Dona Lica” argumentou que:

Olhe, [a mulher] tinha que gostar! Porque naquela época, quando os homem dizia que ía, as mulher num podia dizer não. Porque a cabeça de casa era eles! Então, prá eles, o que eles decidisse, a mulher tinha que acatar. Naquela época, né? A minha mãe num dizia nada não. Porque o único meio que tinha [para sobreviver] era esse. Porque na época, antes de chegar essa época de cortar cana, ele fazia os balaio. (Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”, Aldeia São José).

Além de apontar a dinâmica em torno das relações de gênero, referentes aos papéis do homem e da mulher²³ “naquela época”, a índia Xukuru enfatizou sobre a necessidade do trabalho sazonal, como forma de manutenção da família na Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE. Já que, próximo à chegada do inverno,

Meu pai botava roçado e a gente ia plantar e limpar mato no roçado junto com ele. Só dava prá comer, porque o roçado que a gente botava nessa época era pequenininho. Porque só tinha terra do fazendeiro. A terra do meu pai, parece que era duas ou três conta de terra apertada. E fazendeiro dum lado e fazendeiro do outro. A gente queria botar um roçado, tinha que pedir um pedaço de terra a eles. Eles dava, mas a gente, em troco, tinha que plantar o capim prá deixar o gado dele comer. Aí, quando o gado comia, a gente já não botava naquele canto. Já botava roçado em outro lugar, que era prá plantar capim novamente, prá ir refazendo o terreno dele todo de capim. (Idem).

Então, passado a estação chuvosa, chegava o período que “(...) leva o homem do Nordeste sêco para a zona úmida da cana-de-açúcar” (BARROS, 1953, p. 40). O pai de “Dona Lica” era mais um Xukuru que, geralmente, fazia o percurso a pé, no vaivém do “Sul”:

Muitas, muitas vezes. Toda época do corte da cana ele ia. E ia a pé. Ia a pé prá Usina Pedrosa. Era pro lado de Catende, de Bonito, prá lá. Que é muito longe! Hoje, eu indo prá Bonito, eu vejo a distância que eles caminhava de pé. Parece que era meio louco! Ir daqui prá Catende, de pé? Usina Pedrosa... Praquele mundo, de a pé. Veja bem! Ia um grupo de homem, rapaz. Ia de grupo e voltava em grupo. (Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”, Aldeia São José).

O espanto da entrevistada não é para menos. Atualmente, calculamos uma média de 155 quilômetros em rodovias asfaltadas e com boa trafegabilidade, a distância entre os municípios pernambucanos de Pesqueira e Catende, de acordo com as informações fornecidas por ela e dados do DNIT. Ou seja, passando pela rodovia PE-103, que liga os municípios de Bezerros/PE à Bonito/PE. Provavelmente, a mesma estrada que está representada nessa fotografia de 1925.

²³Numa análise sobre o lugar das mulheres entre os camponeses no Nordeste, Heredia *et al.* (1987) observou que nesse tipo de organização social existe um padrão rígido de divisão sexual do trabalho, bipolarizado entre o “roçado” e a “casa”. Segundo os autores, “(...) por serem as tarefas desenvolvidas no roçado as responsáveis pelo consumo familiar, as atividades nesse âmbito são reconhecidas como trabalho. Por oposição a elas, as atividades desempenhadas no âmbito que corresponde à casa não são consideradas como tal.” (apud MAIA, 2004, p. 90).



Figura 5 – Trecho da estrada “Bezerros – Bonito”, em 1925.

Fonte: Revista de Pernambuco, n. 10, 1925.

Ao considerarmos suas lembranças em torno do nome da Usina Pedrosa, entendemos que o pai de “Dona Lica” e outros índios tenham trabalhado também no município de Cortês/PE, onde, desde 1891, está instalada essa usina. (GASPAR, 2009; ANDRADE, 1981, p. 63). O trajeto rodoviário entre Pesqueira/PE e Cortês/PE é de aproximadamente 150 quilômetros, segundo o DNIT. Embora estejamos traçando um esboço das distâncias rodoviárias entre algumas cidades sentido Agreste–Zona da Mata, não pretendemos afirmar que, fidedignamente, os Xukuru percorriam esses caminhos. Tratamos mais como hipóteses, de acordo com os testemunhos orais dos indígenas e a bibliografia estudada. Num artigo sobre migrações sazonais dos Xukuru para a Mata Sul, Edson Silva (2009) observou que alguns dos índios que faziam as viagens a pé, muitas vezes acompanhavam os trilhos da rede ferroviária, e ainda, buscavam caminhos alternativos pelas matas. (SILVA, 2009, p. 235). Tanto num caso, quanto no outro, as distâncias eram demasiadamente longas em se tratando de caminhadas, cujos locais de destino consumiriam ainda mais esforço físico dos Xukuru, nos estafantes serviços que permeiam a mão-de-obra nas usinas canavieiras de Pernambuco e Alagoas.



Figura 6 – Moradores da zona rural pernambucana se locomovendo com suas “bagagens” sobre os trilhos. Foto: Francisco Rebello (1929)



Figura 7 – Mapa da Rede Ferroviária de Pernambuco, em 1954. Praticamente as mesmas distâncias das rodovias pernambucanas, em relação ao centro do Recife. Fonte: RFN/IBGE.

“Seu” Miguel Preto, morador da Aldeia Cajueiro, nos foi indicado por outros Xukuru, como uma pessoa que tinha ido várias vezes para o corte e colheita da cana, na Zona da Mata Sul pernambucana e Mata Norte de Alagoas. Ao chegarmos

em sua casa, porém, não o encontramos. Segundo a sua esposa, “Dona Bernadete”, apesar de ambos serem aposentados, ele estava trabalhando no roçado da família, como fazia todos os dias. Ela própria, que labutou por muitos anos na agricultura, só não mais o acompanhava porque hoje em dia sofre com crises de asma. Ao questionarmos sobre as experiências do seu marido no “Sul”, ela confirmou o que outros Xukuru haviam falado. Desde a época de solteiro, “Seu” Miguel Preto trabalhou na região úmida nordestina: “Ele foi antes de eu (...) namorar com ele, né? Porque conhecer, eu já conhecia desde pequena. As primeira vez quando ele era solteiro, [ele ia] por Serra Grande, por São José das Laje, sabe?” (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro). Após os dois se casarem, em 1984, ela rememorou uma das viagens feitas pelo marido nessa época, enfatizando as dificuldades e estratégias utilizadas para concluírem o trajeto:

Ele foi uma vez, mais um homem da Vila [de Cimbres, atual Aldeia de Cimbres]. Levou ele pro Sul. Prá Rio Largo! Aqueles mundo em Alagoas, perto de Rio Largo. Ele foi prá lá... Aí, só prá nós esperar aqui, porque nesse tempo nós não era aposentado. Só cá nós esperar alguma coisa... Quando deu fé, foi chegando de um em um. Fulano ficou lá atrás... Ai eu digo: mas atrás como? Primeiro chegou Tonho, que ele tinha um trocadinho e pagou passagem. Os outros num tinha, vieram pela beira da praia, de pés. Eu sei que, em quatro ou cinco dias, chegaram aqui. Disse que, pedindo esmola, pedindo carona, pedindo manga aqueles pessoal que tinha chácara. Pedindo aos guarda prá se alimentarem, prá ver se podiam chegar aqui. Foi assim, com quatro dia eles chegaram. Eu lembro até a hora que eles chegaram. (Idem).

Conforme os relatos dos índios da Serra do Ororubá, percebemos que os deslocamentos sazonais eram realizados em pequenos grupos. Situação que foi confirmada por Manuel Correia de Andrade, inclusive a respeito dos percursos, muitas vezes, realizados a pé:

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*, às vezes a pé, às vezes em caminhões, e vem oferecer seus trabalhos nas usinas e engenhos. (ANDRADE, 2005, p. 133). (Grifamos).

Geralmente, um ou mais indivíduos desses grupos já tinham passado por essa experiência, o que facilitava não apenas no momento de arrumarem serviço, quando da chegada dos mesmos na região da “Mata”, como também auxiliavam os

demais Xukuru durante o longo trajeto. “Dona Bernadete” falou sobre um deles: “Tinha o Antônio, da Vila [de Cimbres], que levava. Quando num foi isso, era eles mesmo que ia. Eles pegava o carro em Pesqueira e ia.” (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro). Nos depoimentos orais dos Xukuru, sobretudo daqueles cuja mobilidade espacial para as lavouras da Mata úmida ocorreu a partir da década de 1970, são lembrados a presença dos empreiteiros, como sendo as pessoas responsáveis pela contratação e transporte dos índios até a região de trabalho provisório. “Vinha um empreiteiro que levava o povo prá cortar cana. Aí, aqueles mais velho levava a gente. Desde novinho que eu ia, porque era o jeito. Num tinha outro meio prá viver, né?” (José da Silva, “Seu Dedé”, Aldeia Passagem). Essa era a estratégia utilizada pelos usineiros, após a criação do Estatuto do Trabalhador Rural em 1963, para solucionar o problema da mão-de-obra, durante o período da safra nas usinas. (SUAREZ, 1977, p. 55; ANDRADE, 2005, p. 132). Christine Dabat observou que, com a implementação do Estatuto, até certo ponto, foram garantidos os direitos trabalhistas aos homens do campo, enquanto assalariados. Por outro lado, isso marcou o fim da tradicional “morada”, ou seja, da relação empregatícia entre patrão e trabalhadores moradores. Ampliou-se, então, a migração desses antigos trabalhadores “em direção à periferia das cidades da região ou às aglomerações chamadas agrovilas.” (DABAT, 2007, p. 23). Esses trabalhadores rurais eram conhecidos como “da rua” e tinham, grosso modo, a liberdade de escolher os dias ou períodos em que iam trabalhar, e ainda, negociavam os próprios salários. (ANDRADE, 2005, p. 132). Como boa parte dos trabalhadores “da rua” não se sujeitava aos contratos por safra oferecidos pelos usineiros, associando esse tipo de instrumento legal ao reaparecimento da antiga condição de “morador”, alguns preferiam trabalhar sem contrato, como “clandestinos”. Assim, possuíam liberdade para escolher onde, de que forma, e até quando permaneceriam trabalhando. (MENEZES, 2002, p. 126-127).

Tal conjuntura, fez com que os gerentes das usinas recorressem aos “corumbas” do Agreste e alguns municípios do Sertão, como forma de resposta à organização sindical em voga no período. (Ibidem, p. 128-129). Segundo Andrade (2005), se não fosse pela mão-de-obra dos migrantes sazonais, “(...) as usinas do Nordeste dificilmente conseguiriam realizar as suas moagens com as grandes safras” observadas à época. (ANDRADE, 2005, p. 133). A figura do empreiteiro ou do arregimentador, que geralmente era alguém do próprio local de origem do

trabalhador migrante e tinha a função de intermediar a contratação desses para as usinas (MENEZES, 2002, p. 129-130), passou a ser constante nas cidades agrestinas, dentre elas, Pesqueira/PE. O índio Xukuru “Seu” Saturnino, foi um dos que relataram a respeito da ação do empreiteiro:

Teve uma época também, quando eu tava com 17 anos... Aí, tinha uns cinco rapaz ali, tudo mais véio do que eu, e me chamava: “vamos Saturno, vamos pro Sul!” Eu disse: vamos! Eu nunca fui pro Sul, eu só vejo meu pai conversar da história do Sul e... Vou conhecer um pouquinho. Aí nós foi. Nesse tempo, *um empreiteiro das usina vinha pegar a gente em Pesqueira, com um caminhão*. Aí, o caba chegava lá, tratava o tempo, a hora, o dia. Aí descia aquele caminhão, cheio de gente. Aí levou nós pelo mundo abaixo, prá um lugar que tem aqui perto do Recife... Sertãozim! Descemos naquele meio de mundo e fomos sair perto de Serra Grande. (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

Para os usineiros, a utilização desses intermediários, sobretudo entre as décadas de 1960-1970, era uma excelente alternativa, pois assim não estabeleciam vínculos formais de trabalho com os Xukuru e demais “corumbas”. (SCHAFFNER, 1993, p. 707). Nas análises de Maria Tereza Suarez (1977),

O sistema de empreiteiro é, portanto, uma decorrência do longo processo de proletarização do trabalhador rural, que culmina com a instauração da legislação trabalhista no campo, e nos anos subseqüentes a 1963, com a redefinição do trabalhador assalariado que se torna trabalhador clandestino à semelhança dos chamados “bóias frias” da região Centro-Sul do País. (SUAREZ, 1977, p. 71).

Nesse sentido, os empreiteiros responsáveis pela seleção e “contratação” dos índios da Serra do Ororubá, em muitas vezes também cuidavam da parte logística, oferecendo o transporte (caminhão) para levá-los e/ou trazê-los, minimizando o sofrimento das décadas passadas, quando os Xukuru seguiam a pé até a Zona da Mata úmida pernambucana e alagoana. O índio “Seu” Saturnino nos contou sobre um “rapaz” que “chamava” os Xukuru para o trabalho na região canavieira:

Chegou um rapaz de lá e me chamou prá eu ir. Aí eu fui, prá Usina Pedrosa. (...) Fui de caminhão. Nós fomos de trem até Bezerros, lá nós saltamos e peguemos o carro prá usina. E lá se foi o carro... Trabalhei lá cinco mês, seis mês... Fica em Pernambuco mesmo, de Barreiros acima. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

Na época em que os índios seguiam a pé para o “Sul”, geralmente nos meses de setembro ou outubro, eles só retornavam à região de origem no final da safra ou

quando caíam as primeiras chuvas no Agreste, entre os meses de janeiro e abril. Durante esse intervalo de tempo, poderia acontecer uma visita à família nas festas natalinas, o que dependia das condições financeiras enquanto trabalhador na zona canavieira, bem como da oferta de meios de transporte. (ANDRADE, 2005, p. 133). Com o passar dos anos, a disponibilidade de caminhões nas rodovias e as negociações realizadas através dos empreiteiros, alguns Xukuru passaram a fazer os deslocamentos de ida e volta em intervalos que variavam de 15 em 15 dias, ou de mês em mês, como relatou “Seu” Dedé: “[Minha mãe] ficava aqui. Ela hoje tá com 88 anos. Ela ficava cuidando dos [filhos] menores e de quinze em quinze dias nós vinha simhora.” (José da Silva, “Seu” Dedé, Aldeia Passagem).

Um outro indígena, também confirmou essa menor proporção de tempo entre o “vaivém”, contudo, lembrou o sofrimento de algumas famílias na Serra do Ororubá, nas vezes em que os migrantes Xukuru não tinham condições de fazer o breve retorno:

Passava um mês, passava dois mês. E de mês em mês, às vezes, eles vinha. Tinha deles que num vinha de mês em mês, porque às vezes o que arrumava lá, primeiro tinha que pagar lá no barracão e num sobrava dinheiro. Aí, passava mais um mês trabalhando e aqui as família tudo se acabando de fome. Se virava com as coisa do mato mesmo. (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

No relatório final de uma pesquisa sobre migrações sazonais no Nordeste, entre os anos de 1978-1979, tendo como área de destino à Zona da Mata pernambucana, onde foram aplicados 300 questionários a trabalhadores sazonais, sendo apurados o resultado de 288 desses, Bonifácio Andrade, coordenador da pesquisa, apontou que 86% dos entrevistados declararam fazer pelo menos uma visita mensal aos familiares na área de origem. Observou-se também que 61% dos migrantes sazonais, conseguiam realizar visitas quinzenais. Corroborando as informações do índio Cecílio, a pesquisa apontou ainda, que a maioria dos trabalhadores sazonais na agroindústria canavieira precisava levar “(...) ou enviar por um companheiro uma parte do que ganhou nos canaviais para a família se manter” na região de origem. (ANDRADE, 1981, p. 133-134).

De acordo com Manuel Correia de Andrade, os “corumbas” destacavam-se dos demais trabalhadores da região canavieira “(...) pela grande capacidade de trabalho, pelo espírito gregário que os une” e por aproveitarem o caldo da cana como forma de alimento, economizando assim, parte do salário para ser destinado

aos familiares no Agreste ou no Sertão. (ANDRADE, 2005, p. 133). A partir das memórias orais dos Xukuru migrantes, abordaremos as atividades exercidas e as relações sociais desses índios no espaço²⁴ das lavouras canavieiras da Zona da Mata úmida, em Pernambuco e Alagoas.

2.3. Condições de trabalho e o cotidiano dos Xukuru no “Sul”

Em linhas gerais, podemos afirmar que grande parte da população agrestina que migrava sazonalmente para as áreas canavieiras, era formada por indivíduos que tinham na agricultura de subsistência, e em menor escala, na criação doméstica de animais, suas principais atividades enquanto trabalhadores rurais. (MELO, 1980; ANDRADE, 2005; BARROS, 1953). Como vimos anteriormente, tal fato também foi evidenciado nos estudos de Maria Suarez (1977), quando ela analisou os dados dos questionários relativos ao histórico dos tipos de ocupação e setores de atividades dos chefes de família residentes em Ribeirão/PE, cujas áreas de origem eram municípios do Agreste. As primeiras experiências de trabalho exercidas por eles estavam ligadas à produção de alimentos. (SUAREZ, 1977, p. 79-81). Corroborando essa tendência, as próprias narrativas dos sujeitos aqui estudados apontam para o mesmo caminho: “Ô meu filho, nós trabalhou muito aqui na agricultura, num é?” (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

As práticas adquiridas durante anos fazendo roçados na Serra do Ororubá, grosso modo, foram importantes e até mesmo reproduzidas na região úmida dos canaviais, conforme os relatos orais dos índios Xukuru. Todos os entrevistados associaram a mão-de-obra utilizada na terra, com os tipos de serviços realizados por eles na Zona da Mata pernambucana e alagoana. Ao serem indagados sobre o fato, as respostas quase sempre foram curtas e diretas: “Era brocar mato e cortar cana.” (Agridino Rodrigues do Nascimento, Aldeia Cana-Brava). “O serviço era limpar mato. Era limpar aquelas coisa de cana, era cortar cana, era roçar capoeirão.” (José da Silva, “Seu” Dedé, Aldeia Passagem).

Sobre o não aproveitamento dos índios em outros setores da agroindústria canavieira, um migrante Xukuru argumentou que era muito difícil alguém do grupo

²⁴Nos apoiamos no conceito de espaço proposto por Michel de Certeau, como sendo um lugar de vivências. Para o autor, “(...) o espaço é um lugar praticado.” (CERTEAU, 1998, p. 202).

conseguir trabalhar dentro das usinas, na condição de “operário do açúcar” (LOPES, 1978), devido à falta de qualificação para os serviços:

O povo ia, ia trabalhar. O serviço era cortar cana e limpar mato. Na usina, num trabalhava não. Porque na usina só trabalhava aquele pessoal de mais entendimento, né? Mas o índio nunca teve. Os entendimento dele antigamente era perdido. Ia trabalhar no campo. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

Segundo José Sérgio Leite Lopes (1978), a maior parte dos operários das usinas tinha origem social nos trabalhadores agrícolas dos engenhos. O autor afirmou ainda, que a passagem para a nova condição de trabalho fabril, geralmente, não ocorria de maneira rápida, apresentando algumas formas de transição:

Uma dessas formas de transição manifesta-se à maneira de um percurso espacial de diversos empregos agrícolas em engenhos cada vez mais próximos à usina – centro de atração de tal percurso – culminando, como caso limite, com o trabalho na horta do usineiro, que é um ponto de chegada extremo de trabalho agrícola próximo à usina. (LOPES, 1978, p. 152).

É seguindo esse raciocínio, que entendemos a prevalência dos indígenas nos serviços agrícolas, por se tratarem de trabalhadores sazonais. Contudo, é bom lembrar que havia exceções, como observou Edson Silva (2009), ao entrevistar pelo menos dois Xukuru idosos que trabalharam diretamente no fabrico do açúcar. Um deles, “Seu” Gercino, relatou: “Na cana, eu mesmo só trabalhei na usina. Oito dias, depois de oito dias eu fui trabalhar dentro da usina. Aí aprendi a turbinar açúcar”. (apud SILVA, 2009, p. 237). O próprio Lopes (1978) comentou sobre o recrutamento e “profissionalização” de “corumbas” do Agreste, geralmente como serventes²⁵ e, em menor escala, operadores de máquinas nas usinas. (LOPES, 1978, p. 154-155). Mas, levando-se em conta os depoimentos dos nossos entrevistados, e as conversas informais com outras famílias na Serra do Ororubá, percebemos como sendo a minoria dos migrantes Xukuru que exerciam tarefas operacionais no interior das usinas de açúcar.

Além da observação de que muitos trabalhavam limpando mato e cortando cana, outras questões em comum foram apontadas nos relatos de memória dos indígenas, dentre elas, a necessidade das viagens para o “Sul” como forma de um

²⁵Segundo Lopes, o servente é responsável pelas tarefas mais pesadas “ou mais secundárias com relação à produção, como tarefas de limpeza.” Trabalham também transportando material auxiliar, ensacando e armazenando açúcar, etc. (LOPES, 1978, p. 53-54).

“ganho extra”, ou mesmo como condição básica para a manutenção biológica das famílias na Serra do Ororubá. Sebastião Rufino, conhecido por “Tião Pedreiro”, apelido que ganhou na época em que trabalhou construindo casas para operários da fábrica Peixe (Pesqueira/PE) e onde aprendeu essa profissão, apesar de nunca ter migrado para a Zona da Mata, relembrou a época em que seu pai trabalhou naquela região:

Olhe, eu vou lhe contar o que foi... Eu sou de 52. Meu pai falava que quando eu vim ao mundo, então foi escasso de trabalho. Então ele e os amigos dele tinha que ir prá o Sul. Prá lá ganhar alguma coisa, que era prá trazer prá nós aqui. (...) Era sofrido, era sofrido... Lá eles ia cortar cana, mas se num sabia cortar cana, ia ter que limpar gengibre. Sabe o que é gengibre? Então, o serviço dele era isso. Você limpa ele agora, quando é amanhã, já tá crescendo de novo. Ave Maria! É enjoado. Então, era isso que meu pai falava muitas vez, né? (Sebastião Francisco Rufino, “Tião Pedreiro”, Aldeia Cana-Brava).

Outros aspectos evidenciados, estão relacionados ao próprio ambiente de trabalho, onde os Xukuru lembraram com detalhes, desde o momento da chegada nas usinas, passando pela execução das tarefas diárias nos canaviais, os pagamentos dos salários e situações adversas enfrentadas por eles, no cotidiano da Zona da Mata canavieira.

Só o fato de não fazerem parte da população residente na região açucareira, se configurava como primeiro obstáculo a ser superado pelos índios da Serra do Ororubá. De alguma maneira, existia a desconfiança inicial dos trabalhadores locais em relação aos que chegavam do Agreste e Sertão. Por exemplo, surgiam especulações, muitas vezes de caráter pejorativo, sobre os motivos que os levavam para o corte da cana naquela região. Cabia aos Xukuru dar as próprias explicações, no que se refere às verdadeiras razões desses deslocamentos sazonais:

Rapaz, quando o camarada chegava lá no Sul, eles dizia logo: “esses corumba que vem do Sertão! Vocês vieram aqui pro Sul? Vocês vem corrido de lá prá cá, é?” Diziam que os coitado vinham do Sertão porque tavam roubando. Diziam que vinha nas carreira porque mataram gente pra lá e vinham roubar. Aí os pobre dizia: não, nós viemo pra isso não. Nós viemo prá trabalho, porque lá nós num temo inverno. Corriam pro Sul porque sabia que a região do Sul é chovedor, né? E prá cá pro Sertão, seco. Nós num somo ladrão e nem somo o que vocês tão pensando, não! Aí o apelido dos camarada aqui era os Corumba. Eu num sei porque eles

davam esse nome de Corumba, né? (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

É bem provável que situações dessa natureza, tenham contribuído para Manuel Correia de Andrade afirmar que os “corumbas” se mantinham “(...) sempre afastados dos trabalhadores da região canavieira”. (ANDRADE, 2005, p. 133). Todavia, tal observação merece uma breve análise, devido ao caráter generalizado da mesma. Entendemos que, por se tratarem de grupos de indivíduos provenientes de outras localidades, com vivências e experiências em comum, naturalmente havia a reprodução das relações sociais presentes nos lugares de origem, o que poderia ser confundido com o isolamento dos “corumbas” em relação aos demais trabalhadores. Uma outra questão que merece ser destacada, foi evidenciada pelo índio conhecido por “Zé Pedro”, cuja mulher e filhos também o acompanhavam nas várias viagens que fez para o “Sul”. Ao ser questionado sobre o que guardava de positivo nessas experiências, enquanto migrante sazonal, ele nos falou justamente sobre as boas amizades conquistadas na região da “Mata”. Sem esquecer das suas raízes na Serra do Ororubá, assim relatou:

Teve de bom assim... Porque o caba pelo menos conheceu o mundo. Assim... Muita amizade que o caba conheceu lá e... Era bom assim, porque conheceu muita gente de fora. Era uns pessoal bom, todo mundo gostava da gente. Mas num tinha nada igual ao da gente aqui, né? O bom é aqui mermo! (José Carlos da Silva, “Zé Pedro”, Aldeia Passagem).

Ainda referente à convivência entre os trabalhadores locais e os que vinham “de fora”, cabe destacar que era natural haver um maior cuidado e respeito por parte desses últimos, uma vez que se encontravam distante de suas casas. Sobre isso, “Seu Dedé” foi enfático: “Não! Eu mesmo nunca tive problema em canto nenhum. Chegava, o caba mandava eu ficar ali, e eu ficava. Não tinha reclamação, não senhor. Graças a Deus, nós nunca teve problema não.” (José da Silva, “Seu Dedé”, Aldeia Passagem).

Essas precauções eram válidas, não apenas por questões de princípios, como também pelos inúmeros testemunhos de casos de violência patronal contra trabalhadores na região canavieira (DABAT, 2007). Assim apontou o índio Cecílio, ao lembrar as histórias contadas por seu pai e outros Xukuru mais velhos, que também trabalharam no “Sul”:

Quando eles iam fazer os trabalho deles prá lá, tinha uns canto, alguns engenho, algumas usina, que o cara prá sair de lá, saia escondido. Eles

marcava prá fazer o pagamento do camarada e se o camarada dissesse: “não, eu quero um dinheirinho aí, faça minhas conta aí que eu vou me embora levar um trocado prá minha família...” Eles pagava, mais na frente mandava os camarada matar e tomava o dinheiro. E voltava com esse dinheiro prá usina de novo. Aí, a família do caba ficava esperando e esse camarada desaparecia. Eles matava e botava debaixo das palha das cana e tocava fogo, né? Ninguém num ia lá! Isso aconteceu muito, viu? Meu pai conta que aconteceu muito. Aparecia os camarada e dizia: “fulano foi pro Sul e num deu mais notícia.” Mataram! (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Embora os casos de violência ocorressem mais em relação à não quitação de débitos financeiros por parte dos “corumbas”, geralmente decorrentes de empréstimos feitos aos patrões, e ainda, da compra de mantimentos nos barracões das usinas (ANDRADE, 2005, p. 131-132), discussões e divergências acerca de pagamentos dos salários, também serviam de motivos para atos mais extremos. As incidências de castigos físicos, detenções e risco de morte, era, portanto, o suficiente para muitos Xukuru permanecerem atentos e focados nos objetivos que os levavam até a Zona da Mata úmida.

Éclea Bosi (2004), ao refletir sobre a história do tempo presente, enfatizou que “(...) feliz o pesquisador que se pode amparar em testemunhos vivos e reconstituir comportamentos e sensibilidades de uma época.” (BOSI, 2004b, p. 16-17). Nesse sentido, as memórias do índio Saturnino, enriquecem as análises dos estudiosos que teceram comentários sobre os momentos de violência patronal contra os “corumbas” na Mata Sul:

Quando chegava lá, aí os usineiro botava aqueles caba mais ruim que tem do Sertão, que era prá ser os cabo geral dos pião. Aí o caba ia trabalhar, limpando mato. *Aí, quando chegava lá, ele cortava a metade do serviço [pagamento] do corumba.* Chamava o corumba, né? Os que iam daqui. Chegava lá, limpava um quadro de mato, aí o caba lá assinava meio quadro. Aí meio quadro era da casa, né? *Do patrão. Ele roubava.* Aí às vezes o caba se abusava e pegava briga. *Aí cortavam gente de foice e corria tudo de pés,* vinha simhora. E era assim... (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

As mobilizações e conflitos gerados pelo descontentamento de trabalhadores e “corumbas” em torno dos baixos salários oferecidos e, em determinadas vezes, não efetuados pelos usineiros; além das medições mal feitas e roubo de horas extras – em contraponto às exaustivas jornadas de trabalho – são explicitados em

alguns estudos que abordam, dentre outras situações, as relações sociais de produção na região canavieira. (LOPES, 1978; MENEZES, 2002; ANDRADE, 2005; DABAT, 2007). Num deles, a autora destacou a dificuldade existente para a sindicalização de alguns trabalhadores, justamente pelo fato de se tratar de migrantes sazonais. Ou seja, a preocupação maior destes é de conseguir juntar pequenas quantias para ajudar no orçamento familiar e/ou ser destinado às próprias lavouras na região de origem (MENEZES, 2002, p. 185-186).

Robert Levine (1980), ao discorrer sobre a questão salarial no universo das usinas açucareiras da Zona da Mata, apontou as dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores diaristas nessa região:

As escalas de salário para diaristas na Mata mostram que os pobres não se beneficiaram da modernização e centralização da produção de açúcar; na verdade, em muitos casos, sua capacidade de sustentar-se deteriorou com o tempo. (LEVINE, 1980, p. 60).

O autor enfatizou ainda, que esse problema se estendia também aos trabalhadores cujas atividades estavam ligadas ao interior das usinas:

Mesmo os trabalhadores das novas refinarias – tecnicamente, trabalhadores industriais – passavam pouco melhor. Os trabalhadores de usina ganhavam, talvez, um quinto mais que os trabalhadores de campo, mas isso era, as mais das vezes, contrabalançado pelos preços extorsivos que eram obrigados a pagar pelas casas, de propriedades da companhia, *ou pelos suprimentos, no barracão ou armazém.* (Ibidem, p. 60-61). (Grifamos).

Os índios Xukuru que passaram por essa experiência migratória na Mata Sul pernambucana e, em menor escala, na Mata Norte alagoana, grosso modo, argumentaram que o trabalho nas lavouras canavieiras era encarado como uma das únicas alternativas para sobrevivência das famílias nos períodos de seca na região de origem, a Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE. Percebemos que para muitos deles, a mobilidade espacial sazonal, se tratava de elemento estratégico fundamental para o suporte e manutenção familiar: “Olhe, era muito pouco [dinheiro]. Era coisinha, era pouco. Naquelas época era mirréi, né? Aí, quando a gente arrumava qualquer trocadinho, corria prá casa e vinha trazer, porque era tudo morrendo de fome. Então a gente tinha que vim, né?” (José da Silva, “Seu Dedé”, Aldeia Passagem). Enquanto que para outros índios, além dessa questão, a migração expressava a chance de conseguir retornar com alguma “economia”. O

depoimento seguinte, corrobora nossa observação e demonstra ainda, a maneira curiosa na qual o migrante Xukuru protegia seu dinheiro de possíveis furtos ou “tentações”:

O caba ganhava um dinheiro... Se num gastasse ele todo, ainda trazia um pouquinho. Nós trabalhemos dois meses [em Alagoas]. E achando bom... Ganhava trezentos mirréis. Era mirréis. Se trabalhasse tirando conta, ganhava trezentos. Na diária era trezentos mirréis. Aí a gente comia cem, e duzentos a gente enrolava. Aí eu fazia que nem um cigarro, com a notinha de duzentos mirréis. Aí rasgava assim embaixo da calça e enfiava que nem um cigarro e amarrava. Era! (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

No espaço vivido (CERTEAU, 1998) dos engenhos e usinas na Zona da Mata, situações em comum foram ressaltadas através das memórias orais dos sujeitos históricos, como as más condições e extensas jornadas de trabalho realizadas por eles, bem como a precariedade dos alojamentos, ao ponto dos índios tecerem tais comentários: “la a pulso! Num valia não, mas ia prá ver se arranjava o que comer.” (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava). “Num gostava não, mas é porque era o jeito.” (Antônio Faustino da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar).

As longas jornadas de trabalho, começando ainda na madrugada, e que podiam durar até mais de 12 horas, foram lembradas pelos Xukuru como momentos de grande sacrifício:

Doze horas o caba trabalhava. Mas eu trabalhei, trabalhei quase 6 mês. Sempre juntando um dinheirinho. Só fui uma vez e tinha mais ou menos 16 anos. Trouxe um pouco de dinheiro no bolso. Ave Maria, era um sacrifício! (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

Quando era umas horas da madrugada, entrava no mundo [para trabalhar]. Porque lá o caba num tem sossego não: nem come direito e nem dorme, viu? É só prá enricar usineiro mesmo. (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Geralmente, os índios que iam pela primeira vez, começavam trabalhando na “limpa” do terreno, para depois passar ao corte da cana-de-açúcar. Além do esforço físico empregado nessas atividades, potencializado pelas condições climáticas típicas do verão, o risco de acidentes de trabalho era iminente: “Rapaz, era uma enxada dessa largura! E um dia eu enfiei a enxada aqui nesse dedo. Se olhar bem direitinho esse dedo, ele é meio aleijado, né?” (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia

Cana-Brava). Complementando o raciocínio, a execução do serviço diário de um Xukuru no “Sul”, foi descrito com riqueza de detalhes pelo entrevistado:

Trabalhei duas semanas limpando mato e depois eu digo: “eu vou mais os menino cortar a cana.” Aí me deram uma foice que era dessa largura... Cortava que nem gilete. Aí, como eu era novo, pegava a cana e saía cortando: tim, tim, tim, tim! Aí aprendi a cortar um bocado. Cortar a cana e amarrar, né? Aí o caba amarra e bota o talo dela lá, e botava os dez pedaço de cana. Chama-se dez olhos, né? Aí o caba pegava e enrolava prá lá e prá cá. Já tá amarrado o feixe de cana! Aí, quando o caba vinha, tinha uns cem ou duzentos móio por cada um corumba. Aí o caba vinha ajuntando, naqueles canto ruim que num entra trator, num entra carro. Tinha os cambiteiro num burro. Era uns burrão, com cada carga danada. (Idem).²⁶

Em contraponto aos extensos e cansativos períodos de trabalho nos canaviais, há de se compreender que eram poucas as horas destinadas ao repouso. Esse era feito nos alojamentos (ANDRADE, 2005, p. 176), geralmente barracões ou galpões lotados de trabalhadores, que não proporcionavam as condições dignas²⁷ para o descanso dos indígenas e demais “corumbas”:

Dormia gente que só num sei o quê, dentro do barracão. O povo ia dormir lá. Tinha cento e tantas pessoas nessa barraca. Isso só numa, porque nas outra tinha mais. Quem num tinha rede, dormia no chão. E quem tinha, armava uma rede. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

E a dormida era aqueles galpão. Os coitado levava uma rede, amarrava lá num pau: aquelas vara de casa de taipa! E ali eles armava as rede, fazia o foguinho lá prá fazer as comida deles. (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

“Seu” Saturnino não guarda boas recordações sobre as improvisadas “acomodações”, na época em que chegou para trabalhar junto a outros Xukuru, no Engenho Barro Branco, em Alagoas:

O barracão era perto da casa do velho administrador, e *tinha uma carreira* [fileira] *daquelas barraca coberta de capim*. Só dá pros caba passar a chuva ali debaixo. Aí nós chegemos, fizemos o café, esquentemos água,

²⁶Ao descrever o pesado serviço de corte da cana, Manuel Correia de Andrade apontou que um trabalhador comum cortava uma média de 100 a 200 feixes de cana por dia. Excepcionalmente, essa média podia chegar até 300 feixes diários. (ANDRADE, 2005, p. 135).

²⁷Sobre a dicotomia trabalho-reposo, Marilda Menezes (2002) afirmou: “Os trabalhadores canavieiros são submetidos a um processo intensivo de exploração, expresso através de uma longa jornada de trabalho e, no caso de trabalhadores “*de fora*”, *de condições degradantes de moradia nos alojamentos*.” (MENEZES, 2002, p. 191). (Grifamos).

fizemos farofa e comemos. Quando acabou, forremos um bocado de palha véia assim no chão, deitamos... *Pulga como o diabo! Mucurana, tudo quanto era de inseto ruim.* É meu caro, o caba que anda no mundo sofre, viu? (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

Outro índio, afirmou que só se sujeitava àquilo, porque não havia outra condição para sustentar a família na Serra do Ororubá:

Dormia no chão, porque chegava lá num tinha uma rede, num tinha uma cama, num tinha nada. Era necessidade. Chegava lá, a gente ficava ali, aí os caba empurrava nós dentro daquela cana pra limpar os mato. E a gente se cortando tudo naquelas palha. (José da Silva, "Seu Dedé", Aldeia Passagem).

Elemento indissociável das condições de trabalho dos migrantes sazonais no "Sul", a questão da alimentação também foi abordada durante nossa pesquisa de campo na área indígena Xukuru. Christine Dabat (2007) observou que na época da "morada", uma das supostas virtudes destacadas "(...) era a oportunidade de providenciar uma boa alimentação para a família do trabalhador rural", uma vez que eles tinham concessão de pequenos lotes de terra, onde praticavam culturas agrícolas para o próprio consumo, e ainda, para venda nos mercados e feiras mais próximos. A autora ressaltou também que, concomitante a essa observação, existia um "(...) consenso, amplamente comprovado, de que as classes trabalhadoras conheceram graves problemas de nutrição na região tão logo houve cana aqui." (DABAT, 2007, p. 472).

Importantes estudos, como os de Josué de Castro e de Nelson Chaves, confirmaram a situação de subnutrição pela qual estavam expostos os trabalhadores no Nordeste açucareiro. O primeiro autor, em inquérito realizado no início da década de 1930, apontou como um grave defeito a "terrível monotonia" no tipo de dieta estudado, devido "(...) a falta de variedade das substâncias alimentares que entram em sua composição; dieta quase que exclusivamente formada de farinha com feijão, charque, café e açúcar." Josué de Castro atestou, assim, a insuficiência calórica do regime desses trabalhadores, cujo teor energético médio era de 1.645 calorias por dia, bem distante das necessidades energéticas diárias de um adulto normal na região, calculadas em 2.640 calorias. (CASTRO, 1984, p. 139-140). Até certo ponto, em comunhão com as análises de Castro, o médico e pesquisador Nelson Chaves enfatizou que as condições sociais e econômicas da época, em detrimento de antigas concepções relacionadas aos fatores raça e clima, eram responsáveis pela

situação desfavorável de subalimentação em que se encontravam os trabalhadores brasileiros. Para ilustrar seu raciocínio, o autor citou as ideias de Tomás de Aquino: “Para se praticar a virtude precisa-se, pelo menos, de um mínimo bem-estar fisiológico, cuja base reside numa alimentação pelo menos suficiente.” (apud CHAVES, 1948, p. 3-4).

Os relatos orais dos indígenas, estão em sintonia com as análises de Josué de Castro, sobre a dieta dos trabalhadores na região açucareira: “Era feijão, farinha e carne. Somente, somente. Tinha o café, mas arroz num se via.” (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava). O índio Cecílio lembrou de outros detalhes do “cardápio”, como o tradicional “quarenta”, até hoje adaptado e consumido por muitos trabalhadores, incluindo operários do setor da construção civil:

Porque a comida dos camarada do Sul sempre é o 'quarenta': aquela massa de milho enrolada com sardinha e charque. E também o feijão de corda. Sorte daquele que arrumava o feijão de corda. E ali ficava dormindo tudo naqueles galpão. (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Percebemos então, que os gêneros alimentícios comprados nos barracões dos engenhos e usinas por preços inflacionados (ANDRADE, 2005, p. 136), muitas vezes não eram os mais adequados para oferecer os nutrientes básicos que pudessem, ao menos, amenizar os desgastes decorrentes das pesadas tarefas executadas nos canaviais. A incidência de produtos perecíveis, em condições impróprias para a ingestão, também foi destacada por “Seu” Saturnino, numa das vezes em que recebeu parte do seu pagamento, em mantimentos²⁸ para o consumo pessoal:

Aí quando era na hora do pagamento, a metade a gente recebia em dinheiro e a outra metade era prá receber de porcaria. De alimento, né? Era pescada, pão, fumo, feijão, açúcar, café... Aquelas coisa, né? Aí vinha *aqueles fígado alemão, aquelas coisa véia, chega tava tudo fedendo...* Era, meu caba! (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

É importante mencionar também, que as refeições não eram realizadas em intervalos regulares de tempo, o que acabava contribuindo para a exaustão dos trabalhadores indígenas.²⁹ Nosso entrevistado relatou que nas horas em que a fome

²⁸Em alguns engenhos e usinas acontecia do pagamento ser feito em “vales”, cujo limite de circulação estava ligado exclusivamente ao barracão, ficando os trabalhadores na obrigação de aceitar os preços impostos por este. (ANDRADE, 2005, p. 136).

²⁹Para amenizar o sofrimento, os Xukuru recorriam à própria cana-de-açúcar. Era uma maneira também de economizar dinheiro com alimentos ou, em alguns casos, diminuir os débitos no barracão. “Comia rapadura, chupava muita cana.” (Antônio Faustino da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar)

“apertava”, ele se lembrava, com certo arrependimento, dos momentos de relações familiares e o carinho da sua mãe na região de origem: “Quando chegava a hora de fazer um lanche mais minha mãe, comer um pratinho de cumê, né?” (Idem).

Como citamos no início do capítulo, era comum a mobilidade dos “corumbas” entre os engenhos e usinas na própria Zona da Mata. (BARROS, 1953, p. 36; SUAREZ, 1977, p. 17; MENEZES, 2002, p. 141-142). A razão para isso, na maioria das vezes, consistia na procura dos migrantes sazonais por melhores condições de trabalho e salários. Dívidas com os patrões e barracões também motivavam esses deslocamentos na região canavieira (ANDRADE, 2005, p. 131), como relatou um dos entrevistados:

A alimentação deles quando eles chegava lá, já tinha aqueles barracão, né? Que o cara chegava lá, primeiro ia fazer logo uma feira no barracão. Comprar uma farinha, uma charque, a sardinha. *Já ia trabalhar devendo.* Primeiro o que eles fazia era essa 'caranha'. Chamava 'caranha'. Fazia a caranha prá poder ir trabalhar, né? Trabalhava a semana toda nos engenho e *tinha deles que nem prá pagar a caranha, num dava prá pagar. Continuava devendo.* (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

Essas mudanças se davam, geralmente, entre propriedades mais próximas. Todavia, dependendo do grau de conhecimento de um ou mais indivíduos do grupo de trabalhadores e de suas relações sociais com funcionários e gerentes de outras usinas, fator importante para a concretização de uma contratação, os “corumbas” podiam viajar para cidades mais distantes, daquelas em que se encontravam. Não satisfeitos com os salários recebidos na Mata Sul pernambucana, “Seu” Saturnino e outros Xukuru terminaram mais um dia de serviço e, após se alimentarem à noite, seguiram viagem na madrugada, com destino à Mata Norte de Alagoas:

Batemos uma caranha [compra no barracão] e passamos a noite todinha tomando café e comendo pescada com pão. Quando foi de madrugada, nós entramos na lapa do mundo. Aí se juntamos mais dois colegas de lá, depois nós se juntou com mais dois, aí já fez onze homem. Onze macho. Aí vamos simhora! Aí entremo no meio do mundo meu caba. Quando nós chegamos num lugar chamado... Como é meu Deus, o nome do lugar? Era lá embaixo, perto de Escada... Era Murici, sabe? Um lugar que chama lá, Murici [em Alagoas]. (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

Na cidade de Murici/AL, eles aproveitaram para comprar alimentos e, lá mesmo, aguardaram o trem que os levaria para outro município alagoano:

Aí tinha uma rua que a gente ia fazer as feira. E comprava batata, comprava peixe, comprava carne. Carne de porco lá era doce, a gente não gostava, não. Aí, nessa ida prá Murici, nós chegou num lugar e pegou o trem. E entremos na lapa do mundo. Foi nove horas. Nós pegou o trem nove horas e descemos no meio do mundo e entremo, entremo... Aí deu meio dia, deu de tarde, o sol se pôs e a noite veio. Aí quando foi dez horas da noite, nós chegou num engenho chamado... Engenho Barro Branco. Na região de Alagoas, né? (Idem).

Tendo em vista o nome do engenho citado pelo índio, é muito provável que a cidade de destino seja Viçosa/AL. Porém, não entendemos com precisão o trecho do depoimento em que “Seu” Saturnino enfatizou o enorme tempo gasto para chegar no local de trabalho. Supomos que, além das paradas regulares do trem e possíveis contratempos de ordem técnica, ele se referiu também a algum trajeto realizado a pé, uma vez que ambas as cidades alagoanas eram contempladas pela rede ferroviária. Uma outra hipótese, é que o índio, ao rememorar o fato do passado, possa ter se confundido (HALBWACHS, 1990, p. 72), e as horas relatadas por ele compreendam a viagem completa entre a primeira usina, em Pernambuco, e o engenho Barro Branco, em Alagoas.



Figura 8 – Estação Ferroviária de Murici/AL, em 1956.

Fonte: Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (1958).



Figura 9 – Antiga vila ferroviária de Viçosa/AL, em 2010.

Foto: Cláudio Vitoriano

Diferente do que possa parecer, salientamos que todo o percurso não foi realizado de forma “aventureira”, pois no grupo de “corumbas” e índios Xukuru, havia um migrante sazonal que já tinha passado por essa experiência, garantindo assim a contratação de todos eles ao chegarem no engenho alagoano:

Tinha um menino que já era conhecido. Já tinha ido lá muitas vezes prá trabalhar. Aí o gerente, o chefe lá, se chamava Seu Zé Lino. Era um homem bem pequenininho, baixinho... Aí nós fomos prá casa dele, aí o rapaz disse: nós quer comer! Nós vem de viagem e vem com fome Nós quer um vale prá nós comprar açúcar, café, charque, farinha, feijão e num sei o quê... Prá comer de noite. Pão, bolacha... E me dá umas panela aí, que nós vem de viagem e ninguém traz panela não. Aí o caba deu a panela e nós fomos prá acolá, num barracão. (Idem).

O serviço realizado pelo grupo de “Seu” Saturnino era o mesmo que faziam na Mata Sul de Pernambuco, ou seja, a limpa e o corte da cana. Ao que nos deixou transparecer, as vantagens do trabalho nesse engenho alagoano, consistia no pagamento do salário, realizado integralmente em moeda corrente, e as medições dos serviços apontados a contento dos migrantes Xukuru. Em contrapartida, o índio relatou que durante o período de permanência em Alagoas, chegou a adoecer³⁰,

³⁰Dentre os principais fatores causadores de doenças na área açucareira, a má qualidade da água sempre foi evidenciada nos estudos sobre a região. A incidência da esquistossomose na Zona da Mata é citada de maneira alarmante nesses estudos. (CARVALHO *et al*, 1998; ANDRADE, 2005;

segundo ele, por ter tomado chuva à noite e pisado em poças de lama; e que por conta disso, teve sua diária reduzida em relação aos demais:

Aí, quando foi um belo dia, eu levei uma chuvada de noite. O caba nunca andou no mundo, aí é arriscado. Pisa naquelas lama de água... Quando foi no outro dia, quando eu fui chegando em casa, na barraca, foi arrastando as pernas, doente, tremendo meu caba. Aí eu armei a rede, me deitei. Aí o menino foi atrás de remédio prá mim e fazer chá de coisa e... Aí o administrador veio no outro dia e disse: “cadê o rapaz, num vai trabalhar não?” Rapaz, não! Ele tá doente de maleita. Aí quando era a hora de ele apontar o dia, os outros recebia 300 mirréi e eu 250 mirréi. (Idem).

Uma das vantagens dos usineiros e proprietários de engenho ao contratar os chamados “corumbas”, traduzia-se na estratégia de burlar os direitos adquiridos pelos trabalhadores, a partir da criação do Estatuto do Trabalhador Rural, em 1963. Nas entrevistas que realizamos com os Xukuru na Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE, todos foram unânimes ao responder que não trabalhavam com carteira assinada. Sequer citaram o nome de algum sindicato. Eram trabalhadores avulsos, ou nas palavras de “Seu” Saturnino: “Num era fichado não, meu caba. *Trabalhava voluntário, né?*” (Idem). (Grifamos). Sendo assim, na condição de enfermo, com suspeita de “maleita”³¹, o índio não tinha a quem recorrer, pois a assistência médica e social era oferecida pelo sindicato apenas aos seus associados. (ANDRADE, 2005, p. 132; DABAT, 2007).

O que temos abordado até o momento, num diálogo entre os relatos orais dos indígenas e os estudos temáticos, são reflexos das relações sociais presentes no cotidiano vivido pelos sujeitos históricos. Foram observadas diversas situações intrínsecas nos espaços da Zona da Mata pernambucana e alagoana, evidenciando-se as duras jornadas de trabalho e os pesados serviços exercidos pelos migrantes sazonais, bem como suas estratégias para conseguir juntar quantias que pudessem auxiliá-los no retorno à região de origem, ou apenas supri-los biologicamente na região de trabalho provisório. Apesar de estarmos cientes de que eram poucos os momentos destinados ao descanso, nos sentimos confortáveis de perguntar aos

DABAT, 2007). Outras moléstias como doença de chagas, malária e verminoses também foram apontadas.

³¹Embora esse Xukuru não tenha sido diagnosticado por um médico, seus companheiros suspeitaram que ele estava com “maleita”, devido aos sintomas apresentados. A malária, também conhecida como “maleita” ou “paludismo” apresenta sintomas típicos, quase inconfundíveis. “Manifesta-se por episódios de calafrios seguidos de febre alta que duram de 3 a 4 horas. Esses episódios são, em geral, acompanhados de profundo mal estar, náuseas, cefaléias e dores articulares.” (CAMARGO, 2003, p. 26).

migrantes Xukuru, o que eles faziam nas raríssimas horas vagas. Na condição de trabalhadores “de fora” (MENEZES, 2002), como se relacionavam com os moradores e/ou trabalhadores locais? Havia tempo para o lazer?

“Seu” Cassiano, que trabalhou no “Sul” na segunda metade da década de 1950, lembrou que só foi conseguir dormir bem quando voltou para sua casa: “Fui em 57. Aí, depois [que cheguei] eu dormi direito.” Mesmo tendo a sua vida inteira dedicada à agricultura, na Serra do Ororubá, classificou o trabalho na zona canavieira como sacrificante, potencializado pela lotação do barracão onde ficara alojado. Para ele, o tempo livre tinha uma única serventia: “Só dormia! Porque eu pegava meia-noite e largava meio-dia.” (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

O conceito de lazer³² nos pareceu estar amplamente associado à ideia de repouso, na memória coletiva dos Xukuru sobre o “Sul”. Digo isso, porque em hora alguma os indígenas entrevistados fizeram referência ao termo, como momentos de descontração, diversão ou entretenimento, apesar de eu ter deixado claro qual era a minha intenção na hora em que realizei a pergunta. A maioria relatou mesmo, que não existia tempo livre para fazer outra coisa, a não ser trabalhar e repousar no barracão. Assim, o único índio que falou a respeito foi Cecílio, associando a palavra lazer com a expressão “sem fazer nada”:

Rapaz, eles num tinha tempo não, viu? Quando eles tava *sem fazer nada*, que é quando parava o trabalho, meu pai contava [que] os camarada no final do domingo ou sábado à tarde, o divertimento que eles tinha era ir lá na beira do rio e tomar as cachaça e tomar banho. Ou então, ir prá umas boate lá prá usina, tomar cachaça e ir namorar *mais as amarela do Sul*. E no outro dia, da segunda até o sábado, era cortar cana e fazer o serviço do Sul mesmo. Cortar, limpar... (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava). (Grifamos).

Antes de descrever os momentos de “divertimento”, o índio destacou que não existia tempo livre. Só depois, relembrou das conversas do seu pai sobre algumas opções de lazer, geralmente realizadas no domingo ou sábado à tarde. O consumo de cachaça e as relações amorosas com as mulheres locais relatados por Cecílio, já foram abordados em outros estudos sobre trabalhadores de áreas canavieiras em

³²Pensamos na definição de lazer proposta por Dumazedier (1971): “O lazer é um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou ainda para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações familiares e sociais” (DUMAZEDIER, 1973, p.34).

tempos e espaços distintos (SILVA, 1999; MENEZES, 2002; DABAT, 2007). Uma das hipóteses que pensamos é a de que, devido ao caráter estratégico das migrações sazonais dos Xukuru, enquanto forma de sobrevivência, o “lazer” poderia representar ainda mais dificuldades para as famílias indígenas na região de origem. Outrossim, não descartamos a ideia desses momentos serem tão esporádicos, ou mesmo insignificantes, ao ponto dos índios não evidenciá-los durante nossa pesquisa empírica.

Outra questão presente no depoimento de Cecílio, foi a maneira na qual ele se reportou aos moradores da Zona da Mata, chamando-os de “amarelos ou amarelas”. Tal expressão foi destacada em alguns trechos dos relatos orais, geralmente de maneira negativa, quando os Xukuru se referiam aos habitantes locais. Entendemos isso, como uma espécie de “resposta” aos elementos intrínsecos na categoria genérica de “corumbas”, como eram tratados os indígenas e demais migrantes sazonais na área úmida canavieira:

Os amarelo do Sul, né? É tudo por nome de amarelo. E os de cá é os corumba. No Sul, é os amarelo do Sul; e prá cá, era os corumba. Os corumba, os ladrão de bode, que eles chamava com os sertanejo, né? Sertanejo, pernambucano, que ia prá lá. (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

A exploração da mão-de-obra indígena pelos proprietários de usinas e engenhos no “Sul”, e os graves riscos à saúde, potencializados pela insuficiente e precária alimentação local, além da insalubridade dos barracões e seu entorno, eram motivos suficientes para os Xukuru comemorarem junto aos familiares, o retorno à região agrestina.

2.4. De volta à Serra do Ororubá e as migrações para outros destinos

No imaginário popular nordestino, as crenças ou superstições possuem significativo valor e são repassadas de geração em geração por muitas famílias na região. Não pretendo aqui aprofundar-me nessa discussão; apenas lembrei de “coisas” que já escutei em alguns momentos da minha vida, inclusive no ambiente escolar e na região onde realizei a pesquisa de campo para o presente estudo. Uma dessas histórias populares, fala do canto do bem-te-vi. Quando esta ave está

cantando repetidamente próxima a uma residência, é sinal de que alguém muito querido está para chegar.

A índia Maria José, conhecida por todos como “Dona Lica”, tem muitas lembranças da época em que os Xukuru voltavam do “Sul”. Segundo nos falou, ainda hoje, todas as vezes que ouve o bonito canto do bem-te-vi, se lembra dos tempos pretéritos quando, ansiosamente, aguardava a chegada do seu pai na Serra do Ororubá:

Ainda hoje, eu lembro que toda vez que um bem-te-vi tá cantando, que eles canta bem bonito, de vez em quando eu lembro: “olha, era a época que pai chegava do Sul.” Ficava ansiosa, só no canto do bem-te-vi. Porque quando o bem-te-vi cantava, eu sabia que pai vai chegar. Pai vai chegar do Sul, já com açúcar prá gente! Até hoje eu ainda lembro disso. (Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”, Aldeia São José).

Para ela e sua família, o momento da chegada era, à maneira deles, comemorado como uma verdadeira festa:

Eu lembro que a gente fazia uma festa quando era prá eles chegar. A gente ficava na maior festa esperando eles chegar. Porque quando eles vinha, trazia aqueles torrão de açúcar bem grande. Assim... E nós se sentava no chão, quando eles chegava e abria o saco. E trazia nas costas aquelas pedra de açúcar preto. Aquele açúcar preto. Nós sentava e fazia a maior farra naquele tijolo de açúcar. Era farra prá nós! (Idem).

Segundo as memórias da entrevistada, ela deveria ter na época uma faixa de 10 anos de idade. Embora os saborosos torrões de açúcar fossem aguardados e desejados, principalmente pelas crianças da família, pois as esposas e demais adultos sabiam perfeitamente quais eram os principais objetivos das viagens até o “Sul”, os sacos de açúcar trazidos pelos migrantes, tinham também relativa importância para a realidade nutricional daquelas famílias. Foram muitos os relatos que ouvimos, sobre as dificuldades enfrentadas pelos índios para conseguir açúcar na Serra do Ororubá. Mesmo assim, quando tinham acesso ao gênero alimentício, esse era em quantidade insuficiente para as demandas básicas locais. Para ilustrar a situação, selecionamos o depoimento de “Seu Dedé”, após ser questionado sobre a importância dos deslocamentos sazonais para a região canavieira. Perguntamos então, da seguinte forma: valia à pena essas viagens? Ele nos respondeu:

Valia, porque aqui num tinha [condições]. Aqui nós vivia de riba dessas serra prá carregar saco de coco, prá quebrar, pisar e fazer aquele leite. Prá sobreviver bebendo aquilo, né? Porque num tinha outro recurso. Aí a gente

subia essa serra aqui e ia arrancar cará prá cozinhar. Quando cozinha, aí descascava aquilo ali e fazia uma xícara de café amargoso, porque nem açúcar tinha, na época era rapadura preta. E isso quem tinha, porque quem num tinha tomava amargo. (José da Silva, “Seu Dedé”, Aldeia Passagem).

As narrativas de muitos Xukuru apresentam similaridades, com algumas nuances, quando se trata das análises feitas pelos próprios indígenas, a respeito dos objetivos terem ou não sido alcançados nessa mobilidade espacial. Ao analisar as razões da expulsão de trabalhadores de suas regiões de origem, Paul Singer (1985) conceituou um dos fatores motivadores como “causas de estagnação”. Fez referências, inclusive, ao que acontecia no Agreste nordestino. Para o autor, nessa categoria, as migrações geralmente ocorriam devido ao monopólio das terras exercido pelos grandes proprietários. (SINGER, 1985, p. 38). Sem dúvidas, esse foi um dos motivos enfatizados pelos indígenas, potencializado através dos fatores de ordem climática, ou seja, os períodos de estiagens na Serra do Ororubá. É nesse sentido, que entendemos as razões dos Xukuru sobre o caráter “quase forçado” das migrações para o “Sul” canavieiro: “É porque era o jeito!” (Antônio Faustino da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar). Um outro entrevistado, inicialmente ficou em dúvidas se era recompensador ou não o trabalho nos canaviais, mas, depois, ponderou:

Meu caba, acho que valia um pouquinho. Mas num valia, né? Eu num sei explicar essa palavra pro senhor. Porque, o caba com precisão, onde se arruma alguma coisa, acha que tá bem, né? Aí [no Sul] o caba ganhava um dinheiro e se num gastasse ele todo, ainda trazia um pouquinho. [Quando eu voltei] fui contar o dinheiro, tinha um conto e oitenta mirréi. Se isso fosse na época que a terra já tava na mão do índio, tinha dado prá eu comprar umas cinco vaca boa. Mas, como diz o outro: valeu a pena porque eu nunca vi duzentos mirréi no bolso e toda semana eu via. Um dinheirão, né? (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

O relato acima dá uma dimensão das precárias situações em que viviam os Xukuru na região de origem. Não quero entrar no mérito de discutir os valores diários recebidos na Zona da Mata que, segundo o indígena, poupando parte dos salários, daria para comprar 5 vacas em Pesqueira/PE. O que pretendo enfatizar, é a dúvida inicial do entrevistado em relação à pergunta, e as suas considerações finais, ao afirmar, com certa perplexidade, que nunca tinha recebido quantias como aquelas na Serra do Ororubá. Na medida em que os Xukuru demonstram dúvidas ou destacam o caráter emergencial das migrações como estratégias de sobrevivência de suas famílias, vejo similaridades nas propostas de alguns estudos sobre

trabalhadores rurais migrantes, onde autores como Woortmann e Lopes, sugerem que a migração é uma das maneiras para os atores sociais manterem a continuidade de sua existência enquanto camponeses. (WOORTMANN, 1990, p. 35; LOPES, 1978, p. 155). No caso dos Xukuru, na condição de indígenas.

Analisando as entrevistas, percebemos que a maioria dos índios migrantes conseguia modéstias quantias, sendo estas prontamente destinadas à compra de alimentos ou melhoria dos seus roçados:

Trazia dinheiro de fazer uma ou duas feira e trazia esses açúcar. (Maria José Martins da Silva, “Dona Lica”, Aldeia São José).

A volta foi melhor, porque voltei com dinheiro, né? Aí, tomei conta desse terreno de mãe e plantei café, plantei manga, plantei jaca, plantei abacate, plantei banana, plantei tudo. (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana-Brava).

Em contrapartida, outros, lamentavelmente, nada traziam: “Juntar, nada! Só dava prá comer mesmo. A coisa era difícil.” (José Carlos da Silva, “Zé Pedro”, Aldeia Passagem). A esposa desse índio, que também o acompanhava na limpa e corte da cana no “Sul”, nos causou surpresa ao afirmar que sentia saudades do trabalho naquela região. Não entendemos de imediato essa declaração, pois eles mesmos afirmaram que o dinheiro ganho só dava para se alimentar; sem contar que, atualmente, ambos são aposentados e dispõem de terra e água para plantar. Sendo assim, o relato da índia destoava dos demais entrevistados. Foi aí que ela concluiu: “Eu tenho [saudade], porque eu tinha saúde e trabalhava, né? E agora, como se diz, eu num tenho saúde.” (Josefa Amorim da Silva, Aldeia Passagem). As palavras dessa Xukuru demonstram, de um lado, a plausível preocupação com o atual estado de saúde e, do outro, seu desejo de continuar trabalhando, como fez por toda a vida. Na condição de pesquisador, no momento da entrevista, não achei apropriado questioná-la de que forma sua saúde estava ou tinha sido afetada. Porém, levando-se em conta o histórico de viagens do casal para a Mata Sul pernambucana, onde iam todos os anos, é bem provável que isso tenha contribuído para a atual qualidade de vida da índia.

As viagens de ida e volta para a Zona da Mata de Pernambuco e Alagoas, foram apenas um dos destinos de indivíduos e, em menor grau de mobilidade, famílias Xukuru, durante a segunda metade do século passado. Na pesquisa de campo, tivemos contato com migrantes indígenas que relataram outros percursos e

espaços, onde trabalharam temporariamente ou de maneira definitiva. Através das memórias orais, percebemos a presença da mão-de-obra indígena na construção de estradas de rodagem, e ainda, em obras de grande porte, como na construção da Hidroelétrica de Paulo Afonso/BA. Os movimentos pendulares entre a Serra do Ororubá e as fábricas na cidade de Pesqueira, também foram destacados, além de deslocamentos sazonais para a colheita do algodão, no Agreste e Sertão paraibanos (SILVA, 2008). Migrações em caráter definitivo para os grandes centros urbanos do Nordeste e, sobretudo, do Sudeste do país, foram sempre mencionados pelos Xukuru. A Região Metropolitana de São Paulo foi o destino de muitos índios da Serra do Ororubá. As esperanças em torno de melhores condições de vida, se traduziram nas relações sociais mantidas por cartas e testemunhos orais, com familiares que anteriormente migraram para a maior cidade brasileira, como veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

A GRANDE SÃO PAULO: DESTINO DE MUITOS XUKURU

3.1. “Eu vou procurar minha vida em São Paulo!” Antes e durante a partida

Os índios Xukuru habitam atualmente em 24 aldeias, distribuídas em três regiões climáticas na Serra do Ororubá, nos municípios pernambucanos de Pesqueira e Poção.³³ De acordo com dados do SIASI-FUNASA, referentes ao mês de julho de 2010, a população indígena cadastrada para receber atendimento do órgão de saúde em Pesqueira é de 12.005 indivíduos, sendo 6025 homens e 5980 mulheres. Em contrapartida, o Censo do IBGE 2010 apontou que 9.434 indivíduos se autodeclararam indígenas, com 9.335 residentes nas zonas rural e urbana de Pesqueira e outros 99 no município de Poção.

Entre os meses de dezembro de 2009 e janeiro de 2010, foi realizado um Censo Demográfico na área indígena do povo Xukuru, onde tivemos a oportunidade de trabalhar na pesquisa de campo, percorrendo vários quilômetros diariamente junto aos recenseadores.³⁴ Apesar dos resultados finais ainda não terem sido publicados, constatamos durante a pesquisa e, posteriormente, através da divulgação de dados preliminares, que as variáveis referentes às condições atuais de vida da população indígena, nas respostas dos próprios índios: tinha “mudado para melhor”. Se por um lado foram significativas as conquistas alcançadas pelos Xukuru nos últimos 20 anos, culminando na demarcação e homologação do território indígena em 2001, por outro, devemos atentar que os recentes resultados fazem parte de um processo histórico de mobilizações e conflitos agrários desde épocas coloniais, com os índios reivindicando o lugar que consideram sagrado.³⁵

³³As regiões geográficas, onde habitam os índios, foram por eles nomeadas como: Ribeira (mais quente), Serra (sub-úmida, mais agricultável) e Agreste (com maior altitude e presença de matas, possui clima seco durante o dia e ameno à noite. Área mais apropriada à criação de bovinos e caprinos em escala doméstica).

³⁴O Censo Xukuru do Ororubá foi realizado pelo Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães/Fiocruz/UFPE, contando com profissionais da UFPE, UFAM e membros da própria etnia.

³⁵Sob o olhar cosmológico, a Natureza é a criação para os Xukuru. Onde “Tamain” é representada pela manifestação divina feminina e o pai “Tupã”, a divindade masculina. Ver SIQUEIRA, F. A. *Associativismo indígena: o povo Xukuru na Serra de Ororubá e suas várias formas organizacionais*. 1994. Monografia de Graduação, Recife, Universidade Federal Rural de Pernambuco, 1994.

as facilidades de se arrumar trabalho, foram sozinhos, na tentativa de viver dias melhores.

Todavia, além das crescentes ofertas de emprego em São Paulo, outros motivos atraíam os migrantes nordestinos. Estudos enfatizaram enormes discrepâncias entre as remunerações oferecidas na zona rural do Nordeste e na cidade de São Paulo.³⁸ Além da questão salarial, a expectativa no cumprimento dos direitos sociais, inexistentes nas relações de trabalho em áreas rurais,³⁹ e ainda, o acesso aos serviços básicos de saúde e educação, eram outras vantagens ressaltadas pelos próprios migrantes em suas redes sociais. (FONTES, 2008, p. 47-48).

Emigrar não é uma decisão simples. Por maiores que sejam os motivos, o ato de deixar o lugar de origem, onde permeiam os laços de sociabilidades, se constitui como primeiro desafio àqueles que vislumbram a oportunidade de “vencer na vida”. Antes de sair de casa e seguir pela estrada, o índio Antônio Pequeno falou dos momentos de angústia que passou ao tomar a decisão de ir para São Paulo:

Eu deixei pai e mãe numa situação triste, né? Pai trabalhava de carpinteiro, num dava. Minha mãe era da (...) roça, agricultora. Mas ela já andava muito doente e sei que quase que ela ia embora também prá lá [São Paulo]. Pai ia abandonar tudo porque num tinha de que viver. Num tinha do que viver de jeito nenhum! (...) Feijão também num tinha, num existia. Aí foi apertando, apertando... Aí eu digo: não, não, dá mais não! (...) Eu vou procurar minha vida em São Paulo... (Antônio Bezerra Vasconcelos, Aldeia Cajueiro).

Não nos restam dúvidas que, a possibilidade de se afastar da família, num momento em que as condições eram desfavoráveis à subsistência da mesma, pesava na decisão do futuro migrante. Zé de Santa, atual vice-cacique do Povo Xukuru, e que viveu quase 13 anos na grande metrópole (entre 1969 e 1982), ponderou sobre os motivos que o fizeram ir embora:

A dificuldade por conta de eu não ter a terra prá trabalhar, sobreviver. E outra, por eu ver meu pai sempre sair de casa e ir pro Sul [Mata Sul] ganhar dinheiro, trabalhar lá. Ficar seis, sete, oito, dez meses trabalhando lá no Sul. Cortando cana e limpando mato. A gente se sentia com essa

³⁸De acordo com Celso Furtado, no ano de 1955, a renda per capita na região de São Paulo era maior 4,7 vezes do que a da região Nordeste. FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. 11ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1972, p. 239.

³⁹Só a partir de 1963, com a criação do Estatuto do Trabalhador Rural, “foram garantidos aos empregados agrícolas direitos trabalhistas enquanto assalariados”. (DABAT, 2007, p. 23).

dificuldade de não ter aonde tirar o sustento prá sobrevivência, né? Aí eu fui prá São Paulo tentar ver se resolvia a vida melhor. (José Barbosa dos Santos, “Zé de Santa”, Aldeia Caipe).

Outros fatores também foram observados pelos índios, de acordo com seus afazeres e importância no cotidiano da Serra do Ororubá. “Dona Socorro”, agricultora, moradora da Aldeia Lagoa, atuou como professora, na mesma casa onde vive hoje, em meados da década de 1970. Segundo a entrevistada, na verdade, ela arrumou “(...) uma brecha, porque não tinha estudo o suficiente. (...) Posso dizer que foi uma ajuda prá trabalhar como professora.” Isso foi “Na época do MOBREAL, em 1975. Aí fiquei trabalhando esse tempo na sala de aula. Não tinha tanta fiscalização, eu trabalhava a vontade e eles se sentiam bem.” Ao ser questionada se havia alfabetizado muitas pessoas, “Dona Socorro” afirmou que apesar das dificuldades provenientes da sua pouca formação escolar, “(...) quando saí [para São Paulo], ficou algumas pessoas que já sabia ler, assinar o nome... Essa coisa toda assim, né? Que a época do MOBREAL era... Assim... Muito devagar!” (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa). Percebemos que em outras aldeias da região, tal situação também aconteceu, como rememorou este indígena: “Já velho foi que eu comecei numa escola do Mobral, lá com uma moça. Aí aprendi a assinar o nome. Quase muito mal, né? A leitura é pouca...” (Saturnino Alves Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

A importância desse trabalho e o envolvimento da entrevistada com os familiares na região de origem, motivaram outras reflexões:

Como na época eu ensinava esse povo daqui da frente de casa, foi muito difícil [ir para São Paulo]. Eles queriam muito que eu ficasse. E pai e mãe naquele medo, né? Eu nunca tinha saído, era a primeira vez. Foi muito difícil prá mim. Também, a saudade era muito grande. Porque quando eu falava já de ir, eu já tinha saudade! Imagina quando eu cheguei lá? Mas mesmo assim eu encarei e fui. Fiquei com muita saudade, mas fiquei lá por 13 anos. (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa).

Nos estudos sobre mobilidade espacial da população, sobretudo os que priorizam dados quantitativos, por muitas vezes as especificidades e experiências ocorridas durante os deslocamentos dos indivíduos ou grupos sociais até o local de destino são esquecidas ou ofuscadas. Numa outra perspectiva, quando o fenômeno migratório diz respeito à massa de nordestinos que, “castigados pela seca”,

deixaram seus lares para trabalhar no Sudeste brasileiro, estão arraigados na literatura, na música e no cinema, as ideias e imagens dos retirantes cruzando as precárias rodovias brasileiras a bordo de caminhões pau-de-arara.⁴⁰

Nos relatos de memória dos Xukuru, as experiências vividas pelos índios migrantes deixam latente a importância e, de alguma maneira, a leitura e interpretação trágico-cômica que os sujeitos fazem desse capítulo da própria história. “Seu” Antônio Pequeno rumou para São Paulo na década de 1950. Levando em conta sua data de nascimento e a idade que estava quando viajou, provavelmente emigrou no ano de 1952. Na época, conseguiu juntar um “trocado” trabalhando na agricultura e, com a ajuda da mãe, que se desfez de algumas cabras para complementar os custos, comprou a sua passagem.

O transporte foi ônibus de [empresa] Tapemirim. Não, de [empresa] Princesa do Agreste. Passei nove dia. Nove dia no caminho. Nove dia, foi de fome, foi de tudo! Naquele tempo num era fácil. Era sete dia, oito dia, nove dia, daqui prá São Paulo. Era só na pedra daqui prá São Paulo. Num tinha asfalto, não. Olha, a gente chegava, olhava assim e dizia: que diabo é isso? Só o barro vermelho, só o barro! Não é brincadeira daqui prá São Paulo. E a estrada não ajudava, era só pedra. Mas graças a Deus se venceu tudo. (Antônio Bezerra Vasconcelos, Aldeia Cajueiro).

Nesse trecho, notamos que ao rememorar o fato do passado, o entrevistado ficou em dúvida sobre qual teria sido a empresa de ônibus responsável por levá-lo ao destino final. Não pretendemos aqui discutir a importância desse dado que, no sentido global de nossa pesquisa, torna-se irrelevante. Todavia, devemos atentar que tal dúvida é perfeitamente compreensível na reconstrução das lembranças pois, segundo Halbwachs, “(...) a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.” (HALBWACHS, 1990, p. 71).

As dificuldades enfrentadas durante o trajeto Pesqueira-São Paulo, também foram evidenciadas por outros dois índios Xukuru. Apesar da diferença no recorte temporal dos próximos relatos, algumas semelhanças serão facilmente observadas nessas experiências de viagem. Sebastião José da Silva, conhecido por “Bisnado”, assim como a maioria dos Xukuru, trabalhou desde cedo no roçado junto aos pais e

⁴⁰Ver, por exemplo, AMADO, J. *Seara Vermelha*. 27ª ed. São Paulo: Martins, 1972; e RAMOS, G. *Vidas Secas*. 56ª ed. São Paulo: Record, 1986.

irmãos. “O fazendeiro arrendava a terra. Você plantava e, antes de você tirar a colheita toda direito, ele já pedia o terreno. Você tinha que entregar! Colhia o que pudesse e entregava o terreno.” Algumas vezes, para não passar fome, eles iam procurar “uma batata no mato que se chama cará. (...) É feito um inhame, ele dá nas pedra.” Sebastião “Bisnado” detalhou que “depois de cozinhado, tinha que bater com uma madeira prá ele amolecer. Que era duro”. Só assim podiam se alimentar. (Sebastião José da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar).

Cansados da situação, aos 17 anos, ele deixou a Serra do Ororubá com os pais e mais 9 irmãos. Era final da década de 1960. Foram de ônibus para a capital paulista:

A gente foi na João Teotônio, o nome da empresa. Meu amigo... Meu pai fez uma farofa de jabá numa lata. Numa lata! Misturou com farinha aquilo lá, que era prá num ficar ruim, né? Junto com o sal. Aí, haja água, haja beber água, né? Meu amigo, eu num tô bem lembrado... Acho que foi no estado de Minas. Foi, no estado de Minas. Aí o ônibus vai e quebra. Na época não tinha socorro. Hoje, na Itapemirim, se quebrar um aqui, já tem socorro. Mas esse aí num tinha socorro! Aí fica nós, três dias na estrada. Se não me engano era 38 ou 40 passageiro que tinha. Toda a minha família ia no ônibus. Seis homens, quatro mulher, meu pai e minha mãe. Doze pessoas. Prá amenizar a história meu amigo, tinha gente que não tinha aquela farofa... Eu sei foi que aquela farofa deu prá todo mundo! Meu pai dividiu prá cada, um pouquinho. Porque não tinha outra coisa. E o ônibus quebrado lá prá consertar. Foi dois ou três dias na estrada. (Idem).

Mesmo com os percalços enfrentados à época, nosso entrevistado relatou de maneira bem humorada a aventura pela qual passou juntos aos familiares. Notadamente que, hoje, sua condição de vida lhe permite compartilhar essas vivências e experiências sem maiores traumas ou constrangimentos.

Um outro migrante, Gerson Leite, chegou em São Paulo “(...) no tempo de Getúlio Vargas. Na época de 500 réis.”⁴¹ Foi para lá sozinho, porque os conhecidos diziam que era bom de se ganhar dinheiro. “Eu fui na ilusão!” (Gerson Ferreira Leite, Aldeia Lagoa). Assim como Sebastião “Bisnado”, ele também teve problemas com o

⁴¹Na rememoração do passado, o entrevistado se confundiu ao associar o segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954) à moeda réis. A mesma deu lugar ao cruzeiro em 1942. Pela sua idade na data da entrevista (71 anos) e a idade que tinha quando partiu para São Paulo (“uns 20 anos”), provavelmente o Presidente era Juscelino Kubitschek. Isso é compreensível pois, “À medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembrá-los sob a forma de conjuntos, sobre os quais se destacam às vezes alguns dentre eles, mas que abrangem muitos outros elementos, sem que possamos distinguir um do outro, nem jamais fazer deles uma enumeração completa.” (HALBWACHS, 1990, p. 72).

transporte durante o trajeto. Sua narrativa demonstra ainda as lembranças que possui sobre as características e os perigos da estrada:

Eu fui num ônibus véi. Rapaz, passamo quase um mês prá chegar lá. O ônibus quebrando... As estrada era de barro, sabe? Num tinha asfalto, num tinha nada. Era barro mesmo, que nem essa rua aqui da frente. Até Minas. Não, até Bahia, né? Depois, de Minas prá lá, já tinha umas estradinha mais ajeitadinha já. Lembro que o ônibus quebrou a direção e quase que nós se acaba. Aí, nos pegamo um pedaço de madeira do mato, amarramo com uma corda véia na volante e o motorista foi levando prá poder a gente chegar na cidade. Depois, passamo mais oito dias numa cidade prá arrumar o ônibus véi. (Idem).

Nesses relatos, percebemos que o tempo médio percorrido por via terrestre entre as cidades de Pesqueira e São Paulo, durante as décadas de 1950-1960, grosso modo, variava de nove a trinta dias. “Seu” Antônio Pequeno, que viajou no início da década de 1950 e não relatou qualquer problema no seu ônibus durante o trajeto, passou nove dias na estrada. As narrativas acerca das condições, perigos⁴² e demais situações das viagens, corroboram as ideias de que os desafios encarados pelas pessoas ou grupos que emigram, já começam antes mesmo da sua chegada ao lugar de destino.

Analisando um estudo, cujo foco recai sobre a migração de trabalhadores oriundos do interior da Bahia para a cidade de São Paulo, observamos como os trajetos que separam as cidades de origem e de destino eram realizados entre os anos de 1947-1948. Moradores da cidade baiana de Jacobina, que partiam em busca de uma vida melhor na metrópole, primeiro deslocavam-se de trem até Juazeiro. Lá, atravessavam o rio São Francisco e, na cidade vizinha, Petrolina/PE, embarcavam na segunda classe do vapor até chegar à Pirapora/MG. Em média, eram 15 dias de viagem. Da cidade mineira até São Paulo, mais três dias de trem, até chegarem estafados à estação do Norte, no Bairro do Brás. (FONTES, 2008, p. 41-42).

Apesar do otimismo e da vontade em busca de melhores condições de vida, as incertezas acompanham intrinsecamente a trajetória do migrante. Sendo assim, as chances de atingir as possíveis metas são menores para aqueles que partem

⁴²Eram comuns os acidentes com os ônibus e caminhões que transportavam os migrantes pelas péssimas estradas do Brasil. Num desses acidentes, em 27 de janeiro de 1952, um caminhão tombou numa ribanceira da Rio-Petrópolis, deixando um saldo de 79 feridos e 8 mortos. (VILLA, 2000, p. 171).

para São Paulo sem um conhecimento prévio e o apoio de algum amigo ou parente no destino final.

Não dispomos de dados específicos sobre o número de pessoas que saíram da cidade de Pesqueira/PE⁴³ entre os anos de 1950-1970, uma vez que os Censos realizados pelo IBGE nesse período destacavam apenas a Unidade da Federação (UF) de origem do migrante. (FERREIRA, 1995, p. 20). Todavia, uma recente pesquisa sobre questões de saúde do povo Xukuru apontou que 21,1% dos índios residentes na área demarcada, passaram por algum tipo de experiência migratória.⁴⁴ Do total de migrantes, a maioria morou em zonas rurais e urbanas na própria Região Nordeste (81,2%), enquanto que 15,6% dos entrevistados viveram em áreas urbanas de outras regiões do Brasil. (MEDEIROS, 2011, p. 71). Estudos afirmaram que em 1970, de cada 100 pessoas residentes no Nordeste, 3,4% migraram para o Sudeste brasileiro. Em números absolutos, conforme os resultados do Censo Demográfico de 1970, um total de 200.700 pessoas emigrou de Pernambuco com destino ao Sudeste. A maioria se estabeleceu no estado de São Paulo. (MOURA, 1975, p. 9-11). Uma década depois, o Censo de 1980 apontou que, de Pernambuco, saíram 1.554.544 pessoas com destino a outros estados do Brasil. São Paulo, sozinho, absorveu 713.343 migrantes. (CEM, 1986, p. 43).

Os números apresentados instigam observações sobre as condições de vida e os tipos de atividades exercidas pelos Xukuru na metrópole paulista. Antes, porém, devemos compreender como se dava a inserção desses índios no mercado de trabalho e o cotidiano deles na cidade. A adaptação era fácil? Como conseguiam emprego? Existia o apoio de outros índios ou se sentiam índios em São Paulo? Sofriam discriminação? São questões que serão analisadas num diálogo entre os registros bibliográficos e as vivências e experiências dos sujeitos, evidenciadas nas memórias orais dos Xukuru.

⁴³Fizemos um levantamento da evolução da população de Pesqueira/PE, de acordo com os resultados dos Censos Demográficos do IBGE. Em 1950, a população residente era de 48.916 pessoas. No ano de 1960, houve um decréscimo: 44.561 habitantes. O Censo de 1970 apontou que 49.866 pessoas moravam na cidade. Por último, os dados do recenseamento de 1985 constataram 54.427 habitantes. A diminuição da população entre 1950-1960 nos chama a atenção. Coincidência ou não, esse foi um período de grandes estiagens no Nordeste, ocasionando o momento de pico das migrações para São Paulo. É importante frisar também que a cidade de Pesqueira sempre foi um pólo de atração de trabalhadores de outras cidades de Pernambuco, devido às atividades fabris outrora existentes. Dentre elas, a extinta indústria de gêneros alimentícios Peixe, onde muitos Xukuru exerceram atividades.

⁴⁴Esses dados são referentes à pesquisa amostral realizada com 882 indígenas, com idades entre 18 e 59 anos.

3.2. “Naquela época era bom demais prá emprego”: as redes sociais e o trabalho dos Xukuru fora do lugar de origem

Bernadete Marinho vivenciou dias difíceis na Serra do Ororubá. Ainda criança, começou a trabalhar na roça junto com seus familiares, plantando mandioca, fava e milho. A colheita tinha que assegurar a sobrevivência dos pais, avós e irmãos. Essa época “Era muito ruim, nem me fale!” Como nem sempre a safra garantia o alimento básico para saciar a fome, as alternativas tinham que estar presentes no dia-a-dia da índia: “Eu trabalhei muito aqui na campina, plantando capim prá ganhar alguma coisa. (...) Porque eu tinha que trabalhar, prá ganhar meia garrafa de leite prum irmão meu. Ele era pequenininho, sabe?” Apesar do tempo curto, consumido pelas atividades exaustivas que realizava diariamente, “Dona Bernadete” dava um jeitinho de estudar: “Eu estudei aqui. Agora meu estudo como é que era... Trabalhava, ralava milho, fazia comida pros trabalhador, pro meu avô e eu. Quando era de nove prá dez hora, era que eu ia escrever uma liçãozinha.” (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro). É difícil imaginar o aprendizado escolar nas circunstâncias de uma pesada rotina. Ela relatou ainda outras carências enfrentadas pela família:

Meu vô trabalhava lá com dona Alba. Ele trabalhava, coitado, e comia aquela aguinha de xerém. Morreu mais de fraqueza. Quando [ele] vinha e descia aquela Serra, com fome, que prá gente num tinha nada... E assim foi a vida dele até quando ele morreu. Depois, meu pai e o filho dele... Nós botava roça aqui na matinha, que se chamava matinha, aqui detrás da minha casa. Meu pai plantava uma rocinha, botava um roçadinho de milho, de fava. Quando era o tempo que a faveira já dava prá comer, seu Rafael tacava o gado dentro. Aí nós ia apanhar aquela fava com o gado dentro e botar em casa. Aquele monte de fava verde, prá o gado não comer tudo, entende? Essa é a verdade, não tem outra! Quando não era isso, meu pai plantava uma rocinha aqui por detrás e nós ficava com aquele poquinho de farinha. Às vezes dava prá passar a semana, às vezes num dava. (Idem).

Não apenas em seus relatos de memória, como em outras entrevistas realizadas, constatamos a recorrência da estratégia dos fazendeiros, no que se refere a soltar o gado dentro das pequenas plantações dos índios, forçando-os a realizar a colheita antes do tempo. Sendo assim, parte do alimento colhido acabava ficando impróprio para o consumo. Nessa dinâmica, com poucas alternativas, os índios se viam obrigados a trabalhar, sem garantias, em pesadas tarefas para os

invasores de suas terras. Além dos conhecidos períodos de seca na região, a fome motivada pela falta de terras próprias para plantar, estão entre os principais motivos alegados pelos Xukuru ao justificarem as migrações.

A índia Bernadete, que posteriormente passou a ser criada por uma tia na mesma casa onde vive atualmente, ficou sabendo das possibilidades de emprego em São Paulo. As informações foram repassadas por uma prima sua que já havia trabalhado na cidade antes: “Aí, quando eu tava com uns 20 anos, essa prima minha foi e me levou prá São Paulo. (...) Eu trabalhei lá numa casa. Eu era doméstica em São Paulo. Eu sei até o nome do meu patrão. O nome dele era Carlos Ernesto.” (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro).

Os laços sociais e de parentesco foram fundamentais para os Xukuru conseguirem trabalhar ao chegar em São Paulo.⁴⁵ Afinal, a migração, de alguma forma, simbolizava a esperança de viver dignamente. Nesse sentido, a saudade da família e das expressões socioculturais presentes no local de origem, deveria ser remediada pela nova condição de vida na grande metrópole. Perguntado se tinha passado necessidades quando chegou em São Paulo, em 1952, “Seu” Antônio Pequeno respondeu:

Não! Cheguei lá, num passei não. Já tinha meus irmão tudo lá, né? Nesse tempo lá era um tempo tão bom que fazia gosto. Ninguém via falar em bandido, ninguém via falar em nada. Sem trabalho? Não, era todo mundo trabalhando. E fui começando a vida. Pinheiros, Taboão da Serra, só era criador de gado. Num tinha cidade, num tinha nada, nada. Só gado, gado, gado. (...) Quem trabalhou em São Paulo sabe o que é São Paulo! (Antônio Bezerra Vasconcelos, Aldeia Cajueiro).

Outro índio também destacou a presença de parentes na cidade: “Fui solteiro, sozinho. Mas tinha tio, tinha primo lá. Gente que saiu daqui de Caípe. Eu tinha na época: tio Odávio, Zezinho, João, Miúdo. Tinha quatro tios meus em São Paulo.” (José Barbosa dos Santos, “Zé de Santa”, Aldeia Caípe).

Após os cansativos e perigosos trajetos entre o Nordeste e o Sudeste, como visto anteriormente, o reencontro com familiares e as ofertas de emprego amenizavam o desconforto e a ansiedade vivida pelos indígenas migrantes.⁴⁶

⁴⁵Sobre a relevância das redes sociais para os migrantes, ver, por exemplo: CARNEIRO *et al.*, 2007; MENEZES, 2009.

⁴⁶Paul Singer lembrou que não era incomum alguns migrantes já chegarem na cidade endividados, “sendo obrigados a trabalhar durante certos períodos por baixo salário para pagar os custos da

Sebastião “Bisnado” relembrou o momento em que chegou com seus pais e nove irmãos:

A chegada não foi tão ruim porque meu tio já estava esperando nós lá. (...) Meu tio morava lá em São Paulo já há muitos anos. Aí mandou buscar meu pai. Aí ele levou tudinho! (...) Fomos prá casa do meu tio. Naquela época tudo era fácil, não precisava de estudo igual a hoje. (Sebastião José da Silva, Aldeia Pão-de-Açúcar).

Ele destacou a facilidade de se conseguir emprego em São Paulo, mesmo para as pessoas que careciam de uma formação escolar ou técnica. Isso é justificado, uma vez que grande parte dos migrantes nordestinos na cidade era proveniente de áreas rurais. Sendo assim, as experiências de trabalho dessas pessoas estavam ligadas às atividades desse meio. Salvo as exceções, a maior parte dos postos de trabalho oferecidos estava nas indústrias e no ramo da construção civil. As pessoas aprendiam o serviço na prática. (CEM, 1986, p. 59; FONTES, 2008, p.109-110).

Temos percebido nos relatos dos Xukuru, a prevalência da afirmação sobre as facilidades de arrumar trabalho em São Paulo, no decorrer das décadas de 1950-1970. Contudo, devemos salientar que, assim como ainda ocorre em algumas regiões no tempo presente – evidentemente que hoje é imprescindível uma formação profissional específica –, o apoio e/ou indicação de alguém, geralmente um parente que vive no lugar de destino, tinha relevância nesse processo. Inclusive, dependendo da confiança e das relações sociais entre os familiares dos migrantes e seus patrões, aumentavam as chances dos novos moradores conseguirem melhores postos no mercado de trabalho. De acordo com Marilda Aparecida de Menezes (2009),

As redes sociais organizam o processo migratório em todas as etapas – antes, durante e na chegada a São Paulo –, demonstrando a importância das relações de reciprocidade nos diversos espaços e tempos que marcam a(s) trajetória(s) migratória(s) dos indivíduos ou famílias. (MENEZES, 2009, p. 277).

Os contatos estabelecidos entre os que migraram e os que permaneceram na região de origem, na maioria das vezes eram mantidos por meio de cartas⁴⁷,

viagem.” (SINGER, 1985, p. 41). Isso demonstra a importância dos familiares que acolhiam e davam o suporte inicial aos Xukuru na região de destino.

⁴⁷Perguntamos aos entrevistados se eles ainda dispunham de algumas dessas cartas, mas a resposta foi sempre negativa. “Seu” Agripino, cuja filha até hoje mora em São Paulo, resumiu a situação: “Parece que eu já queimei foi tudo, num tem é nada. Se ainda tem, tá escondida em algum

recados ou cartões postais. Infere-se que, essas correspondências não só expressam os sentimentos de afeto, saudade e pertencimento ao lugar de origem, como demonstram a importância dos laços de amizade e parentesco para o futuro migrante. Afinal, o primeiro que migrou é quem abre os caminhos para os demais membros da família ou pessoas da comunidade. (Idem).

Se por um lado, não se pode negar que a constante urbanização e industrialização de São Paulo refletia-se em muitas vagas no mercado de trabalho, por outro, não era raro “o migrante recém-chegado à cidade vê-se inteiramente abandonado por parte dos órgãos estatais, submetendo-se, dessa maneira, aos serviços mais degradantes.” (CEM, 1986, p. 59).

No ano de 1955, aconteceu no Recife, o Congresso de Salvação do Nordeste. Nele, reuniram-se para tratar dos problemas do Nordeste, representantes de todos os Estados da região, bem como de outras localidades do país. Participaram ainda, políticos, intelectuais, sindicalistas, jornalistas e representantes do Governo Federal. Ao final do encontro, foi elaborada a “Carta de Salvação do Nordeste”, apontando os problemas e recomendando soluções e sugestões para melhoramento nos diversos setores: elétrico, comercial, industrial, do trabalho, dos minérios, da terra, do transporte, das secas, da agricultura, da saúde, educação e cultura, e das migrações. Nesse último setor, um dos pontos recomendados dizia respeito à falta de assistência governamental para com os indivíduos ou famílias que emigravam da região:

Para o caso dos que migram de qualquer forma, que o Governo assegure uma rede de hospedarias localizadas nas zonas de emigração, nas estradas de passagem e nos centros de destino, que permita ao migrante com sua prole o mínimo de condições materiais de assistência alimentar, sanitária, médica, social e religiosa. (CONGRESSO DE SALVAÇÃO DO NORDESTE, 1955, p. 11).

Sobre a questão dos “que migram de qualquer forma”, entendemos que a expressão possui amplo significado. Entre 1951-1953, as grandes secas do período impulsionaram uma leva de nordestinos ao Sudeste e Sul do País, em busca de uma

buraco aí que eu num sei onde é que tá!” (Aripino Rodrigues do Nascimento, Aldeia Cana-Brava). A índia “Dona Socorro” conseguiu guardar, e nos mostrou, apenas os cartões de vacinação e de felicitações pelo nascimento das três filhas, expedidos pelo Hospital Regional de Caieiras (SP). Ela lembrou com bom humor das raríssimas vezes em que foi possível se comunicar com a família, em Pesqueira/PE, por telefone: “Quando a gente conseguia falar por telefone com nossa mãe, a gente dizia: ‘bença mãe’ e estirava a mão.” (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa).

vida melhor longe do latifúndio. Aproveitando o momento de desespero das famílias, aliciadores agiam clandestinamente. Em 1955, a estrada Rio-Bahia tornara-se a principal via de transporte dos migrantes que seguiam para o Rio de Janeiro e São Paulo. Nesse ano, cobrava-se em média 500 cruzeiros pela passagem. Desse valor, 200 ficava com o dono do caminhão “pau-de-arara” e 300 com o agenciador. (VILLA, 2000, p. 170). Isso nos leva a sugerir, que essa recomendação da Carta de Salvação do Nordeste, atentava para o fato de muitos migrantes deixarem suas casas, desprovidos de familiares na região de destino, que pudessem oferecer um apoio inicial aos novatos.

Gerson Leite era solteiro quando foi para São Paulo. Não tinha qualquer parente na cidade. Chegou lá sozinho. Desde o momento da viagem, até sua chegada, passou por inúmeras dificuldades na “mãe do Brasil”.⁴⁸ “Prá chegar lá, eu acabei comendo uns pão daquele grande com carne de galinha. Aí eu saí comendo, levei farofa... Era comendo farofa e bebendo água, rapaz. Num tinha dinheiro prá comprar nem um guaraná!” Em situação oposta aos outros índios com quem conversamos, “Gersão”, como era conhecido – porque “tinha um cabelão, uma jubona que parecia Tony Tornado” –, teve a sua primeira experiência profissional em São Paulo trabalhando em olaria. “Fazendo tijolo. Depois acabou a olaria e eu fui cortar eucalipto.” O serviço era pesado e mal remunerado. Ele justificou: “Não é que [eu] gostava, né? É que eu era obrigado!” O dinheiro que conseguia nessas atividades “só dava prá viver a vida mesmo.” Entendemos que, ao associar os seus rendimentos econômicos ao termo “viver a vida”, ele está se referindo ao direito de se alimentar e ter onde dormir/morar. Pois, ao perguntarmos se nesse tempo ele conseguia enviar alguma quantia para seus familiares na Serra do Ororubá, a resposta foi curta e grossa: “Nada! Num mandava nada. Não dava nem prá mim!” (Gerson Ferreira Leite, Aldeia Lagoa).

Na medida em que mais indivíduos e famílias chegavam a São Paulo, sobretudo no decorrer da década de 1950, ocorria o problema de habitação para essas pessoas. Muitos não conseguiam viver no meio da cidade e seguiam para os bairros periféricos, “(...) obedecendo à lei dos pobres que os manda sempre para os lugares onde houver uma esperança a mais de trabalho e moradia mais barata.” Seguindo essa dinâmica, os migrantes muitas vezes arrumavam emprego nas

⁴⁸ Expressão popular em referência à cidade de São Paulo. (CEM, 1986, p. 59).

indústrias dos municípios vizinhos (WEFFORT, 1988, p. 15), como corroborou Zé de Santa: “Eu morava na Lapa. Primeiro morei na Lapa. Depois eu passei a trabalhar no frigorífico e fui morar em Osasco, porque ficava bem próximo. E depois que eu trabalhei no Mappin, eu fui morar no interior de São Paulo, Jandira.” (José Barbosa dos Santos, Zé de Santa, Aldeia Caípe). A saída para muitos outros era morar em cortiços⁴⁹ e favelas, sendo essa uma fase considerada transitória, enquanto a situação não os permitia uma habitação mais digna.

As mulheres solteiras que trabalhavam como domésticas em casas de famílias paulistanas, às vezes tinham a chance de morar junto a elas. Mas a escolha por essa opção estava geralmente condicionada à relação existente entre patrão e empregado. “Dona Socorro” foi para São Paulo em 1976. Uma tia sua que já havia morado no Paraná e atualmente vivia em São Paulo, foi visitar os familiares na Serra do Ororubá. Ao retornar para a capital paulista, levou-a junto. Durante um ano, a índia Xukuru viveu na casa da tia e demorou a se adaptar à nova cidade: “Lá foi difícil. Porque a gente morar aqui nesse mundo que a gente vive, e depois ir prá um lugar igual a São Paulo... Meu Deus! Muito difícil.” Ela arrumou o primeiro emprego na condição de doméstica, mas as diferenças culturais entre ela e a patroa não a permitiu que ficasse muito tempo nessa atividade:

Trabalhei três meses em casa de família. Na casa de uma Judia. Foi muito difícil porque eu não entendia, não sabia nem o que ela falava. E ela falava muito enrolado. Eu sofri muito nesses três meses. As comidas também não me agradou. Muita salada de repolho com mel. Não me acostumei, fiquei só três meses. Até que ela me prometeu [que] se eu ficava com ela, nas férias, ela me levava lá na Judia, no lugar. E eu tinha vontade de conhecer esses mundo prá lá. Mas não deu certo não. Só trabalhei lá três meses mesmo. (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa).

De fato, a estratégia usada por sua antiga patroa foi tentadora: conhecer outro país. Mas não foi o suficiente. Acostumada a levar uma vida simples junto aos seus familiares na Serra do Ororubá, onde parte da dieta alimentar se constituía em produtos cultivados pelos próprios sujeitos, como, milho, fava e mandioca; imaginamos que o choque causado pelas comidas diferentes, a exemplo da “salada

⁴⁹Em meados de 1955, por exemplo, as grandes estiagens fizeram com que índios Pankararé, de Brejo do Burgo, município de Nova Glória/BA, migrassem para São Paulo. Como não tinham parentes na cidade, eles fixavam-se em cortiços e pensões nas imediações da antiga Estação Rodoviária Júlio Prestes. (LUZ, 1988, p. 30).

de repolho com mel”, influenciaram, dentre outros fatores, na decisão de desistir desse emprego.

Sua escolha parece ter sido a mais acertada naquele momento. Pouco tempo depois, ela conseguiu um novo emprego, dessa vez com carteira assinada.

Depois [que] saí, fui trabalhar numa firma de fotolito. Nessa firma de fotolito eu fiquei seis anos. Me dei bem, fiz umas boa amizade lá dentro. Comecei trabalhando de auxiliar na cozinha. Fiquei um ano. Depois eu falei com os dono da firma, que era três irmãos, (...) e ele me autorizou de eu estagiar. [Era] o que eu queria fazer na firma, ainda mesmo trabalhando na cozinha, e foi muito bom prá mim. (Idem.)

Apesar das particularidades burocráticas que diferem os seus padrões, atentamos para o fato de que nos dois primeiros empregos, “Dona Socorro” exerceu atividades parecidas. Foi doméstica no primeiro, e começou atuando na condição de auxiliar de cozinha no segundo. Num estudo sobre migrações de índios Pankararé (Nova Glória/BA) para a cidade de São Paulo, Lídia Izabel da Luz observou que as mulheres solteiras dessa etnia se ocupavam de cargos domésticos na cidade. Trabalhavam ainda como costureiras e “faxineiras em lojas e em fábricas”. Muitas vezes, como forma de complementar o orçamento, lavavam roupas para terceiros. Segundo a autora, as mulheres casadas que não tinham emprego na cidade e se dedicavam aos afazeres domésticos e ao cuidado dos filhos, também “lavavam pra fora”. (LUZ, 1988, p. 31).

A índia Xukuru, que inicialmente servia refeições para os cerca de 500 funcionários da empresa gráfica, nos contou que apesar da prazerosa experiência quando trabalhou como professora na Serra do Ororubá, passou por situações inusitadas na firma paulistana:

Eu [...] não sabia ler o suficiente. Não cheguei lá dizendo que aqui eu trabalhei como professora. Aí, minha encarregada pediu prá eu anotar o nome das pessoas que tinham almoçado e eu escrevia com as minhas letras. Às vezes ela não entendia o que estava escrito e eu dizia: deixa ele chegar aqui que eu conheço! Foi muito divertido meu começo nessa firma. (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa).

Ao que nos parece, quando omitiu sua experiência docente,⁵⁰ “Dona Socorro” esquivou-se de possíveis comentários maldosos ou interpretações equivocadas

⁵⁰Conforme vimos, a entrevistada atuou como professora devido às circunstâncias da época. Dentre elas, a carência de professores na zona rural de Pesqueira/PE e a inexistente fiscalização governamental em torno dos profissionais que trabalhavam no MOBREAL.

sobre as carências do ensino, incluindo o nível de formação dos professores na sua região de origem. Nesse sentido, a presença dela na empresa aguçava a curiosidade dos demais funcionários:

Foi difícil na firma, tiravam muita onda. Porque eu cheguei lá falando muito matuta: 'oxente', 'vixi'. Então isso gerou muita conversa. Um falava pro outro e aí o povo vinha me conhecer. Mas foi muito engraçado e depois eu fiz uma amizade muito bonita. Como eu fiquei trabalhando na cozinha, onde servia refeição prá eles lá dentro, [...] eles pediam prá mim falar igual lá no Nordeste. E eles adoravam escutar o sotaque. (Idem).

De acordo com Francisco Weffort, o migrante questiona e problematiza a cidade, ao invés de integrar-se a ela em sua forma natural. Ao refugiar-se em sua própria cultura, ele acaba contribuindo para uma nova cultura popular na cidade. (WEFFORT, 1988, p. 22). Se num primeiro momento, a maneira com a qual nossa entrevistada falava e se expressava causava burburinho entre os funcionários da empresa, ao ponto de muitos quererem conhecê-la, essa característica referencial tornou-se o elo de ligação entre ela e os outros atores sociais. As amizades conquistadas, direta ou indiretamente, foram fundamentais para que a entrevistada conseguisse o aval de seus patrões e mudasse de função na empresa. Durante os anos seguintes, passou a trabalhar no setor de montagens:

Eu fiquei um ano na cozinha e depois eu fiquei cinco anos trabalhando lá na montagem. Eu gostava, admirava muito o trabalho lá na montagem. Porque era um trabalho sentada, bem tranquilo. [A gente] fazia esses cartazes de BR, que tem quando chega próximo de uma cidade. Trabalhava fazendo capa de discos, essas coisas assim. O nome da firma era Estúdio Cinco. (Idem).

Através dos relatos orais, percebemos não apenas a satisfação da entrevistada ao se referir às novas amizades seladas, como também seu contentamento por ter trabalhado seis anos numa grande empresa. Isso nos faz refletir que, pelo fato da nossa memória ser seletiva, onde nem tudo fica gravado ou registrado, "Dona Socorro" rememorou um momento que considerou marcante e importante na sua trajetória de vida. (POLLAK, 1992). Não são apenas os anos trabalhados nessa empresa que foram exaltados, mas a maneira como tudo aconteceu. É uma conquista pessoal de uma índia migrante que, após um ano trabalhando como auxiliar de cozinha, conseguiu, à sua maneira, estagiar e mudar de função dentro da empresa.

As experiências de Zé de Santa trabalhando em São Paulo foram diversificadas, muito embora sua trajetória de ascensão profissional dialogue com a da entrevistada anterior. Ele chegou na cidade em meados de 1969 e, a princípio, mudou sua opinião sobre as ideias e imagens que tinha de lá:

Eu vi que a vida não era aquela fantasia que eu escutava falar. As coisas que alguém me dizia. Não via pela televisão porque na época não existia. Principalmente aonde a gente morava, em Caípe. E chegando em São Paulo, a decepção foi grande. Eu fui trabalhar do mesmo jeito que eu trabalhava aqui: pegado numa picareta, pegado numa chibanca, pegado numa pá, pegado numa enxada... Trabalhando no sol quente, né? Durante algum tempo, trabalhei naquelas empreiteira, né? Empreiteira de construção. (José Barbosa dos Santos, Zé de Santa, Aldeia Caípe).

O índio não se conformou de chegar numa grande cidade e ter de utilizar praticamente as mesmas ferramentas de trabalho da região de origem, onde labutava na agricultura. Foram seis meses de experiência na construção civil, até que conseguiu um outro emprego. Dessa vez, no setor industrial: “Depois de seis meses, aí sim, eu passei a trabalhar numa indústria. Uma firma de plástico: a Atma Paulista. A Atma Paulista ficava na Barra Funda, próximo ali da Lapa. Trabalhei um ano e dez meses nessa firma e depois saí de lá e fui trabalhar num frigorífico.” (Idem).

Foi a partir do trabalho na indústria frigorífica, que esse Xukuru considerou ter aprendido uma profissão; refletindo, inclusive, em mudanças nos seus hábitos alimentares até os dias atuais:

Era um grande frigorífico! Trabalhava com carne, frios, essas coisas. Lá, trabalhei dois anos e meio e foi quando eu aprendi alguma profissão. Eu era condutor de máquina. Tinha uma bomba d’água e eu trabalhava naquela bomba. Pegando água do rio Tietê, botando numa caixa, para da caixa ir pro frigorífico lavar as carnes e as coisas toda. Você imagina... Tirando água do rio Tietê prá fazer limpeza dentro de um frigorífico. As carnes infelizmente que a gente come, né? Mas, era o meu trabalho, né? Infelizmente, teve algumas coisas que a partir daquele momento eu deixei de comer. Por exemplo: linguiça, mortadela, salsicha, quitute. Eu deixei de comer porque eu via o procedimento. E davam de graça prá gente, né? (Idem).

As reflexões do nosso entrevistado, demonstram semelhanças com a trajetória profissional expressa nas memórias orais de “Dona Socorro”. Em 1975, ele conseguiu emprego numa grande rede de lojas do Estado e passou a trabalhar no

depósito da empresa. No local, onde organizava as mercadorias, um outro serviço despertou-lhe o interesse:

Esse depósito ficava vizinho de uma tapeçaria, e eu, curioso, com vontade de aprender as coisas, via os caras trabalhando na tapeçaria e ficava curioso naquele trabalho. Vendo eles fazendo aquelas coisas, costurando, pregando, grampeando, modelando, né? E tinha um cara lá que era muito amigo, gostava de conversar, e eu perguntei se podia fazer um serviço lá. (Idem).

A condição imposta pelo amigo de Zé da Santa, na tapeçaria, era que tudo dependeria de uma autorização do chefe do setor no qual o Xukuru trabalhava: “Aí eu falei com o chefe e ele disse que tudo bem, que se eu quisesse, podia fazer hora extra. Disse que se eu quisesse trabalhar, a seção de tapeçaria precisava de gente prá trabalhar. Aí eu fui trabalhar lá.” (Idem). Inicialmente, ele desempenhou serviço de ajudante nesse setor, carregando peças e ferramentas para os profissionais da área. Porém, não demorou muito na função:

Mas eu curioso, ficava ali pertinho vendo, 'curiando'... O cara me perguntou se eu tinha vontade de aprender. Rapaz, eu disse que a maior vontade que eu tinha era de aprender aquilo. Então, cada vez que eu abastecesse ali, ele ia me ensinar um movimento. Eu disse: ‘tá bom!’ A primeira coisa que ele me deu foi bater prego. Por exemplo: tem o encosto do sofá aqui, e vem aquelas madeira pra nós bater prego. Eu danava o martelo na cabeça dos dedos! Mas aquilo pra mim era aprendizado. (Idem).

O índio parecia ter a certeza que estava no caminho certo e, após dominar os movimentos com o martelo e pregos, continuou o processo de aprendizagem, para conseguir montar e costurar um sofá:

Agora ele não vai mais mandar eu bater prego, porque eu já tinha a prática. Foi uns quinze dias, mais ou menos. Aí ele me disse que agora eu ia grampear. Pegar a napa, o forro, e grampear aquela parte que fica interna do sofá, né? Aí, eu com aquela pistolinha, grampeando tudo. Ele disse que eu peguei a prática ligeiro. Pronto, a partir dali, ele disse que eu não ia mais grampear. Agora eu ia montar um sofá. A peça tá pronta, com espuma e tudo e eu ia montar e costurar. Eu disse: ‘eita peste, e agora?’ Mas, eu curioso, vendo como era que os caba fazia... Aí eu fazia tudo: costurava, grampeava onde era preciso, botava o pezinho, botava o forro e entregava para ele dar uma olhada. Ele via que tudo tava no lugar e dizia: ‘legal, beleza!’ (Idem).

Segundo Zé de Santa, após dois meses nessa atividade, passou a produzir sofás conforme as plantas dos diversos modelos. Realizava todo o serviço depois da jornada normal de trabalho, recebendo os valores referentes às horas extras:

Eu olhava a planta do modelo, riscava, cortava e ia prá máquina costurar, né? A máquina elétrica. Eu tocava o pé e a bicha disparava de uma vez! Aí eu fui pegando a prática, devagarinho... Então, com cinco meses, eu já tava modelando, cortando e costurando. E isso tudo era avulso, eu tava fazendo hora extra! Não tava ainda como profissional, porque eu era de uma outra seção. Eu trabalhava das sete às cinco da tarde na expedição, e das cinco às oito da noite eu ia lá prá tapeçaria. A hora extra entrava, não tinha problema. (Idem).

Toda a dedicação dele foi compensada com o passar dos meses pois, enquanto o índio produzia para a empresa, seu trabalho estava sendo acompanhado pelo chefe, que repassava as informações à gerência. Veio então a surpresa:

O cara que era meu chefe na expedição me chamou. Disse que tinha uma novidade pra mim. Eu perguntei: 'qual?' Ele disse que me pegou fazendo outro trabalho na tapeçaria, na hora extra, fazendo um trabalho de profissional. Disse que viu os sofás que eu fiz, tirou até fotografia dos sofás. Pronto, eu disse: 'é rua, né?' Aí ele disse pra gente ir na gerência. Eu pensei: 'daqui pra lá, já era!' Ele, com todas aquelas fotografias, meus documentos... Levou lá e disse: 'gerente, eu quero conversar com o senhor sobre esse funcionário.' Falou que eu trabalhava na expedição, mas fazia hora extra na tapeçaria. Disse que eu não estava onerando a empresa em nada, mas sim, produzindo pela empresa. Aí, meu chefe perguntou pro gerente o que podia fazer por mim. O gerente disse que profissão eu não podia ter ainda, mas poderia ser um meio-oficial. (Idem).

Pouco tempo depois, trabalhando na função de meio-oficial, ele foi novamente levado à gerência, sendo promovido a profissional. A partir daí, teve o salário equiparado aos demais funcionários dessa categoria e exerceu a profissão por quase uma década:

Então, depois de três meses de meio-oficial, já me chamaram na gerência para ser profissional. Então, nove meses depois de eu ter trabalhado na expedição e de meio-oficial, eu já tinha me tornado um profissional tapeceiro. E aí foi nove anos e meio! Aí o salário foi equiparar com os profissionais que lá estavam, né? Os profissionais que tinham, seis, sete, dez anos. Eu fui ganhar o salário do mesmo jeito. (Idem).

A história de outro índio na cidade é, no mínimo, curiosa. É difícil imaginar a trajetória de um migrante Xukuru, que saiu de casa com destino a São Paulo na década de 1950 e, ao chegar lá, contrariando as estatísticas, trabalhou cuidando de cavalos. Isso aconteceu com “Seu” Antônio Pequeno. Foram quase 40 anos de trabalho no *Jockey Club* da cidade. Em lado oposto aos grupos sociais que frequentavam o local a lazer ou negócios, ele descreveu sua rotina diária de trabalho:

O serviço era trabalhar com cavalo. Eu era gerente lá. Tinha os peão e eu cuidava lá. Por causa da geada, por causa daqueles tempo, porque lá naquele tempo tinha geada, (...) dava dó levantar de quatro e meia da manhã. Uma luta! Quatro e meia da manhã! Podia ter trovoada, podia não ter, tinha que levantar. Porque cavalo prá treinar, é até seis horas da manhã na raia lá. Aí a gente tem que trabalhar nesse horário. (...) É prá puder os cavalo quando dá sete, oito horas, aí os patrão vai chegando prá ir olhar os cavalo trabalhar. Aí a gente tem que começar quatro e meia da manhã. (Antônio Bezerra Vasconcelos, Aldeia Cajueiro).

Mesmo vivendo parte de sua vida numa área de brejo de altitude, estando acostumado a acordar cedo, uma vez que desde os onze anos trabalhou no roçado, “Seu” Antônio demorou para se adaptar ao ritmo de treinos dos cavalos – começando ainda na madrugada –, associado à famosa garoa e clima instável paulistano. Todavia, não se arrependeu da experiência enquanto migrante: “Me dei muito bem em São Paulo!” Ele falou isso porque rememorou os anos difíceis, quando a Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE, estava sob o domínio sociopolítico dos fazendeiros: “Nesse tempo aqui num tinha trabalho nem prá ganhar cinco mirrei. Naquele tempo era cinco mirrei, né? Num tinha ganho e nada, acabou tudo, era tristeza. Num tinha trabalho... Tinha trabalho, mas não tinha dinheiro, né?” Ao dizer que “tinha trabalho”, ele referiu-se ao trabalho compulsório que muitos Xukuru, em momentos críticos, exerciam para os fazendeiros da região. Outrossim, as secas da década de 1950 também o fizeram refletir sobre a decisão de migrar: “Do jeito que tava, era perigoso, viu? A gente trabalhava prá morrer e não tinha nada!” (Idem).

Quase todos os seus irmãos também migraram para o Sudeste na época. Alguns fixaram residência no Rio de Janeiro, mas a maioria mesmo preferiu São Paulo. Além disso, “Seu” Antônio tinha parentes no Paraná. Ele chegou a viajar de São Paulo para lá, mas não gostou do clima: “Só fui uma vez só e voltei. Num me

dei não! Num me acostumei com o clima de jeito nenhum.” Durante o período de férias no *Jockey Club*, costumava visitar seus irmãos no Rio de Janeiro.

A saudade dos pais e familiares na região de origem também sempre o acompanhou, mas ele só conseguiu revê-los onze anos depois. Mesmo assim, devido ao longo percurso de ida e volta e os conhecidos problemas estruturais referentes ao trajeto Nordeste-Sudeste, ele passou poucos dias na Serra do Ororubá. “Quando eu fui [para São Paulo], eu voltei com onze anos prá visitar meus parente. Onze anos! Onze anos! E tinha que passar pouco dia [por causa] do serviço. Não podia demorar muito aqui, né?” (Idem). As memórias de “Seu” Antônio também deram conta de uma tentativa dos irmãos de “carregar” o seu pai para o Sudeste. Mas a vida dele estava muito ligada à região de brejo onde morava:

Pai morreu com 83 anos, mas nunca deixou de trabalhar. O meu irmão queria levar ele pro Rio de Janeiro, que lá tinha serviço bom prá ele e tudo. Mas ele não quis, achava bom era aqui mesmo. Tirava madeira na mata, nós ia buscar e ele fazia a madeira em casa. E dali ia construindo porta, tudo. Essas coisa assim, né? Ele trabalhava de tudo que era de carpinteiro. (Idem).⁵¹

Numa dinâmica diferente dos demais Xukuru que entrevistamos, “Seu” Antônio Pequeno, nos quase 40 anos de experiência profissional em São Paulo, trabalhou exclusivamente no *Jockey Club*, situado no bairro de Pinheiros. Foi lá onde ele se aposentou:

Aposentei com uma coisinha bem pequena. Porque a gente ganhava pouquinho, né? Aí aposentei com um salário e meio. Aí segurou com um salário e meio. Aí veio a época do Collor e comeu meio. (...) Ele comeu meio salário! Aí fiquei com um salário mínimo até hoje. Agora, que aumentou o salário mínimo, aí aumentou um pouco. Mas no tempo do Collor... Naqueles tempo que ele comeu o dinheiro do povo e tudo... (Idem).

Alguns nordestinos que emigraram da região em direção à cidade de São Paulo, conseguiram se estabelecer em definitivo na metrópole. Casaram, tiveram filhos, se aposentaram. Esses, só retornavam às cidades de origem para rever familiares. Outros migrantes, porém, estabeleciam metas que incluíam, dentre outros aspectos, o aprendizado de uma profissão, a acumulação de algum capital e,

⁵¹Pensamos que esse relato demonstra também a importância da migração de alguns membros da família, nesse caso “Seu” Antônio e os irmãos, como forma de aliviar a pressão demográfica sobre a pequena gleba de terra na região de origem. (MENEZES, 2009).

consequentemente, o retorno à sua região de origem numa melhor condição de vida. (MENEZES, 2009, p. 275). Percebemos essa segunda via durante a pesquisa de campo na área indígena Xukuru do Ororubá.

O índio Sebastião “Bisnado”, alicerçado nas redes sociais, não demorou para encontrar trabalho em São Paulo. Mesmo sem possuir qualquer experiência – com exceção das atividades relacionadas ao trabalho no campo – ele foi, por intermédio do tio, fazer uma entrevista numa grande indústria de motores:

Eu arrumei um serviço prá trabalhar na General Motors, de ajudante de torneiro mecânico. Quando meu tio me levou lá na fábrica prá fazer a entrevista com o homem, (..) o torneiro, ele disse que eu ia trabalhar com ele [na tornearia]. Mas quando eu chego em casa, meu pai achou lá uma construção civil, que eu ia ganhar mais do que lá no torneiro. (Sebastião José da Silva, “Bisnado”, Aldeia Pão-de-Açúcar).

A fala do entrevistado nos revela as vagas de emprego disponíveis nos dois principais segmentos de atração dos migrantes: a indústria e a construção civil.⁵² O índio Xukuru, ainda jovem, seguindo os conselhos (ou ordens) do pai, preteriu o emprego da fábrica. Anos depois, refletiu sobre a escolha:

Veja bem, hoje eu era prá ser outra pessoa. Ele me tirou do torneiro prá ir trabalhar na construção, porque eu ia ganhar mais. Entendeu? Quer dizer: lá [na fábrica] eu ia aprender alguma coisa, uma profissão. Eu sei que na construção, eu trabalhei nove meses e depois o cara me mandou embora e não me pagou os direitos. Eu não entendia de nada. Aí meu tio foi e colocou na Junta [justiça] lá. Porque eu não entendia de nada. Depois, com certo tempo, eu recebi o dinheiro. Naquela época era bom demais prá emprego! (Idem).

Duas coisas chamaram a atenção nesse relato. Em primeiro lugar, o arrependimento ou decepção por não ter trabalhado na fábrica como torneiro mecânico, perdendo a chance de aprender uma nova profissão. Isso deixa claro a sua preocupação com relação à ascensão profissional, bem como, em segundo lugar, a manutenção de um emprego na condição de trabalhador especializado. Essa experiência poderia ser-lhe útil quando voltasse ao Nordeste. Diferentemente das primeiras décadas do movimento migratório rumo a São Paulo, pesquisas

⁵²De acordo com Paul Singer, dentre os fatores de atração de migrantes, o principal “é a demanda por força de trabalho, entendida esta não apenas como as geradas pelas empresas industriais, mas também a que resulta da expansão dos serviços” executados por empresas privadas e públicas, repartições governamentais e por indivíduos autônomos. (SINGER, 1985, p. 40-41).

apontaram que, dada à concorrência e as novas exigências das indústrias,⁵³ muitos nordestinos passaram a ter formação específica dentro da própria empresa ou fora dela, para se adequarem às ofertas de trabalho. Em 19 de dezembro de 1970, por exemplo, 102 trabalhadores receberam certificados de conclusão de cursos oferecidos pelo Departamento de Migrantes de São Paulo, em parceria com o SENAI e SESI, para atuarem nas funções de torneiro mecânico, ajudante de mecânica, ferramenteiro, auxiliar de gráfico e pintor de obras.⁵⁴

Paulo Fontes (2008) observou que numa pesquisa realizada no início dos anos 1970, quanto maior fosse o tempo de moradia dos migrantes na cidade de São Paulo, o emprego seria menor no ramo da construção civil “e maior a participação em outros setores industriais, o que parece reforçar a idéia de transferência daquele setor para os demais”. (FONTES, 2008, p. 65). Não foi o que aconteceu com o índio entrevistado, no período que morou em São Paulo. Até hoje, Sebastião trabalha duro como pedreiro e no roçado, enquanto a aposentadoria não chega. Por outro lado, no que se refere às ofertas de emprego na cidade entre as décadas de 1950-1970, os relatos orais dos Xukuru corroboram essas ideias.

3.3. “Sua cabeça vai ser outro mundo, vai ser dois mundos num só!” Identidade indígena e o retorno ao lugar sagrado

A história dos povos indígenas no Nordeste foi marcada por intensas mudanças de caráter político e sociocultural, em relação ao projeto colonial português. Todavia, contrariando os estudos evolucionistas e eurocêntricos, esses índios estiveram presentes, atuando enquanto sujeitos históricos, em todas as etapas na História do Brasil. No decorrer dos anos, elaboraram estratégias e aliaram-se a outros atores, na medida em que esses atendiam seus próprios interesses. Por muitas vezes, negaram sua identidade quando sentiam que isso poderia lhes prejudicar, porém, nunca deixaram de existir enquanto povos étnicos diferenciados. (OLIVEIRA, 2011).

⁵³Uma matéria de jornal de 1967 mostrava a preocupação do Departamento de Imigração e Colonização de São Paulo, na tentativa de diminuir a chegada de novos migrantes no Estado, uma vez que 70% dos indivíduos atendidos pelo Departamento Nacional de Mão de Obra não tinha qualificação profissional, configurando assim o que eles chamavam de “migração ociosa”. (FOLHA DE SÃO PAULO, 14/06/1967).

⁵⁴Ver FOLHA DE SÃO PAULO, 3º Caderno, 20/12/1970, p. 30.

A partir do final dos oitocentos, com os incessantes argumentos de que estavam “confundidos com a massa da população”, passando pelos ideais de modernização e progresso no século XX, cujos objetivos eram integrá-los à civilização brasileira, os índios no interior da região Nordeste passaram a ser chamados genericamente de caboclos ou remanescentes.

Assim como outros povos indígenas na região, os Xukuru tiveram suas terras invadidas desde meados do século XVII. Passaram a viver em aldeamentos e vilas, onde foram obrigados a aprender o idioma português e conviver com a presença de não-índios, cuja força política destes estava atrelada ao poder da Câmara Municipal. Na medida em que presenciavam o esbulho de suas terras e tinham suas identidades maculadas pelos latifundiários, reelaboravam estratégias para permanecerem existindo e praticando sua religiosidade. Nesse sentido, por muitas vezes, as práticas religiosas eram mantidas e realizadas em segredo, às escondidas, para não sofrerem represálias.⁵⁵

Ao enveredarmos pelos caminhos da história oral, observando os eventos e fenômenos sociais, centramos nossas análises na “visão e versão que dimanam” do interior da experiência dos atores sociais, permitindo-nos, assim, apresentar interpretações qualitativas dos processos histórico-sociais. (LOZANO, 2001, p. 16). As memórias orais dos Xukuru nos ajudam a perceber de que forma eles reinventaram a vida e quais leituras os mesmos fazem da própria História. Dessa forma, podemos confrontar os acontecimentos e enriquecer nossas análises, como alertou Halbwachs: “Fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos pareçam obscuras.” (HALBWACHS, 1990, p.25).

Durante os três anos em que trabalhou como empregada doméstica em São Paulo, no final da década de 1960, “Dona Bernadete” ainda não se reconhecia índia, embora seus relatos apontem para o sentido oposto:

Minha patroa sempre perguntava: ‘Bernadete, como é o nome do seu lugar?’ Eu dizia: Serra do Ororubá, o pessoal chama Serra do Ororubá, onde eu moro. Ela dizia: ‘é área indígena, tem no mapa, né?’ [Minha

⁵⁵No artigo intitulado “O dialeto Xucuru”, o autor, Geraldo Lapenda, recebeu informações e material para análise do antigo chefe da 4ª Inspetoria Regional (IR) do SPI, Raimundo Dantas Carneiro. Com base nessas informações, ao se referir às práticas religiosas dos Xukuru, ele falou que “os índios mais velhos praticam ainda o rito antigo, mais conhecido por ‘segredo’. Fazem-no, porém, às escondidas, por causa da polícia que alega essas práticas serem catimbó.” (LAPENDA, 1962, p. 12).

patroa] É gente que sabe das coisa. Aí eu dizia: *e tem mesmo uns índio lá!* Eu falava prá ela dos *Encantado*, nós conversava dessas coisa, né? Eu dizia: *lá tem umas aldeia*. (...) [A patroa] Era uma pessoa muito boa, sabe? Aí nos conversava muito, porque ela achava engraçado minha fala. Porque eu nunca mudei de fala, sempre foi a minha mesmo. Aí ela dizia [na brincadeira]: ‘tá se vendo Bete que você é de área indígena mesmo!’ Mas eu num sabia, né? Eu num tinha noção que eu era, porque aqui ninguém nunca explicou prá nós. (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro). (Grifamos).

Quando ela reitera que não tinha uma noção exata que era índia, alegando a falta de informação sobre o tema durante a sua juventude, imaginamos que isso acontecesse devido às condições sociais e políticas na Serra do Ororubá nesse período: as citadas tensões e conflitos entre fazendeiros e índios. Por outro lado, no diálogo com a patroa, ela demonstrou que sabia da existência de índios na região de origem, falando inclusive sobre os “Encantados”.⁵⁶ Temos aqui um exemplo de como se configura o processo de emergência étnica. (OLIVEIRA, 2004).

Essa perspectiva se encorpa nas memórias de outra migrante. Segundo “Dona Socorro”, nas experiências profissionais que teve em São Paulo, ela nunca falou sobre ter vindo de uma localidade habitada, também, por índios:

Não, não comentei. Não falei nada da minha identidade indígena, não. Porque quando eu saí daqui, (...) era totalmente coberto de fazendeiros. Então a gente vivia aqui, porque nós não tínhamos cacique na época. A minha mãe já falava do cacique, essas coisas, mas eu não conhecia. (...) Eu nunca tinha visto, mas eu já sabia que existia porque minha mãe falava. Desde a época da mãe dela, que foi quem primeiro viveu, conheceu a religião indígena, o cacique, como era o viver dos índios. Tudo a mãe dela já contava prá ela. (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa).

A questão da identidade étnica desse povo deve ser analisada e compreendida através do processo histórico marcado por continuidades e descontinuidades, que motivaram em determinados momentos, as migrações para São Paulo. Apesar de “Dona Socorro” não comentar as suas origens, seja pelas dúvidas que cercavam-lhe a cabeça ou simplesmente por não sentir-se à vontade, os laços sociofamiliares demonstravam a ligação dela com a etnia evidenciada.⁵⁷

⁵⁶Durante o Toré dos Xukuru, vários índios “entram em transe”, incorporando antigos ancestrais, através dos “encantos de luz”. (NEVES, 2005, p. 134-135).

⁵⁷Pensamos, portanto, nas reflexões de Oliveira: “a emergência de múltiplas reivindicações identitárias (indígenas) corresponde a um processo histórico de longa duração, cujas consequências

Histórias sobre a presença de índios na Serra do Ororubá sempre foram repassadas pelas gerações mais antigas no convívio social de Zé de Santa. Porém, no período em que morou na grande metrópole,

Eu não sabia quem eu era, a verdade é essa. Não tinha a visão de que eu era índio. Eu sabia que era caboclo, que morava na Serra do Ororubá, mas não tinha a visão que eu era um índio, né? Meus pais sempre diziam que aqui tinha índio, que vinham de uma família de índios também, mas que tinham medo de dizer, porque tinham sido massacrados. (José Barbosa dos Santos, Zé de Santa, Aldeia Caípe).

As retaliações por parte de fazendeiros, sem dúvidas, tiveram enorme impacto, influenciando os atores sociais a omitirem suas identidades étnicas:

Inclusive o meu bisavô, por parte da minha mãe, chegou a conhecer a minha mãe... E o meu avô contava a história que o meu bisavô *foi retalhado de faca por um fazendeiro da fazenda Caípe, por conta de ser acusado de ter roubado um cacho de banana*. Então, os fazendeiros tinham que dar uma pisa no cara e retalhar as costas dele e botar sal para servir de lição. Eu sei que no final das contas, tomaram as terras que eram do meu bisavô, que eu não alcancei essa época e ele morreu com 112 anos. (Idem). (Grifamos).

Um outro fator foi elencado por Sebastião “Bisnado”, quando perguntamos se ele sofreu algum tipo de preconceito na cidade de São Paulo, após ter afirmado que morava numa região indígena:

Eles tinha um apelido com a gente lá. Eu esqueci, mas tinha um apelido que eles diziam. Até que a gente falava que aqui era área indígena. Não passava aqueles filme de faroeste, né? Com os índios fazendo aquele barulho, né? Aí eles ficavam tirando onda com a nossa cara lá. Eles chamava a gente de índio pajé, chamava uns de barriga verde. (Sebastião José da Silva, “Bisnado”, Aldeia Pão-de-Açúcar).

As imagens do senso comum em torno dos povos indígenas, serviam de mote para as piadas pejorativas direcionadas a Sebastião e seus familiares, levando-os muitas vezes a não comentarem sobre o assunto. Esse tipo de atitude em relação aos migrantes, não era uma novidade em São Paulo. Citamos, por exemplo, as “piadas de baiano”, comuns nos anos 1950, como uma espécie de reação popular à chegada de milhares de nordestinos à cidade, desprovidos de qualificação técnica para o trabalho. (WEFFORT, 1988, p. 16).

Roberto Cardoso de Oliveira propôs durante um congresso no México, em 1969, o desenvolvimento de uma linha de pesquisa sobre o “campesinato indígena”. De acordo com a qualificação e critérios de seleção dos grupos indígenas adotados por ele, esses estudos apontavam para a situação dos índios no Nordeste brasileiro. (OLIVEIRA, 1976, p. 67-68). Nesse sentido, observamos as ideias de Woortmann (1990) sobre as migrações de camponeses para os centros urbanos. Segundo esse autor, a mobilidade espacial dessas pessoas não representa apenas as condições que inviabilizam sua existência no local de origem. A migração é “parte integrante de suas próprias práticas de reprodução”, podendo ser também a condição para que elas permaneçam camponesas. (WOORTMANN, 1990, p. 35). Em outras palavras, o autor apontou que a inserção dos camponeses nos núcleos urbanos, na verdade, são estratégias de reprodução social do campesinato.

Voltando nosso foco para a questão dos Xukuru em São Paulo, grosso modo, percebemos que o fator migração foi relevante para que esses indivíduos ou famílias, inseridos num processo de elaboração cultural, posteriormente se reconhecessem enquanto índios.⁵⁸ Isso nos pareceu ainda mais claro, no decorrer e nas análises das entrevistas pois, apesar das diferenças entre os períodos de permanência desses índios na cidade de São Paulo, cada um, à sua maneira, desejava retornar ao lugar de origem.

Num artigo sobre “migração de retorno”, tendo como base uma pesquisa realizada em 1984, nas cidades de Jaboatão dos Guararapes/PE (Região Metropolitana do Recife) e Garanhuns/PE (Agreste do Estado), Scott (1995) traçou um perfil dos migrantes pernambucanos provenientes das zonas urbana e rural que já tinham trabalhado em São Paulo. Dentre os resultados, verificou-se que apenas 8,7% dos trabalhadores de origem rural (Garanhuns) conseguiam enviar dinheiro mensalmente para as suas casas de origem.⁵⁹ Em contrapartida, 20,3% dos migrantes provenientes do meio urbano (Jaboatão dos Guararapes) conseguiam mandar quantias todos os meses. Ao que parece, a falta de experiência e/ou qualificação profissional interferia nas questões salariais. Na mesma pesquisa,

⁵⁸Salientamos que alguns dos migrantes Xukuru, após o retorno, tornaram-se lideranças indígenas na Serra do Ororubá. Dentre os entrevistados, citando apenas os que viveram em São Paulo, temos “Dona Socorro”, Zé de Santa e José Jorge “Neto”. O próprio cacique Xicão, assassinado em 1998, também trabalhou em São Paulo.

⁵⁹Tal situação foi confirmada pelos próprios indígenas. A maioria não conseguia enviar quantias para os familiares regularmente, salvo raras exceções: “Pelo menos eu conseguia mandar um troquinho prá minha mãe, minha família. Era bem pouquinho, mas eu mandava e gostava.” (Manoel Francisco da Silva, “Seu” Mané, Aldeia Passagem).

dentre os motivos apontados pelos migrantes que passaram em média quatro anos em São Paulo e decidiram retornar para a zona rural, estão as dificuldades de caráter econômico, problemas de saúde com ele ou familiares e a solidão na cidade.⁶⁰

Nos estudos contemporâneos sobre os povos indígenas no Brasil, as fontes orais se revelam uma importante ferramenta de conhecimento, permitindo ao pesquisador não apenas dar voz, mas, ouvidos aos relatos dos sujeitos, deixando de lado a postura autoritária de tentar agir como porta-voz do entrevistado. (SILVA; JOSÉ DA SILVA, 2010, p. 37-38). As memórias orais dos Xukuru evidenciaram os motivos que fizeram eles retornarem à Serra do Ororubá: “Quando eu aposentar eu vou embora, não vou ficar mais trabalhando não. Enjoei, porque trabalhei muitos anos [em São Paulo].” De fato, o “enjôo” de “Seu” Antônio Pequeno tem fundamento; ele passou quase 40 anos trabalhando no *Jockey Club*. Todavia, as situações vivenciadas no cotidiano com os “colegas” de trabalho, parecem ter pesado também na escolha:

Era catarinense, paranaense... Era uns caboclo carrasco! (...) Os pior era os catarinense. Lá daqueles lugar onde ‘embrejou’. (...) Era uns caboclo duro prá trabalhar com eles. Só quem acostumasse mesmo, mas quem não acostumasse... Era ignorante demais, Nossa Senhora! Era duro, viu? Naqueles tempo... Eles foram trabalhar em São Paulo porque em Santa Catarina não tinha Jockey Club. (Antônio Bezerra Vasconcelos, Aldeia Cajueiro).

Outra entrevistada, mesmo sendo bem tratada pela antiga patroa, preferiu voltar porque não achava boa a vida que levava em São Paulo.

Porque eu gostava do meu lugar. Vivia lá quase que como obrigada, né? Porque era obrigado, aí eu vivia lá. Mas meu sonho era aqui, tanto é que faz esses ano todinho que eu tô aqui. (...) Tudo que passasse aqui prá mim tava melhor do que São Paulo, entende? A vida que eu levava lá era sempre mais diferente, mas eu gostava da minha vida aqui. Aí vim embora. (...) Faz 32 ano que eu tô aqui e nunca me deu vontade de voltar. (Bernadete Marinho, Aldeia Cajueiro).

Sua forte ligação com o lugar de origem, de onde saiu porque a família, muito pobre, não possuía terras próprias para plantar e se alimentar, falou mais alto.

⁶⁰SCOTT, R. P. Estratégias familiares de emigração e retorno no Nordeste. In, *Travessia: Revista do Migrante*, São Paulo, CEM, n. 22, 1995, p. 26. Ver também: Scott (1984).

Nesses 32 anos após o retorno, “Dona Bernadete” e o marido participaram do difícil processo de retomada das terras pelos índios na Serra do Ororubá.⁶¹

A narrativa de Zé de Santa sobre a volta, carrega semelhanças com o relato anterior. Se por um lado, reflete suas ponderações em torno das questões de caráter econômico, do outro, nos deixa a entender que retornar em definitivo sempre foi o seu desejo. Apesar da enorme distância que os separavam, trajeto esse que era realizado de ônibus, ele fazia questão de visitar a família praticamente todos os anos, durante as férias:

Eu tava lá durante esse tempo todinho, mas eu não ficava lá mais do que um ano e meio sem vim aqui na minha terra. Eu via que as dificuldades que eu tinha aqui, era melhor do que as de lá. Porque lá eu trabalhava dez, doze horas por dia. E lá eu tinha um outro problema: eu não morava no que era meu. Pagava aluguel. Então, tudo que eu ganhava, noventa por cento do que eu ganhava ficava lá. E eu via [que] entre lá e cá, os meus irmãos cá, na produção, tinham muito mais do que eu. Porque quando eu vinha de férias, o que eu trazia era praticamente a minha vinda e a volta. Só! E só voltava porque tinha o emprego. (José Barbosa dos Santos, Zé de Santa, Aldeia Caípe).

Manoel da Silva, conhecido em sua aldeia por “Seu” Mané, hoje com 80 anos, também expressou as razões que o trouxeram de volta, apesar do apelo estratégico de seu antigo patrão:

Eu trabalhei com Seu Pascoal, dono da Antártica de São Paulo. Num tinha homem mais rico do que ele. Aí foi o tempo que deu vontade de eu vir embora. Mas ele não queria que eu viesse de jeito nenhum. Ele me pediu prá eu não ir. Disse: ‘ô Seu Manoel, faça uma coisa dessa não!’ Ele me perguntou se eu tinha vontade de se casar, que se eu quisesse, eles arrumava uma noiva prá mim lá mesmo. E eles faziam uma casinha prá mim. Eu achei muito bom, mas eu disse que preferia ficar perto da minha família e vim embora. (Manoel Francisco da Silva, “Seu” Mané, Aldeia Passagem).

O retorno de “Dona Socorro” foi diferente. Ainda em São Paulo conheceu outro migrante, um rapaz do Rio Grande do Norte com quem se casou. Por conta do matrimônio, teve que sair da empresa do setor gráfico, uma vez que foram morar em Francisco Morato/SP. Na nova cidade, “O marido trabalhava e eu cuidava da casa, porque logo já foi chegando as filhas, né? Lá, eu tive três meninas que nasceram lá.” (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa). Ela lembrou

⁶¹Sobre as “retomadas”, ver: SANTOS, 2009.

que no início, o marido não gostou de saber sobre as suas origens. Mas, aos poucos, a índia o fez mudar de opinião:

Ele achava o cúmulo! Ele dizia que índio era sem cultura. Que vivia dentro dos matos, vivia nas toca, não gostava de andar na cidade. Não gostava de conhecer ninguém, de fazer amizade, essas coisas. Só que aí, quando nos se conhecemos melhor, já foi bem diferente, né? Comigo ele já tinha mudado esse jeito de ver o índio. Só que ele ficou com receio de saber como era a minha família. (Idem).

Mesmo considerando muito boa a experiência vivida em São Paulo, no final da década de 1980 ela se sentiu segura para afirmar sua identidade indígena e resolveu voltar para Pernambuco, onde passou a assumir um papel de liderança em sua aldeia.

Sabe quando eu senti a vontade de me identificar? Falar quem eu era e vontade de voltar? Foi na época da Constituição de 1988, com Ulysses Guimarães. Que eu assisti toda aquela coisa pela televisão, quando ainda tava em São Paulo. Porque ele falou que ia falar das leis. E aí ele incluiu os indígenas, ao qual minha mãe já falava. E aí, aquilo me chamava a atenção prá assistir. Aí ele falou na Constituição, que os índios ia ter vez e voz. Aí foi onde eu resolvi me identificar. Isso me chamou a atenção, porque a gente sabia que quando eu voltasse, *as coisas que minha mãe me contava eu ia ver, ia conhecer, ia viver*. Daí em diante, já estava na lei, então a gente tinha como falar quem éramos. (Idem). (Grifamos).

Não restam dúvidas que a promulgação da Constituição Federal, em 1988, foi uma grande vitória para os povos indígenas de todo o Brasil. Como bem falou “Dona Socorro” em seu depoimento, a partir da nova legislação, povos até então considerados “remanescentes” ou “aculturados”, passaram a reivindicar seus direitos e reafirmar suas identidades, construindo uma etnicidade emergente. João Pacheco de Oliveira observou que para os grupos étnicos do Nordeste, no processo de “(auto)construção social, o antigo território assume uma enorme importância simbólica e emocional”, agindo como força catalisadora desses grupos para a reconquista territorial. Segundo Oliveira, estas são “as viagens da volta”. (OLIVEIRA, 1996, p. 9). Todavia, no que se refere à questão da demarcação das terras, o mesmo autor apontou o caráter arbitrário do processo de territorialização de uma sociedade indígena: “É uma intervenção da esfera política que associa (...) um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados.” (OLIVEIRA, 2004, p. 23). Como consequência disso, é comum ver índios de

diversas etnias migrando para outras regiões, uma vez que o território demarcado não oferece as condições básicas necessárias para a manutenção do seu povo. (TEIXEIRA *et al.*, 2009, p. 531).

Não devemos, contudo, generalizar, associando a promulgação da Carta Régia de 1988 com uma explosão demográfica na Serra do Ororubá, motivada pelo retorno de migrantes Xukuru vindos de outras regiões. Alguns voltaram bem antes – por exemplo, Dona Bernadete (década de 1970) e Zé de Santa (1982) –, enquanto que outros, permaneceram fora. Na continuidade do seu relato, “Dona Socorro” esclareceu a situação:

Aqui na Aldeia nós temos 66 famílias. Prá você ter um conhecimento melhor, do total de famílias que nós temos aqui, *nós temos muitos mais em São Paulo, Rio e Recife. Paraná também nós temos pessoas daqui*. Prá você ver que se voltasse todo mundo, essa Aldeia Lagoa era pequena. Quer dizer que ainda tem muita gente que ainda mora lá fora. (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa). (Grifamos).

Procuramos saber a condição de alguns dos indígenas que ainda vivem no Sudeste brasileiro. Por intermédio das relações mantidas em suas redes sociais, ela nos relatou que: “Alguns até que se deram bem. Outros, não. Você sabe... A vida é de altos e baixos. Tem gente que tem vontade de voltar, mas ainda não é possível, porque já tem 3 ou 4 filhos. Coisa de família... Às vezes, algum casou com pessoa que não aceita isso, e por aí vai...” (Idem).⁶²

O índio Cecílio também se posicionou sobre a situação dos familiares na grande metrópole, complementando as informações:

Tem muitos parente nosso que tá lá em São Paulo, que não vem fazer uma visita aos parente daqui porque o dinheiro num dá. Num dá prá eles pagar passagem e chegar aqui. Eu tenho parente lá que num veio aqui mais. Gente que saiu daqui e tá em São Paulo há uns trinta ano, quarenta ano atrás. Tão prá lá e num pode voltar prá cá. Só se os parente mesmo mandar o dinheiro da passagem prá eles vim simhora prá cá. Tem deles que vem, mas vem na maior dificuldade, passa uma semana e já volta. Outros, tem dificuldade porque já construiu família lá e já tem o costume de São Paulo. Já tem os filho estudando, tem a mulé que é de lá e tudo. Num tem o costume daqui da gente, né? (Cecílio Santana Feitosa, Aldeia Cana-Brava).

⁶²De acordo com os dados do SIASI-FUNASA divulgados em julho/2010, um total de 130 índios Xukuru são atendidos pelo órgão de saúde no estado de São Paulo. Nas 37 residências cadastradas, vivem 54 homens e 76 mulheres.

Os migrantes Xukuru fizeram um balanço das experiências e vivências, durante as transformações urbanísticas, econômicas e sociopolíticas na capital paulista. “Dona Socorro” afirmou como positivo o período em que viveu fora: “Sim. Porque eu saí solteira, lá eu casei, e quando eu voltei, cheguei com a presença de mais quatro na minha companhia, né? Três filhas e um esposo, de família bem diferente, costume diferentes.” (Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, “Dona Socorro”, Aldeia Lagoa).

Numa outra perspectiva, Zé de Santa, a princípio, associou a vida em São Paulo como algo ilusório: “Achei prá mim que essa experiência lá em São Paulo foi uma visão de fantasia. Porque eu tava vendo uma fantasia na minha frente, e essa fantasia, daquilo que eu imaginava que ia ter, eu tinha em casa, tinha onde eu nasci, mesmo não tendo terra.” Contudo, ele não deixou de reconhecer a contribuição do período em que viveu fora, para o desenvolvimento de sua consciência sociopolítica:

[Uma] coisa que prá mim foi uma experiência muito grande, foi eu poder ver o que é dos outros e o que não pode ser meu. Tanta coisa bonita em São Paulo... Se você chegar em Recife, você também ver tanta coisa bonita. Chegando em São Paulo, você dobra a fantasia, né? Tanta coisa bonita e tanta coisa boa que tem lá. Claro que também tem coisa ruim, né? Mas nada daquilo era meu! Nada daquilo poderia ser meu, a não ser eu ter um emprego. Porque, na hora em que eu me desempregar e ficar 24 horas sem emprego, então eu num tinha nada. Eu ia passar fome, mais do que eu tava aqui. E longe do meu povo, longe da minha família. (José Barbosa dos Santos, Zé de Santa, Aldeia Caipe).

Dessa maneira, o índio concluiu:

Então isso prá mim, na minha cabeça, eu dizia assim: a minha visão política estava entre essas duas coisas. Eu via tudo aquilo bonito em São Paulo, mas que não tinha nada a ver comigo, ou estar num lugar que não tem nada disso, mas que eu tenho vida? Isso me fez aprender um monte de coisas. (Idem).

Mesmo sentindo certa frustração por não ter conseguido trabalhar numa indústria em São Paulo, Sebastião “Bisnado”, cuja carreira profissional esteve ligada ao ramo da construção civil, corroborou o lado positivo da experiência na cidade:

De ruim [São Paulo] não trouxe nada! Trouxe coisa boa. Porque, assim... Se você não andar, você não conhece nada, (...) não entende nada. Hoje, se eu chegar dentro de São Paulo... Naquela época, você chegava dentro de São Paulo e se não tivesse uma pessoa ali prá lhe apanhar e levar num local, você ia ‘quebrar mundo’ e ficar jogado. Se eu chegar hoje dentro de

São Paulo, eu sei tomar destino prá qualquer lugar. Quer dizer, uma parte foi bom por isso. (...) Por exemplo, no Recife eu já fui umas duas vezes a passeio. Mas se eu chegar no Recife, eu sei desenrolar alguma coisa. Quer dizer: isso já nasceu de lá [São Paulo]. Se eu num tivesse ido em São Paulo eu não sabia andar em Recife. Foi importante por isso! (Sebastião José da Silva, “Bisnado”, Aldeia Pão-de-Açúcar).

Observando o relato desse índio, onde ele evidencia a importância de ter “andado” São Paulo, pensamos na afirmação de Ecléa Bosi: “A memória é a faculdade épica por excelência”. (BOSI, 2004a, p. 90). Ao ser questionado sobre como definiria a sua vida, entre os locais de origem e destino, Sebastião enfatizou:

Minha vida é mais aqui [na área indígena]. Mais aqui! (...) São Paulo é o seguinte: você deixa sua família aqui e vai prá São Paulo. *Aí sua cabeça vai ser outro mundo, vai ser dois mundos num só. Você vai ‘tá’ lá e aqui! Sua cabeça ‘tá’ funcionando nos dois lugar ao mesmo tempo. E aqui, ‘tá’ tudo em casa. A gente fica sabendo o que acontece. Que esteja passando bem ou mal, mas ‘tá’ todo mundo junto. Eu acho assim! E tem o seguinte: na época que eu fui prá São Paulo, você andava qualquer hora dentro de São Paulo. (...) Você saia qualquer hora, não tinha perigo de nada na rua. Vá prá São Paulo hoje! Lembro que meu tio lá deixava as portas abertas na época de calor. Vá deixar aberta hoje! (Idem).*

Nesse depoimento, as metáforas utilizadas pelo entrevistado apontam para os sentimentos de saudade e preocupação com as condições de vida dos parentes indígenas, como alguns dos motivos do seu retorno. A história vivida, onde se apóia os relatos da memória (HALBWACHS, 1990, p.60), demonstra ainda mais: a forte identificação de Sebastião “Bisnado”, assim como dos outros Xukuru, com o espaço de origem, a Serra do Ororubá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda no início da pesquisa, pudemos perceber que as migrações Xukuru para o Sudeste brasileiro, grosso modo, se tratava da continuidade dos deslocamentos sazonais em direção à região úmida canavieira de Pernambuco e Alagoas, enquanto estratégia de sobrevivência. Posteriormente, ao analisarmos as informações colhidas por meio de entrevistas, compreendemos que boa parte dos filhos dos trabalhadores provisórios oriundos do Agreste e Sertão, genericamente chamados de “corumbas”, preferiu seguir caminhos inversos aos dos pais e das gerações pretéritas. Manuel Correia de Andrade afirmou, inclusive, que a migração para o Sul e Sudeste “muito preocupou senhores-de-engenho e usineiros que sentiam a falta de braços cada vez maior em seus partidos de cana e em suas moendas.” (ANDRADE, 2005, p. 176).

Dos índios que mantivemos contato, quase todos relataram sobre a presença de filhos homens e mulheres, que viajaram ainda jovens⁶³ para São Paulo, em busca de melhores condições de vida. Muitos deles constituíram família na grande metrópole e, atualmente, visitam os familiares na Serra do Ororubá, geralmente em períodos de férias.

Durante o curto período do Mestrado, onde dedicamos parte do tempo disponível entre idas e vindas à terra indígena Xukuru do Ororubá, umas das últimas entrevistas realizadas, em outubro de 2011, foi com Dona Zenilda, viúva do Cacique Xicão, assassinado em 1998. Liderança natural entre os Xukuru, recorremos às suas memórias orais para ilustrar os momentos finais do nosso estudo, não apenas pela lucidez com que trata os assuntos referentes ao seu povo, como também por ela própria ter vivido experiências migratórias no seio familiar. Nascida e criada no antigo Sítio Cana-Brava, junto aos pais e três irmãs, suas lembranças da época de infância e de quando virou “mocinha”, apontam para o trabalho de toda a família na agricultura. Além de “botar roçado”, seu pai também costumava negociar as frutas que colhia, na feira de Pesqueira. Dona Zenilda relatou como ele fazia para levar as mangas, abacates e goiabas até o centro da cidade: “Era de burro! Porque nessa época não tinha transporte assim como tem hoje, essa facilidade. Todos nossos

⁶³Sobre a maior incidência de indivíduos jovens migrando, ver MENEZES, 2009 e BARROS, 1953, p. 41.

transportes era a cavalo, burro, jumento.” (Zenilda Maria de Araújo, Aldeia São José).

Assim como outros Xukuru que entrevistamos, as histórias sobre os caboclos da Serra do Ororubá sempre estiveram presentes no cotidiano da índia:

Nessa época da minha infância, que eu fui crescendo, virei mocinha, eu ouvia falar dos caboclo, né? Tinha apenas um grupo pequeno que ia prá Vila de Cimbres, em dia de Nossa Sra. das Montanhas, que é Mãe Tamain. Mas a gente ouvia falar daquilo ali, mas a gente não participava de nada. E era conhecido como os caboclo. (Idem).⁶⁴

Anos mais tarde, com subsídios das memórias de índios mais velhos, cujas lembranças reportam, dentre outras situações, para o direito deles sobre aquelas terras, como forma de recompensa oficial pela participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai, Dona Zenilda refletiu: “Então, com o passar dos tempos, a gente foi conhecendo mais, e foi quando descobrimos que nós éramos índios. Índios Xukuru. Tínhamos essa identidade indígena, mas por conta da perseguição, da opressão do homem branco, nós tínhamos medo de se declarar que éramos índios.” (Idem).

Em um abaixo-assinado de 1885, destinado ao Presidente da Província, os Xukuru reclamavam das perseguições que sofriam, sobretudo de fazendeiros invasores das terras do antigo Aldeamento de Cimbres. Um dos posseiros descritos no documento, era oriundo da região seca do Cariri:

Os abaixo assinados ocupam-se exclusivamente do trabalho da agricultura, de onde tiram meios para se manterem, mas Excelentíssimo senhor acontece, que 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! Essa é a linguagem dos tais criadores da Serra, que entendem levar os suplicantes a ferro e fogo.⁶⁵

Nesse trecho, percebemos as principais razões das migrações Xukuru ocorridas no século seguinte, relatadas pelos próprios indígenas ao longo do nosso

⁶⁴Para uma melhor compreensão do significado de “Mãe Tamain” na religiosidade Xukuru, ver SILVA, 2002.

⁶⁵Abaixo-assinado de índios da extinta Aldeia de Cimbres, em Pesqueira, 25 de fevereiro de 1885, para o Presidente da Província. APE, Cód. Petições, fl.18.

estudo: a indisponibilidade de terras para trabalhar por conta própria e os períodos de seca na região. Sendo assim, migrar sazonalmente ou, no caso dos mais jovens, de maneira definitiva, foi, além de estratégia de sobrevivência, uma forma de manter as relações sociofamiliares na região de origem.

O pai de Dona Zenilda nunca chegou a viajar para trabalhar no corte da cana no “Sul”, mas ela sabia do que se tratava, graças às conversas mantidas com a sua avó: “[Ela] falava que o esposo dela foi nessa época trabalhar no Sul. Cortar cana. Então, eu achava [que] esse lugar era muito distante, e aí eu não sabia como era esse movimento de cortar cana, nem prá que era essa cana. E aí a minha avó explicava que era prá fazer o açúcar, o álcool e a rapadura.” (Zenilda Maria de Araújo, Aldeia São José).

Só depois de casada e com cinco filhos, foi que ela vivenciou o fenômeno migratório, com a partida do marido, na segunda metade da década de 1970, para a cidade de São Paulo: “Meu esposo, o Cacique Xicão, que nessa época não era cacique, que foi prá São Paulo. Porque ele era motorista e aqui não tinha uma oportunidade de um ganho melhor. Eu fiquei trabalhando na roça, no terreno do pai dele e ele foi prá São Paulo. Passou três anos. Trabalhou de caminhoneiro. A época foi entre 76 e 77.” (Idem).

A entrevistada corroborou as reflexões de outros migrantes Xukuru, relatando sobre as imagens ilusórias que os indígenas tinham da grande metrópole, bem como a necessidade das redes sociais para a inserção dessas pessoas no mercado de trabalho: “Xicão foi por influência. Porque tinha um vizinho nosso lá, que tinha um tio lá em São Paulo. Aí mandou buscar esse vizinho, que se chama Eraldo, e o Eraldo convidou o Xicão prá ir. Aí eles foram, né?” (Idem).

As oportunidades econômicas (SINGER, 1985) inerentes à cidade, não permitiam a manutenção da esposa e dos cinco filhos na Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE. Dona Zenilda tinha que trabalhar na agricultura, plantando verduras, uma vez que o salário recebido pelo marido era insuficiente. Ela justificou: “Porque lá, tinha que pagar o aluguel e o que ganhava era pouco. E tinha a comida, tinha toda despesa, né? E ele passou três anos lá e não teve nem como mandar nada prá mim. Porque não dava, só dava prá ele se manter.” (Zenilda Maria de Araújo, Aldeia São José).

Na visão da viúva do Cacique Xicão, financeiramente, a experiência do marido em São Paulo foi inválida. Por outro lado, ela ressaltou os ensinamentos dos

índios idosos, que a fizeram refletir sobre os fatores positivos das vivências migratórias:

Porque eu conversando com um mais velho da Aldeia, nessa época que Xicão foi embora, ele me disse assim: *'olhe dona Zenilda, ou bem estudado, ou bem viajado.'* Então, o que é que ele quis dizer nessa palavra? Xicão não tinha muito estudo, só tinha a quarta série, mas foi bom ele viajar, prá ele conhecer o mundo lá fora. Que o mundo lá fora não é como a gente pensa, né? Então, eu acho que ele pegou um pouco dessa experiência, que ele não quis mais voltar. Algo que ele pegou, ele quis praticar aqui, dentro do seu povo. (Idem). (Grifamos).

Dessa forma, as evidências expressas nas memórias orais dos que viveram e conceberam a história (ALBERTI, 2004), nos levam a sugerir como hipóteses que, as experiências migratórias não foram válidas apenas para a manutenção das famílias indígenas no lugar de origem, tendo atuado também como elemento de suporte à afirmação da identidade étnica desse povo, na medida em que alguns dos migrantes se tornaram lideranças indígenas ao retornarem, exercendo influência nas mobilizações ocorridas no decorrer dos anos 1980 e 1990, que culminaram no processo de retomada das terras das mãos dos fazendeiros e posseiros (SANTOS, 2009) e posterior demarcação e homologação do território Xukuru do Ororubá.

FONTES

Impressas

Diário de Pernambuco, Local, 01/02/1980, p. A-5.

Diário de Pernambuco, Política, 03/02/1980, p. A-2.

Diário de Pernambuco, Geral, 12/10/1980, p. A-22.

Diário de Pernambuco, Interior, 28/04/1990, p. A-14.

Diário de Pernambuco, Cidade, 15/11/1990, p. A-10.

Folha de São Paulo, 1º Caderno, 03/04/1967, p. 5.

Folha de São Paulo, 14/06/1967.

Folha de São Paulo, 23/04/1970, p. 7.

Folha de São Paulo, 3º Caderno, 20/12/1970, p. 30.

Folha de São Paulo, 1º Caderno, 05/05/1974, p. 14.

Manuscritas

- Arquivo Público de Pernambuco (APE):

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.

Entrevistas

Agripino Rodrigues do Nascimento, 87 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Antônio Bezerra Vasconcelos, “Antônio Pequeno”, 75 anos. (Falecido). Aldeia Cajueiro, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/07/2009.

Antônio Faustino da Silva, 81 anos. Aldeia Pão-de-Açúcar, Poção/PE, em 23/10/2010.

Antônio Rodrigues do Nascimento, “Antônio Caboclo”, 79 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Bernadete Marinho, 62 anos. Aldeia Cajueiro, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/07/2009.

Cassiano Dias de Souza, “Seu Cassiano”, 81 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Cecílio Santana Feitosa, 44 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Geneci Ferreira da Silva, 49 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

Gerson Ferreira Leite, "Gersão", 71 anos. Aldeia Lagoa, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 24/10/2010.

José Barbosa dos Santos, "Zé de Santa", 65 anos. Aldeia Caípe, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

José Carlos da Silva, "Zé Pedro", 52 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

José da Silva, "Seu Dedé", 67 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

José Elias Ferreira da Silva, 40 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/05/2010.

José Jorge de Melo, "Neto", 57 anos. Aldeia Cajueiro, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/07/2009.

José Marcelo Ferreira da Silva, 41 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

José Maria Silva, "Zé Raimundo", 60 anos. Aldeia Cimbres, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/07/2009.

Josefa Amorim da Silva, 60 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

Manoel Francisco da Silva, "Seu Mané", 80 anos. Aldeia Passagem, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

Maria de Fátima Timóteo Sobrinho, "Dona Socorro", 60 anos. Aldeia Lagoa, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 31/07/2009.

Maria de Jesus, 82 anos. Aldeia Pão-de-Açúcar, Poção/PE, em 23/10/2010.

Maria José Martins da Silva, "Dona Lica", 58 anos. Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

Saturnino Alves Feitosa, 67 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Sebastião Francisco Rufino, "Tião Pedreiro", 59 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Sebastião José da Silva, “Bisnado”, 59 anos. Aldeia Pão-de-Açúcar, Poção/PE, em 23/10/2010.

Zenilda Maria de Araújo, 61 anos. Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB'SÁBER, A. N. Sertões e sertanejos: uma geografia humana sofrida. *Estudos Avançados*, São Paulo: USP, v. 13, n. 36, maio-agosto 1999 (Dossiê Nordeste Seco), p. 7-59.

ALBERTI, V. *Ouvir contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. *O fascínio do vivido, ou o que atrai na história oral*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2003, 4 p.

ALMEIDA, M. R. C. de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMADO, J. *Seara Vermelha*. 27ª ed. São Paulo: Martins, 1972.

AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

ANDRADE, B. (Coord.). *Migrações sazonais no Nordeste: relatório de pesquisa*. Recife: SUDENE e UFPE, 1981.

ANDRADE, M. C. de. *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. 7ª ed. São Paulo, Cortez, 2005.

_____. *A questão do território no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

ARRUTI, J. M. A. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. In: *Estudos Históricos*. FVG, vol.8, n.15, 1995, p. 57- 94.

AZEVEDO, A. E. L. de. *O Diretório Pombalino em Pernambuco*. 2004. Dissertação (Mestrado em História). Recife, UFPE, 2004.

BARBOSA, B. F. *Paranambuco: herança e poder indígena no Nordeste (séculos XVI-XVII)*. Recife: Ed. Universitária/UFPE, 2007.

BARROS, S. *Êxodo e fixação: sugestões para uma política de colonização e aldeamento no Nordeste*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1953.

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 11ª ed., São Paulo, Cia. das Letras, 2004a.

_____. *O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social*. 2ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004b.

BOTELHO, A; SCHWARCZ, L. M. (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

BREMAN, J. *Of peasants, migrants and paupers: rural labour circulation and capitalist production in West India*. Delhi: Oxford University Press, 1985.

BRITO, F. *As migrações internas no Brasil: um ensaio sobre os desafios teóricos recentes*. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2009, 20p.

BURKE, P. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

CAMARGO, E. P. Malária, maleita, paludismo. In: *Ciência e Cultura*, vol.55, n.1, 2003, p. 26-29.

CARDIM, F. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Col. Brasiliana, vol. 168, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

CARNEIRO, M. S. *et al.* Migração, estrutura agrária e redes sociais: uma análise do deslocamento de trabalhadores maranhenses rumo à lavoura da cana em São Paulo. In, NOVAES, J. R.; ALVES, F. (Orgs.). *Migrantes: trabalho e trabalhadores no Complexo Agroindustrial Canavieiro*. São Carlos: EDUFSCAR, 2007, p. 215-232.

CARVALHO, E. M. F. de. *et al.* Evolução da esquistossomose na Zona da Mata Sul de Pernambuco. Epidemiologia e situação atual: controle ou descontrole? *Cadernos de Saúde Pública*, vol.14, n.4, Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, p. 787-795.

CARVALHO, M. Clientelismo e contestação: o envolvimento dos índios de Pernambuco nas brigas de brancos da época da Independência. In, AZEVEDO, F. L. N. de; MONTEIRO, J. M. (Orgs.). *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 329-342.

CASTRO, J. de. *Geografia da fome: o dilema brasileiro (pão ou aço)*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CAVALCANTI, B. *No tacho, o ponto desandou: História de Pesqueira, de 1930 a 1950*. 2005. Tese (Doutorado em História). Recife, UFPE, 2005.

CEM. *Migrações no Brasil: o peregrinar de um povo sem terra*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

CHAVES, N. *A subalimentação no Nordeste brasileiro*. Recife: Imprensa Oficial, 1948.

CLIFFE, L. Labour migration and peasant differentiation: Zambian experiences. In: *The Journal of Peasant Studies*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd., v. 5, n.º 3, 1978, p. 326-346.

CONGRESSO DE SALVAÇÃO DO NORDESTE. *Carta de Salvação do Nordeste e principais pontos das resoluções finais*. Recife: Editora do Recife, 1955.

CORREYA, J. *Ascenso Ferreira: o Nordeste em carne e osso*. Recife: AIP/UPE, 1998.

COSTA, E. V. da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 2ª ed. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 1979.

CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, M. C. de (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 133-154.

DABAT, C. R. *Moradores de engenho: relações de trabalho e condições de vida dos trabalhadores rurais na zona canavieira de Pernambuco segundo a literatura, a academia e os próprios atores sociais*. Recife, Ed. UFPE, 2007.

DANTAS, M. A. *Dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História). Niterói, UFF, 2010.

DIAS, G. M. *Depois do latifúndio: continuidade e mudança na sociedade rural nordestina*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978.

DIRECTORIO que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758.

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. *Caderno de Pesquisa*, Rio de Janeiro, n. 115, março/2002, p. 139-154.

DUMAZEDIER, J. *Lazer e cultura popular*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

FERREIRA, J. A. *Migrante sazonal: o eterno ausente*. São Paulo: Loyola, 1995.

FERREIRA, L. de M. *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império*. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Recife, UFPE, 2006.

FIAM/CEHM. *Livro da Criação da Vila de Cimbres: 1762-1867*. Recife, FIAM-CEHM, Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1985.

FONTES, P. *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966)*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. 11ª ed., São Paulo: Cia Editora Nacional, 1972.

GASPAR, L. *Usina Pedroza*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 26/maio/2012.

GERMANI, G. *Sociologia de la modernization*. Buenos Aires: Paidós, 1970.

GOMES, F. Migrações, populações indígenas e etno-gênese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/60721>>

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HEREDIA, M. *et al.* O lugar da mulher em unidades domésticas camponesas. In: AGUIAR, N. *Mulheres na força de trabalho na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 28-56.

HOGAN, D. J. *et al.* (Orgs.). *Migração e ambiente nas aglomerações urbanas*. Campinas: Nepo/UNICAMP, 2001.

HOHENTHAL, 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.

IDÉIA GERAL DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO E SUAS ANEXAS ... *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, v. XL, 1918.

INOJOSA, J. Congresso de estradas de rodagem. *Revista de Pernambuco*. Recife: Publicações Officiaes do Estado de Pernambuco, anno II, n. 12, 1925, p. 22.

JANOTTI, M. de L. M. A incorporação do testemunho oral na escrita historiográfica: empecilhos e debates. *História Oral*, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 9-22.

LAPENDA. G. C. O dialeto Xucuru. *Doxa*, Recife: UFPE, ano X, n. 10, 1962, p. 11-23.

LEVINE, R. M. *A velha usina: Pernambuco na federação brasileira 1889-1937*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

LOMBARD, L. Explorações geográficas e geológicas. *Revista do Instituto Archeológico, Geográfico e Histórico Pernambucano*. Recife, v. XII, n. 66.

LOPES, F. M. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. 2005. Tese (Doutorado em História). Recife, UFPE, 2005.

LOPES, J. S. L. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª ed., 1978.

LOPES, J. B. *Sociedade industrial no Brasil*. São Paulo: Difel, 1964.

LOZANO, J. E. A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, M. de M; AMADO, J. (Orgs.). *Usos e abusos da História Oral*. 4ª ed., Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 15-25.

LUZ, L. I. da. Os Pankararé de Brejo do Burgo na cidade de São Paulo. In: *Travessia: Revista do Migrante*, São Paulo, CEM, n. 01, 1988, p. 27-32.

MAIA, C. J. Trabalho, família e gênero: estratégias de reprodução social camponesa no Médio Jequitinhonha. In: *Mulher e trabalho*, Porto Alegre: FEE, vol. 4, 2004, p. 89-103.

MEDEIROS, A. C. L. V. *O consumo de bebida alcoólica e o trabalho no povo indígena Xukuru do Ororubá*. 2011. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva). Recife: Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães - Fiocruz, 2011.

MEDEIROS, M. do C. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa, Idéia, 1993.

MELO, M. L. de. *Os Agrestes*. Recife, SUDENE, 1980.

MENEZES, M. A. de. *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002.

_____. Migrações: uma experiência histórica do campesinato do Nordeste. In: GODOI, E. P; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução Social. Volume 2*, São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

MONTE, E. C. Migrações Xukuru do Ororubá: São Paulo e o "Sul" (1950-1990). *XVII Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Anais...* Belo Horizonte: Abep, 2010. CD-ROM.

MONTEIRO, J. *Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOODIE, T. D; NDATSCHE, V. Town women and country wives: migrant labour, family politics and housing preferences at Vaal Reefs Mine. In: *Labour, Capital and Society*, v. 25, nº. 1, 1992, p. 116-132.

MORAES, A. C. R. *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no "longo" século XVI*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MOREAU, P. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos Tapuias*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1979.

MOURA, H. A. *Nordeste: migrações inter e intra-regionais no período 1960-1970*. Recife: SUDENE, 1975.

MUSZYNSKI, M. J. de B. *O impacto político das migrações internas: o caso de São Paulo (1945-1982)*. São Paulo: Idesp, 1986.

NEVES, R. de. C. M. Identidade, ritmo e performance no toré Xukuru. In: GRÜNEWALD, R. de. A. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: FUNDAJ - Ed. Massangana, 2005, p. 129-153.

OLIVEIRA, F. de. *Elegia para uma re(li)gião*. Sudene, Nordeste, planejamento e conflito de classes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-42.

_____. 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.

_____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. *Travessia – Revista do Migrante*, São Paulo: CEM, ano IX, n. 24, jan.-abr. 1996, p. 5-9.

_____. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In, OLIVEIRA, J. P. de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 653-687.

OLIVEIRA, J. P. de; FREIRE, C. A. da. R. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In, OLIVEIRA, J. P. de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contra capa, 2004, p. 43-92.

PINTO, E. *Pernambuco no Século XIX*. Recife, Imprensa Industrial, 1922.

POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POMPA, C. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2001, p. 27-44.

PONCIONI, C. O Brasil visto por Louis Léger Vauthier (Pernambuco, 1840-1846): diário e cartas. In: *Navegações*, Porto Alegre: PUC/RS, v. 3, n. 2, jul./dez. 2010, p. 121-129.

PUNTONI, P. Apontamentos para o estudo da Guerra dos Bárbaros. In: ALMEIDA, L. S; GALINDO, M. e SILVA, E. (Orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió, Edufal, 1999, p. 259-263.

RAMOS, G. *Vidas Secas*. 56ª ed. São Paulo: Record, 1986.

REVISTA DE PERNAMBUCO. Recife: Publicações Officiaes do Estado de Pernambuco, anno II, n. 10, 1925.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Darcy Ribeiro (depoimento, 1978)*. Rio de Janeiro, CPDOC, 2010. 61 p.

RODRIGUES, N. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Bahia: Progresso, 1959.

ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1980, vol. 1.

SANTANA, C. A. *Fatura e ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações - Bahia 1950-1980*. São Paulo: Annablume, 1998.

SANTOS, H. C. O. e. *Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2009.

SANTOS, L. C. dos. *Caminhos do Sertão: crônicas*. Recife, UFPE, 1970.

SCHAFFNER, J. A. Rural labor legislation and permanent agricultural employment in Northeastern Brazil. *World Development*, v. 21, nº. 5, 1993, p. 705-719.

SCOTT, R. P. Estratégias familiares de emigração e retorno no Nordeste. In, *Travessia: Revista do Migrante*, São Paulo, CEM, n. 22, 1995, p. 23-27.

_____. *Migrações inter-regionais e estratégia doméstica* (Relatório de pesquisa). UFPE/SUDENE/CEMO, 1984.

SHARPE, J. História vista de baixo. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, E. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. 2008. Tese (Doutorado em História Social). Campinas, UNICAMP, 2008.

_____. "Nossa mãe Tamain". Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In, BRANDÃO, S. (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002, vol. 2, p. 347-362.

_____. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. In, *Tellus*, ano 7, n. 12, Campo Grande: UCDB, 2007, p. 89-102.

_____. *O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terra e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada/PE (1860-1880)*. 1995. Dissertação (Mestrado em História). Recife, UFPE, 1995.

_____. Os Xukuru e o "Sul": migrações e trabalho indígena na lavoura canavieira em Pernambuco e Alagoas. In, *Clio Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, Recife: Ed. Universitária - UFPE, 2009, p. 215-244.

SILVA, J. A. F; JOSÉ DA SILVA, G. História indígena, antropologia e fontes orais: questões temáticas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. *História Oral*, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 33-51.

SILVA, M. A. de M. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SINGER, P. *Economia Política da Urbanização*. 10ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SIQUEIRA, F. A. *Associativismo indígena: o povo Xukuru na Serra de Ororubá e suas várias formas organizacionais*. 1994. Monografia de Graduação, Recife, UFRPE, 1994.

SOUZA, V. F. P. e. *As Fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, UFPE, 1992.

SUAREZ, M. T. S. de M. *Cassacos e corumbas*. São Paulo: Ática, 1977.

TEIXEIRA, P. *et al.* Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. In: *Caderno CRH*. Salvador, UFBA, vol. 22, n. 57, 2009, p. 531-546.

VALLE, S. M. *A perpetuação da conquista: a destruição das aldeias indígenas em Pernambuco no século XIX*. 1992. Dissertação. (Mestrado em História). Recife, UFPE, 1992.

VILLA, M. A. *Vida e morte no Sertão: história das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Ática, 2001.

WEFFORT, F. Nordestinos em São Paulo: notas para um estudo sobre cultura nacional e cultura popular. In: VALLE, E; QUEIRÓZ, J. J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez e Instituto de Estudos Especiais, 1988, p. 13-23.

WOORTMANN, K. Migração, família e campesinato. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*. v. 7, n. 1, jan./jun. 1990, p. 35-53.

WORSTER, D. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na História. In, *Ambiente & Sociedade*, v. 5, n.2, 2002, p. 23-44.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista

Migrações Xukuru para a Zona da Mata Sul de PE e Mata Norte de AL

- 1) Qual o seu nome completo?
- 2) Como é conhecido/a?
- 3) Qual a sua idade?
- 4) Onde você nasceu? Onde vive atualmente?
- 5) Em que trabalhou na vida?
- 6) Trabalhou fora de Pesqueira? Onde e em quê?
- 7) Foi para o “Sul”?
- 8) Quando e quantas vezes?
- 9) Porque foi?
- 10) Foi sozinho ou acompanhado (de quem)? A família também ia?
- 11) Crianças e mulheres Xukuru também trabalhavam lá no “Sul”?
- 12) Seus parentes (pai e outros) também iam?
- 13) Como ia para lá? Como era a viagem? Em que época?
- 14) Em que trabalhou no “Sul”? Assinavam a sua carteira de trabalho?
- 15) Como fazia o trabalho? Trabalhava em média quantas horas?
- 16) Como era a vida lá no “Sul”: condições de vida, condições de trabalho, lazer, etc? Conseguia juntar algum dinheiro no “Sul”?
- 17) Lá no “Sul” você/s trabalhava/m sempre para o mesmo patrão?
- 18) Lá no “Sul” você já chegou a sair de um local de trabalho para arrumar serviço em outro? De uma usina para outra, por exemplo.
- 19) Lá no “Sul” você/s dizia/m que era/m índio/s?
- 20) Como chamava/m você/s que iam trabalhar lá no “Sul”?
- 21) Em que época você/s voltava/m do “Sul” para a Serra do Ororubá?
- 22) Quais as lembranças que tem do “Sul”? Gostava de trabalhar lá?
- 23) Conhece outros Xukuru que moram lá? Onde? O que fazem?
- 24) Conhece outras pessoas que moram aqui na área indígena que também foram para o “Sul”?
- 25) Tem algo mais que gostaria de falar?

APÊNDICE B – Roteiro de entrevista

Migrações Xukuru para São Paulo

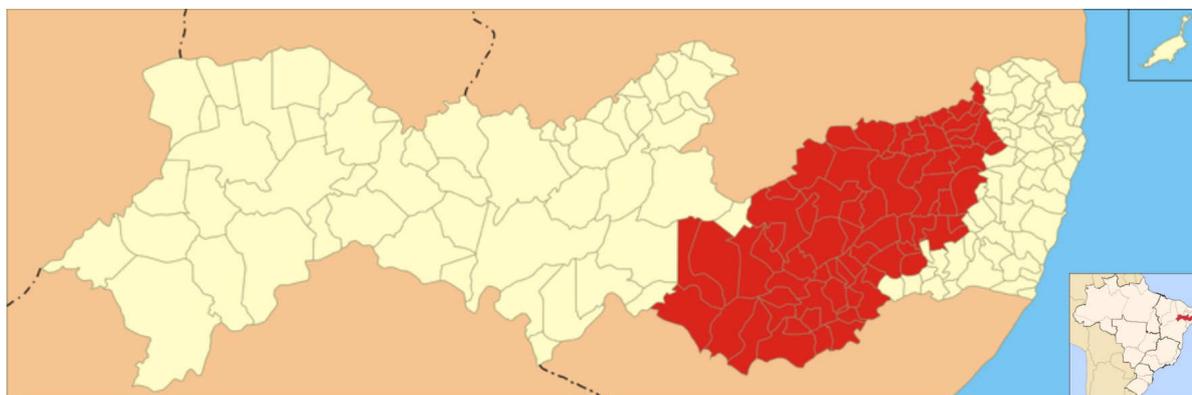
- 1) Qual o seu nome completo?
- 2) Como é conhecido/a?
- 3) Qual a sua idade?
- 4) Onde você nasceu? Onde vive atualmente?
- 5) Em que trabalhou na vida?
- 6) Trabalhou fora de Pesqueira? Onde e em quê?
- 7) Foi para São Paulo?
- 8) Quando e quantas vezes?
- 9) Porque foi para lá?
- 10) Foi sozinho ou acompanhado (de quem)?
- 11) Já tinha parentes morando em São Paulo?
- 12) Como foi a viagem até lá?
- 13) Como conseguiu emprego em São Paulo? Em que trabalhou? Assinavam a sua carteira de trabalho?
- 14) Como fazia o trabalho? Trabalhava em média quantas horas?
- 15) Como era a vida em São Paulo: condições de vida/moradia, condições de trabalho, lazer, etc ?
- 16) Conseguia mandar algum dinheiro (mensalmente ou não) para a sua família na Serra do Ororubá?
- 17) Como fazia para se comunicar com a família na Serra do Ororubá? Costumava visitar os parentes?
- 18) Lá em São Paulo, você já chegou a se mudar de cidade por conta de um trabalho?
- 19) Lá em São Paulo você dizia que era índio?
- 20) Como chamava/m você/s que trabalhavam em São Paulo?
- 21) Quantos anos você trabalhou em São Paulo?
- 22) Quais as lembranças que tem de lá? O que achou dessa experiência na cidade?
- 23) Sente saudades da vida em São Paulo?
- 24) Conhece outros Xukuru que moram lá? Onde? O que fazem?
- 25) Por que você voltou para a Serra do Ororubá? Em que ano voltou em definitivo?

26) Conhece outras pessoas que moram aqui na área indígena que também foram para São Paulo?

27) Tem algo mais que gostaria de falar?

ANEXO A

Localização geográfica das cidades de Pesqueira e Poção, no Agreste pernambucano, onde habitam os índios Xukuru do Ororubá



MESORREGIÃO DO AGRESTE PERNAMBUCANO



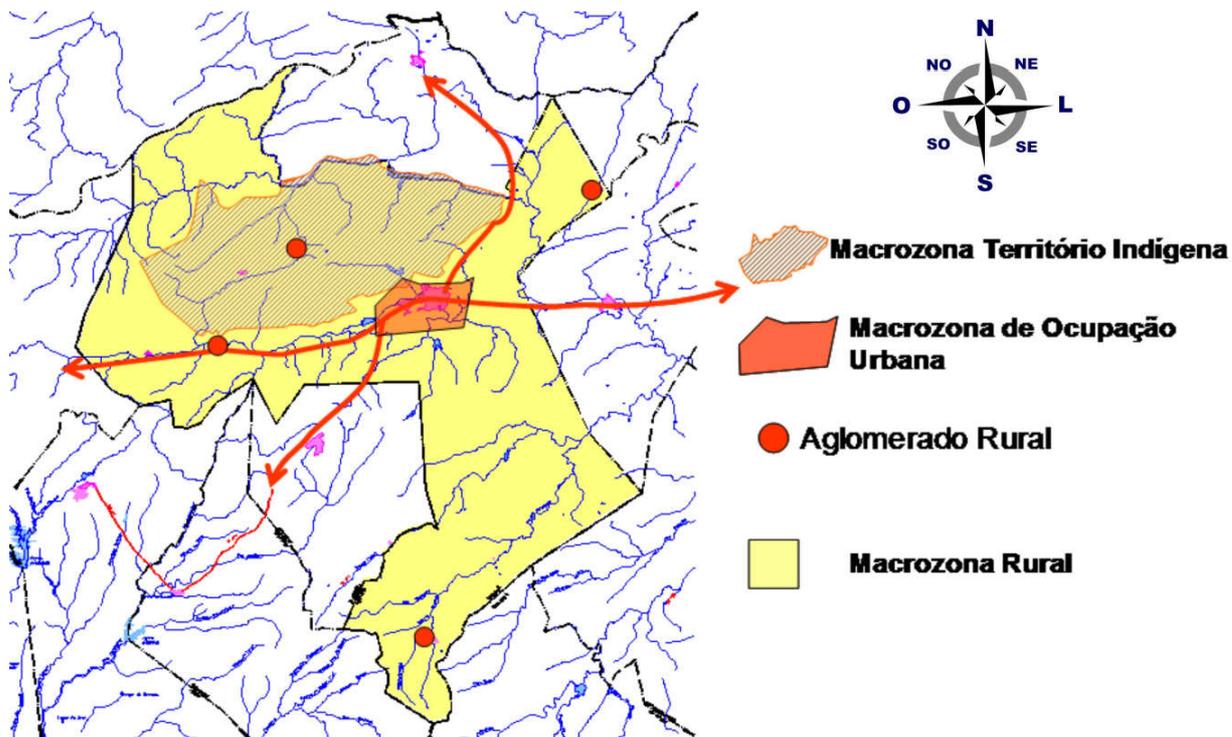
PESQUEIRA



POÇÃO

Fonte: IBGE. Adaptações: Edmundo Monte.

ANEXO B
Zoneamento do município de Pesqueira/PE



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